



UNIVERSITÀ DI PARMA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

DOTTORATO DI RICERCA IN
SCIENZE FILOLOGICO-LETTERARIE, STORICO-FILOSOFICHE
E ARTISTICHE

CICLO XXXVI

IL “SUICIDIO FELICE” DEL PENSIERO
GENESI, STRUTTURA E SIGNIFICATO DELLA METAFISICA DI F. H. BRADLEY
(1873-1897)

COORDINATORE:

Chiar.mo Prof. ITALO TESTA

TUTORE:

Chiar.mo Prof. FAUSTINO FABBIANELLI

DOTTORANDO: Dott. GIULIO CAVALLI

ANNI ACCADEMICI
2020/2021 – 2022/2023

To restate appearances as the reality is what solving a problem means. It is replacing contradictory looks of things not by a different experience in another world, but by the same looks adjusted into harmony by reconstruction in combination with more of the same kind. The world of reality is the world of appearances, and there is no other. The difference is in the completeness with which it is apprehended.

B. Bosanquet ([1919], 293)

Thinking is the attempt to satisfy a special impulse, and the attempt implies an assumption about reality. You may avoid the assumption so far as you decline to think, but, if you sit down to the game, there is only one way of playing. In order to think at all you must subject yourself to a standard, a standard which implies an absolute knowledge of reality; and while you doubt this, you accept it, and obey while you rebel.

F. H. Bradley (AR, 134-135)

Philosophy without wisdom is vain; and in the greater philosophers we are usually aware of that wisdom which for the sake of emphasis and in the most accurate and profound sense could be called even worldly wisdom. [...] Bradley, like Aristotle, is distinguished by his scrupulous respect for words, that their meaning should be neither vague nor exaggerated; and the tendency of his labours is to bring British philosophy closer to the Greek tradition.

T. S. Eliot ([1927], 416-417)

RINGRAZIAMENTI

Traviato da una passione, o forse da una vera e propria ossessione, per *The Waste Land* di T. S. Eliot, dopo almeno tre anni di vita nei quali la filosofia era stata il mio interesse intellettuale prevalente, al primo anno di università mi iscrissi alla facoltà di Lettere Moderne, salvo poi rinsavire l'anno seguente, iscrivendomi a quella di Filosofia. Adesso, molti anni dopo quell'errore giovanile, il mio percorso di studi si conclude con una tesi di dottorato sul filosofo a cui lo stesso Eliot consacrò la propria tesi di dottorato. Non posso fare a meno di pensare che in quell'errore vi fosse molta verità – Bradley *docet*.

I miei ringraziamenti vanno innanzitutto al prof. Faustino Fabbianelli, che ha supervisionato la stesura della presente ricerca senza mai farmi mancare la sua fiducia, cortesia, competenza e disponibilità. Ringrazio inoltre tutti gli altri professori che in un modo o nell'altro (ciascuno sa in che modo e in che misura) hanno contribuito alla realizzazione di questo lavoro, fra i quali menziono giusto Vittorio Hösle, Dario Sacchi, Colin Tyler, Beatrice Centi e Stefano Besoli. Il debito filosofico che nutro nei confronti di Hösle e di Sacchi, in particolare, emergerà in non poche delle pagine che seguono.

Alle persone che mi hanno accompagnato, in amicizia e in amore, in questi anni di vita e di studi, risparmio la menzione in un contesto così formale. Con una dovuta eccezione. Senza il supporto continuo e costante dei miei genitori, che tra vari sacrifici non mi hanno mai fatto mancare nulla, insegnandomi a stare al mondo, non sarei la persona che sono e non avrei mai potuto fare nulla di ciò che ho fatto. Non che abbia fatto molto, ma posso ritenermi fortunato e soddisfatto. A loro vanno i miei ringraziamenti più sentiti; a loro e ai miei nonni dedico dunque le mie fatiche, sperando che, in ogni caso, ne sia valsa la pena.

INDICE

AVVERTENZA	9
INTRODUZIONE	11
1. LE FONTI E IL CONTESTO STORICO-FILOSOFICO	25
1.1. LA FILOSOFIA GRECA FRA L'UNO E I MOLTI	25
1.1.1. L'opposizione Uno/Molti	27
1.1.2. Dall'opposizione alla relazione	29
1.1.3. Le aporie della relazione	37
1.1.4. Argomenti riflessivi	41
1.2. LA METAFISICA POSTKANTIANA FRA IDEALISMO E REALISMO	50
1.2.1. L'idealismo (assoluto) di Hegel	53
1.2.1.1. Verso il sapere assoluto	54
1.2.1.2. La dialettica dell'Idea assoluta	63
1.2.1.3. L'espressione dell'Idea assoluta	78
1.2.2. Il realismo (critico) Herbart	92
1.2.2.1. Il metodo della metafisica	93
1.2.2.2. Dall'apparenza alla realtà	104
1.2.2.3. Dalla realtà all'apparenza	111
1.2.2.4. Le aporie dell'ontologia	121
1.2.3. L'ideal-realismo di Lotze	127
1.2.3.1. Dall'irrelato alla relazione	129
1.2.3.2. Dalla relazione all'Uno	136
1.2.3.3. Pensare la relazione Uno-Molti	146
1.2.3.4. Una filosofia eclettica	158
1.3. IL PRIMO IDEALISMO BRITANNICO FRA EMPIRISMO E AGNOSTICISMO	166
1.3.1. La relatività della conoscenza	168
1.3.1.1. Scetticismo e <i>common sense</i>	169
1.3.1.2. Hamilton fra Reid e Kant	173
1.3.1.3. Verso l'idealismo: Ferrier	188

1.3.2. La reazione idealistica	197
1.3.2.1. La nascita dell'idealismo britannico	199
1.3.2.2. La critica idealistica all'empirismo	210
1.3.2.3. La metafisica della conoscenza	217
2. DAI MANOSCRITTI GIOVANILI AI <i>PRINCIPLES OF LOGIC</i> (1873-1883)	231
2.1. EPISTEMOLOGIA E METAFISICA NEGLI ANNI '70	231
2.1.1. Il manoscritto <i>Relativity (of Knowledge)</i> (1873-1874)	233
2.1.2. Fra idealismo e anti-idealismo (1874-1877)	245
2.1.3. Il manoscritto <i>On Knowledge</i> (1877 o 1878)	251
2.2. LE IMPLICAZIONI METAFISICHE DEI <i>PRINCIPLES OF LOGIC</i> (1883)	268
2.2.1. L'idea logica fra psicologismo e anti-psicologismo	270
2.2.2. La validità del giudizio e dell'inferenza	282
2.2.3. La verità fra logica e metafisica	297
2.2.4. Il primo argomento del regresso	305
2.2.5. Fra Hegel e Lotze	309
3. LA STRUTTURA DI <i>APPEARANCE AND REALITY</i> (1893, 1897²)	315
3.1. METAFISICA E METODO	315
3.2. MONISMO	324
3.2.1. Non contraddizione e individualità	326
3.2.2. Termini e relazioni	331
3.2.3. Relazioni e contraddizione	336
3.2.3.1. Il regresso dal lato delle qualità	337
3.2.3.2. Il regresso dal lato delle relazioni	343
3.2.3.3. Regresso e contraddittorietà	347
3.2.4. La conclusione monistica	350
3.3. OLISMO	354
3.3.1. Realtà e apparenza	358
3.3.2. Parzialità e totalità	364
3.3.2.1. Contraddizione e incompletezza	366
3.3.2.2. Contraddizione e pensiero	370
3.3.2.3. Apparenza e incompletezza	375

3.3.3. Armonia e immediatezza		380
3.3.4. Deduzione o <i>petitio principii</i> ?		385
3.4. PANESPERIENZIALISMO		391
3.4.1. Idealismo senza soggetto		392
3.4.2. L'analogia del <i>feeling</i>		396
3.4.3. La priorità del <i>feeling</i>		403
3.5. META-METAFISICA		406
3.5.1. Il pensiero e il suo altro		409
3.5.2. Errore e (gradi di) verità		421
3.5.3. Le pretese di verità della metafisica		430
3.5.4. Coerenza o incoerenza?		441
CONCLUSIONE. Il significato della metafisica bradleyana		445
APPENDICE. Tesi e argomenti di <i>Appearance and Reality</i>		453
BIBLIOGRAFIA		455
A. ABBREVIAZIONI		455
Opere di F. H. Bradley		455
Altre opere		455
B. LETTERATURA PRIMARIA		456
C. LETTERATURA SECONDARIA		459

AVVERTENZA

I rimandi alle opere di Bradley seguono le abbreviazioni riportate in BIBLIOGRAFIA (sez. A).

I rimandi alla letteratura primaria si riferiscono al testo in lingua originale ed eventualmente, se indicata in BIBLIOGRAFIA (sez. B), anche alla relativa traduzione italiana – nel qual caso i rispettivi numeri di pagina sono separati da una barra: il primo numero si riferisce al testo originale, il secondo alla traduzione.

I rimandi alla letteratura secondaria della quale, in BIBLIOGRAFIA (sez. C), viene indicata la relativa traduzione italiana, si riferiscono unicamente alla traduzione.

L'eventuale traduzione italiana dei testi riportati in bibliografia viene indicata di seguito ai dati bibliografici dell'edizione originale. Esempio:

Höslé, V. [1984], *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt; trad. it. *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*, a cura di A. Tassi, Guerini e Associati, Milano, 1998.

Tutti i testi in una lingua diversa dall'inglese vengono citati in traduzione italiana. Le traduzioni italiane, se non risultano indicate in bibliografia, sono da considerarsi nostre – nel qual caso il testo originale viene comunque riportato in nota.

INTRODUZIONE

L'oggetto della presente ricerca è la metafisica di Francis Herbert Bradley (1846-1924), esponente di spicco del cosiddetto *British idealism*, considerato in vita come il massimo filosofo britannico della sua epoca. In particolare, ci proponiamo di ricostruire (i) la genesi della sua metafisica, per come viene esposta nella sua opera maggiore, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893, 1897²), e (ii) la sua struttura argomentativa generale, in modo da rendere infine possibile (iii) una valutazione preliminare del suo significato, che potrà costituire il punto di partenza per una ricerca futura, specificamente incentrata sul posto occupato da Bradley nella filosofia contemporanea.

La prima domanda a cui rispondere, che sorge spontanea dopo la lettura del frontespizio, è la seguente: perché proprio Bradley e non un altro filosofo? L'esigenza stessa di dover rispondere a tale domanda, che non sorgerebbe nemmeno se al posto di Bradley figurasse il nome di Hegel o di Russell, presuppone tacitamente un giudizio storico ben preciso sul filosofo inglese, secondo cui egli sarebbe un comprimario, una figura di secondo (o terzo) piano nel panorama della filosofia contemporanea. Non ci impegneremo a dimostrare che questo giudizio è errato, anzi siamo convinti che sia fondamentalmente corretto; errata è piuttosto la conclusione che viene tacitamente tratta da quella premessa, e cioè che occuparsi di comprimari richieda una giustificazione, al contrario di quanto avviene quando ci si occupa dei protagonisti.

Una prima risposta alla suddetta domanda è invero contenuta nella domanda stessa: la giustificazione di una ricerca su un comprimario risiede nel fatto che si tratta, appunto, di un comprimario, di una figura di secondo piano, quindi di un filosofo poco studiato, trascurato, e che pertanto necessita di maggiore attenzione. Tuttavia, questa è dopotutto una risposta insoddisfacente, perché non prende in considerazione il valore intrinseco dell'oggetto di studio, ma solo il suo valore estrinseco, determinato dalla configurazione attuale e perciò contingente del "mercato" della filosofia accademica, nel quale la domanda è maggiore dell'offerta, e per sopravvivere gli agenti sono costretti a crearsi da sé l'offerta, riscoprendo e rivalutando, spesso in maniera artificiosa, filosofi dimenticati – a volte *giustamente* dimenticati.

Il fatto è che, con Bradley, ci troviamo dinnanzi a un filosofo *ingiustamente* dimenticato, vittima della storia (come peraltro alcune delle sue fonti privilegiate). La

prima risposta alla nostra domanda deve quindi essere integrata da una seconda risposta: la giustificazione di una ricerca su Bradley riposa sul valore intrinseco della sua filosofia, sia dal punto di vista storico-filosofico, sia dal punto di vista strettamente teoretico.

L'influenza di Bradley, la sua importanza storico-filosofica, non è sicuramente paragonabile a quella dei capiscuola a lui coevi, come Peirce, Nietzsche, Frege e Husserl, per non parlare dei più giovani Russell, Moore, Heidegger e Wittgenstein. D'altra parte, solo pochi fra costoro sono stati capaci quanto lui di suscitare, in vita, un dibattito polemico – ma costruttivo – tanto ampio, intenso e variegato, per farsi un'idea del quale è sufficiente scorrere i fascicoli di «Mind» e di altre riviste filosofiche angloamericane nel trentennio compreso fra il 1893 e il 1925. La filosofia bradleyana, infatti, non è stata discussa solo nei circoli dell'idealismo britannico, ma anche dagli oppositori più agguerriti, come i primi filosofi analitici e i principali esponenti del pragmatismo angloamericano. Bisogna a tal proposito ricordare che Russell e Moore elaborarono a Cambridge le loro rispettive filosofie analitico-realistiche in esplicita contrapposizione all'idealismo britannico, in particolare alle dottrine bradleyane. Tutto ciò fa di Bradley un crocevia fondamentale per la filosofia tra i due secoli. Egli ha inoltre contribuito a diffondere la filosofia accademica tedesca – da Kant a Hegel, da Herbart a Lotze – in quei paesi che dalla seconda metà del Novecento domineranno il panorama filosofico mondiale. L'origine austro-tedesca della filosofia analitica, ad esempio, sembra ormai essere un fatto accertato dalla comunità scientifica¹; pochissimi, però, hanno notato che in questa complessa storia di trasmissioni Bradley deve aver avuto un'importanza non secondaria, il cui peso è ancora tutto da determinare². Ma Bradley si è confrontato non solo con la filosofia tedesca dell'Ottocento, sia idealistica sia anti-idealistica, ma anche con la tradizione britannica da Locke a Spencer, che egli ha prima decostruito e poi ricostruito su diverse basi concettuali³: come ha osservato acutamente Collingwood, la filosofia bradleyana ha dato nuova linfa non solo all'idealismo ma anche all'empirismo e al realismo della generazione

¹ Cfr. ad es. Passmore [1957], Coffa [1991], Dummett [1996], Mulligan [2012], Beaney [2015], Milkov [2020].

² Milkov ([2020], 67-73) sembra subordinare Bradley alla mera trasmissione di alcune idee di Lotze a Russell e Moore, pur occupandosi anche della loro ricezione di Hegel, ossia di un filosofo al quale Bradley è sempre stato associato. Milkov ritiene infatti che l'influenza di Lotze sugli idealisti britannici sia stata decisiva anche più di quella hegeliana, e uno dei meriti del suo lavoro consiste nell'aver chiaramente evidenziato ciò. Tuttavia, affermare che «the leading *fin de siècle* British philosophers were not really Hegelian but Lotzean» (*ivi*, 68) è senza dubbio un'esagerazione.

³ Cfr. Lejeune [2019].

successiva, quasi sottotraccia⁴. E il punto è proprio questo: Bradley ha influenzato, con idee proprie o altrui (da lui diffuse), i fondatori delle maggiori tradizioni filosofiche angloamericane del Novecento, ma la sua influenza, diretta e indiretta, è passata perlopiù sotto silenzio. Questi filosofi hanno infatti presentato fin da subito le loro filosofie come rivoluzionarie, nel segno di una netta discontinuità con l'idealismo e il razionalismo ottocenteschi, o anche con l'empirismo classico; e tale auto-rappresentazione e auto-comprensione, per molti anni, ha costituito un pregiudizio duro a morire. Solo di recente alcuni studi hanno invece rilevato una significativa continuità con le filosofie precedenti – anche con quelle più insospettabili, fra le quali si colloca anche la filosofia di Bradley⁵.

L'importanza storico-filosofica di Bradley, tuttavia, non può essere limitata al solo ruolo da lui rivestito nella trasmissione di certe idee: egli è infatti stato anche uno dei primi critici di Russell e di Moore, di James e di Dewey, avendo sollevato obiezioni di principio che la posteriore affermazione accademica, sempre in area angloamericana, della filosofia analitica e del pragmatismo, di pari passo col declino dell'idealismo, avrebbe relegato nell'oblio. Non è pertanto un caso che alcuni critici contemporanei del *mainstream* filosofico angloamericano abbiano fatto proprie, con le doverose rifiniture, alcune delle tesi bradleyane, sviluppando argomentazioni molto simili per metodo e obiettivi⁶. La filosofia di Bradley, nella sua radicalità speculativa e, al tempo stesso, nel suo essere storicamente radicata all'origine del *mainstream* attuale, può quindi fungere da modello per un ripensamento critico della filosofia odierna⁷.

Diverso è il discorso per quanto riguarda la rilevanza di Bradley per la cosiddetta “filosofia continentale” del Novecento, cioè per quelle correnti di pensiero che derivano principalmente da Marx, Nietzsche, Husserl e Heidegger. La ricezione della filosofia bradleyana nell'Europa continentale non è per nulla paragonabile a quella avvenuta in area angloamericana, dove la pubblicazione delle sue opere ha sempre suscitato un vivo dibattito, mentre nulla di tutto ciò è accaduto in Germania, Francia e Italia. Proprio l'Italia è fra questi il paese nel quale Bradley è stato maggiormente studiato, come testimoniano i contributi sparsi di filosofi come Aliotta, Abbagnano, Banfi, De Sarlo, De Ruggiero,

⁴ Cfr. Collingwood [1933]. Se ciò può essere vero per Russell e Moore, non può invece valere per i due maggiori rappresentanti del realismo metafisico-speculativo, Samuel Alexander e A. N. Whitehead, che invece hanno esplicitamente riconosciuto il loro debito con Bradley; cfr. Alexander [1920] I, 7; Whitehead [1929], XII-XIII.

⁵ Cfr. ad es. Marion [2009a].

⁶ Cfr. ad es. Sprigge [1983], Della Rocca [2020].

⁷ Cfr. Mander [1996], XVIII-XIX.

Martinetti, Mathieu, Rensi ecc.⁸. Il fatto che Bradley piacesse più agli oppositori dell'idealismo che non agli stessi idealisti come Croce, Gentile e i loro seguaci non deve sorprendere, ed è anzi rivelatore dell'ambiguità e quindi della ricchezza della sua filosofia, non riducibile a una forma di neohegelismo. Bradley, dunque, ha fornito argomenti non solo agli idealisti suoi connazionali, ma anche agli oppositori dei "neoidealismi" (angloamericano e italiano) a cavallo fra i due secoli. Una mappatura della sua influenza nei dibattiti continentali, tuttavia, è ancora da realizzare.

Il valore intrinseco della filosofia di Bradley, che la rende un oggetto degno di essere indagato, non risiede solo nella sua importanza storico-filosofica, ma anche nella sua rilevanza teoretica. Ciò risulterà più chiaro al termine della presente ricerca, nella CONCLUSIONE; ma è comunque opportuno anticipare qualcosa. Sotto il profilo costruttivo, Bradley ha fornito argomenti originali a sostegno di diverse tesi metafisiche, epistemologiche e logiche, che sono stati variamente ripresi da altri filosofi e che possono ancora essere utili alla speculazione contemporanea, come testimonia il fatto che alcuni dei suoi argomenti, specialmente quelli riguardanti lo statuto delle relazioni, sono tuttora discussi, sebbene in un contesto diverso da quello della metafisica bradleyana. Egli ha inoltre criticato alcune tesi dell'utilitarismo, dell'empirismo e dell'idealismo stesso, e tali critiche sono entrate a far parte del patrimonio argomentativo comune della filosofia contemporanea di area angloamericana, magari senza che la loro paternità venisse esplicitata. Più in generale, la filosofia teoretica di Bradley costituisce una critica, radicale come poche altre, all'intera tradizione metafisica occidentale. Quest'ultima, nella sua essenza, è infatti la continua declinazione del "problema dell'Uno e dei Molti", che Bradley ha affrontato – fra i pochi – non in una declinazione particolare e specifica, bensì nella sua purezza logica. Il respiro della sua indagine metafisica, quindi, lo avvicina agli eleati, a Platone e ad Aristotele, a Spinoza e a Hegel, ai classici della metafisica occidentale.

Queste poche considerazioni generali ci sembrano sufficienti per giustificare in via preliminare una ricerca su Bradley. La domanda che sorge adesso è la seguente: perché un'indagine proprio sulla genesi della metafisica di Bradley, e non su altri aspetti della sua filosofia? Tale domanda può essere scomposta in due sotto-domande: (i) Perché

⁸ Per una bibliografia italiana su Bradley, cfr. Borghi [1995]. In questa bibliografia mancano i riferimenti a Bradley contenuti in opere diverse da studi specifici, ad es. Martinetti [1903], [1976]. Nelle opere di Giuseppe Rensi sono presenti vari riferimenti a Bradley, col quale egli è anche stato in corrispondenza epistolare; cfr. Ronchetti – Vigorelli [1996], *passim*.

un'indagine proprio sulla *metafisica* di Bradley, e non, ad esempio, sull'etica o sulla psicologia? (ii) Perché un'indagine proprio sulla *genesì* e sulle *fonti* della sua metafisica, e non, ad esempio, sulla sua rilevanza teoretica per la filosofia contemporanea, o sull'influenza storico-filosofica che ha esercitato durante il Novecento?

La risposta alla domanda (i) è piuttosto semplice: la metafisica costituisce il cuore della filosofia bradleyana, ciò verso cui le indagini particolari nei campi dell'etica, della logica e della psicologia convergono, e ciò da cui tali indagini particolari, in ultima analisi, dipendono⁹. Gli *Ethical Studies* (1876) e i numerosi saggi di psicologia (filosofica) raccolti nei *Collected Essays* (postumi, 1935), sebbene costituiscano una parte quantitativamente importante dell'opera bradleyana, non rivestivano per l'autore la medesima importanza delle opere di filosofia teoretica, ossia i *Principles of Logic* (1883, 1922²), il saggio di metafisica e gli *Essays on Truth and Reality* (1914). Al di là del giudizio dell'autore, bisogna riconoscere che sono state le opere di filosofia teoretica quelle ad essere maggiormente discusse dai suoi contemporanei e dai suoi posteri. Gli *Ethical Studies*, per quanto vengano considerati un classico della filosofia morale di lingua inglese, rimangono infatti un'opera giovanile, apparsa in seconda edizione solo dopo la morte di Bradley (1927); i saggi di psicologia, inoltre, non sono mai stati raccolti in volume dall'autore, al contrario dei saggi teoretici. Delle due opere maggiori, i *Principles* e *Appearance*, Bradley ha invece curato edizioni rivedute e ampliate, per stare al passo col dibattito da esse generato. I *Principles* sono sì un'opera di logica, ma la loro rilevanza, all'interno della speculazione bradleyana, è soprattutto metafisica, nella misura in cui vi viene elaborata l'epistemologia da cui dipendono le pretese di verità della metafisica. Per questo motivo, un capitolo della nostra ricerca dovrà essere dedicato a un'analisi selettiva dei *Principles*, benché il *focus* rimarrà sempre sulla metafisica.

Alla domanda (ii), come già accaduto per la domanda iniziale sul perché proprio Bradley, è possibile e anzi opportuno rispondere in due modi, diversi e complementari.

Innanzitutto, vi è una ragione estrinseca, contingente, sul perché la nostra indagine verta soprattutto sulla genesi e sulle fonti della metafisica bradleyana; ed essa, ovviamente, è che si tratta di colmare una lacuna nella letteratura secondaria. Nel 1934, appena dieci anni dopo la morte di Bradley, uno studioso svedese iniziava la sua monografia sul filosofo inglese con le seguenti parole:

⁹ Per una giustificazione della centralità della metafisica nella filosofia di Bradley, cfr. Ilodigwe [2005].

I am quite aware that in order to understand the Bradleian system fully, it is necessary also to describe its origin. This is however a task much beyond my powers. In order to write such an essay you must not only be acquainted with the Platonic tradition in British philosophy. You must also understand the empiristic [sic], hedonistic and utilitaristic doctrines against which Bradley reacted. Further you have to explain the development of Scottish philosophy from Reid to Ferrier. But even now the account must be said to be quite incomplete without a description of the development of German philosophy from Kant to modern times. And when you have accounted for all that, you must still feel uncertain how much Bradley really owed to these philosophers. He did not bother much about his relations to other philosophers: the problem itself was for him the essential thing in philosophy¹⁰.

Segerstedt era perfettamente consapevole del fatto che, per comprendere il “sistema bradleyano”, fosse “necessario”, *essenziale* ricostruirne la genesi, ed era consapevole anche della difficoltà di tale compito, avendo capito che le fonti di Bradley, raramente esplicitate, fossero tante e delle più eterogenee¹¹. Tuttavia, sembra che i successori di Segerstedt abbiano perduto quella consapevolezza: nessuna delle monografie su Bradley degli ultimi novant’anni, infatti, si è fatta carico delle parole dello studioso svedese. Numerosi e opportuni, nella letteratura secondaria, sono i riferimenti alle fonti bradleyane, da Platone a Spinoza, da Kant a Hegel, da Herbart a Lotze, da Hamilton a Green; solo che si tratta quasi sempre di riferimenti disparati, la cui presenza sembra soddisfare un unico scopo, quello di comunicare al lettore che l’autore non ignora il complesso retroterra filosofico di Bradley, sebbene non abbia la possibilità – o la volontà – di approfondirlo, di dedicarvi uno studio a parte.

Fino al 1999, in effetti, un’indagine di questo tipo sarebbe risultata difficile, vista la mancanza o scarsa reperibilità di materiale utile. Nelle opere editate, infatti, Bradley è sempre molto parco di riferimenti alle sue fonti, e per svolgere una ricerca genetica soddisfacente si sarebbero dovuti consultare gli inediti, conservati negli archivi del Merton College di Oxford. Tuttavia, nel 1999 gli inediti più significativi, oltre 1500 pagine fra osservazioni sparse, annotazioni preparatorie, prime stesure, note di lettura ed epistolario, sono stati pubblicati nei primi cinque volumi dei dodici totali dei *Collected Works*, a cura di C. A. Keene, rendendo finalmente accessibile agli studiosi tutto ciò che potesse favorire quel tipo di indagine. Nonostante questo, gli studiosi hanno perlopiù continuato a ignorare il problema sollevato da Segerstedt. Un caso significativo è costituito dalla monografia più

¹⁰ Segerstedt [1934], III.

¹¹ Dello stesso avviso sembra essere anche Collingwood [1933], in un saggio brillante e provocatorio che purtroppo è rimasto inedito fino al 2005. Cfr. anche Ilodigwe [2005], XXVI-XXVII.

ampia e impegnativa sulla metafisica bradleyana pubblicata dopo il 1999¹², che pur riconoscendo, come Segerstedt, la necessità di studiare le fonti di Bradley, ignora gli inediti (nel frattempo pubblicati), così che la contestualizzazione storico-filosofica del pensiero bradleyano, per quanto interessante, si limita ai soliti riferimenti generici a Kant e Hegel, non adeguatamente supportati dal materiale.

L'unica eccezione a questa tendenza generale è costituita dalla monografia francese di Jean-Paul Rosaye, pubblicata nel 2012, nella quale l'autore si propone di studiare sistematicamente il contesto storico-filosofico in cui Bradley si è formato¹³. Si tratta senza dubbio di un lavoro originale e importante per gli studi a venire, che attinge a piene mani dagli inediti. Bisogna però evidenziarne i due limiti principali, poiché è a partire da questi che potremo meglio giustificare la nostra indagine. Il primo limite è temporale e riguarda il periodo coperto: dal 1865, anno in cui Bradley entra a Oxford da *undergraduate*, al 1876, anno della pubblicazione degli *Ethical Studies*. In quel periodo, Bradley si occupa non solo di filosofia morale ma anche di filosofia teoretica (epistemologia e metafisica), e se la sua formazione filosofica non viene messa in relazione con le sue opere maggiori, posteriori al periodo preso in considerazione da Rosaye, uno studio di questo genere diventa quasi irrilevante. La sorte che è toccata a questa pur meritevole monografia conferma il nostro giudizio; ma bisogna comunque aggiungere che la scelta di scriverla in francese non ne ha favorito la circolazione presso il pubblico cui si rivolge, prettamente anglofono. Il secondo limite, più significativo, è invece spaziale e riguarda il contesto esaminato da Rosaye, geograficamente limitato alla Gran Bretagna: in tal modo l'autore è costretto a relegare in secondo piano quelle che, in realtà, sono le influenze più importanti sulla formazione di Bradley, ossia le influenze tedesche. Tali limiti rendono necessario un ampliamento temporale e spaziale del lavoro di Rosaye, che è esattamente quanto ci proponiamo di fare noi nella presente indagine.

Nel panorama della letteratura secondaria, ricerche di tipo storico-genetico sulle *influenze*, come la nostra e quella di Rosaye, sono complementari a quelle che ricostruiscono invece la *ricezione* della filosofia bradleyana nel pensiero novecentesco. È proprio su questo aspetto, con tutta evidenza ritenuto più interessante e degno di considerazione rispetto a quello storico-genetico, che gli studiosi si sono maggiormente

¹² Ilodigwe [2005].

¹³ Rosaye [2012].

focalizzati negli ultimi anni¹⁴. Ma rimane il fatto che per valutare correttamente l'impatto di Bradley sulla filosofia contemporanea non si possa prescindere dalla comprensione del suo pensiero, per conseguire la quale è necessario ricostruire le sue fonti, l'origine dei problemi filosofici che lo hanno impegnato per tutta la vita.

Con ciò arriviamo alla seconda ragione, intrinseca, sul perché la nostra indagine verta proprio sulla genesi della metafisica bradleyana: un'indagine di questo tipo, lungi dall'essere uno sfoggio di mera erudizione storico-filologica, è a nostro avviso una condizione necessaria (e non sufficiente) per la comprensione teoretica di ogni "sistema" filosofico. Da queste nostre parole emerge l'annosa questione del rapporto tra filosofia e storia della filosofia, che non può certo essere affrontata in questa sede; tuttavia, per giustificare la presente ricerca, non possiamo esimerci dal dire la nostra in merito. Ogni sistema filosofico, se è filosofia e non altro, solleva una pretesa di verità, per valutare la quale non è necessario riferirsi alla storia della filosofia: sapere che la tesi *P* del filosofo *X* deriva storicamente dalla tesi *Q* del filosofo *Y* è irrilevante ai fini della valutazione della verità di *P* nel contesto del sistema filosofico di *X*. Per poter valutare la verità di *P*, però, è necessario comprenderne il significato; e per fare ciò è necessario (ma non sufficiente) riferirsi, volenti o nolenti, direttamente o indirettamente, alla storia della filosofia. Come ha scritto Enzo Melandri, che non può certo essere accusato di un approccio "storicistico" (in senso deteriore) alla filosofia:

Nessun pensiero nasce dal nulla. Questo vale a maggior ragione per quel modo di pensare più sistematico e coerente che è la filosofia, specialmente quando pretende di esser scientifica. La conoscenza dei predecessori è allora il necessario punto d'appoggio per entrare in merito alle questioni dibattute con un minimo di pertinenza¹⁵.

Il fatto è che la filosofia non ha lo stesso statuto epistemico delle scienze naturali: se la storia della fisica è irrilevante per la comprensione del significato di una teoria fisica e per stabilire se essa è vera, la storia della filosofia è, al contrario, imprescindibile per la comprensione del significato di una teoria filosofica e per la valutazione della sua pretesa di verità. Senza addentrarsi in una discussione che richiederebbe un'altra dissertazione dottorale, è sufficiente prestare attenzione alla *struttura logica* di un argomento filosofico e

¹⁴ Cfr. ad es. McHenry [1992], Sprigge [1993], Bradley [1996a], Rametta [2006], Candlish [2007], Truglia [2007].

¹⁵ Melandri [1990], 9.

al *lessico* nel quale viene formulato. Ogni sistema filosofico, se con ciò si intende un insieme coerente di argomenti, perviene a certe conclusioni a partire da certe premesse (esplicite o implicite). Ora, tali premesse, se non sono a loro volta fondate su ulteriori premesse, rimangono infondate – sono, in quel contesto, dei “principi primi”: non solo la loro verità, ma ancor prima il loro stesso significato non può essere determinato rimanendo all’interno del sistema di cui fanno parte. Per comprendere il senso di tali principi è perciò necessario riferirsi a qualcosa di esterno al sistema, a qualcosa che lo precede, logicamente e cronologicamente; e in questo “esterno” è inclusa *anche* la storia della filosofia ovvero l’insieme di tutti i concetti, di tutte le tesi, di tutti i metodi della filosofia, apparsi nell’arco di 2500 anni di storia umana. Chi fa filosofia non può non attingere a questo ricco patrimonio, per quanto magari si proponga di rivoluzionarlo; ed è questa la ragione più forte per cui la storia della filosofia, e nella fattispecie l’indagine sulla genesi di un sistema filosofico a partire dalle sue fonti, è necessaria (ma non sufficiente) per comprenderne il significato e valutarne la pretesa di verità.

La giustificazione della presente ricerca risiede quindi nel valore estrinseco e intrinseco dell’oggetto studiato, nelle lacune della letteratura secondaria, e nella necessità della ricostruzione genetica ai fini della comprensione di qualunque sistema filosofico. Dopo aver stabilito ciò, non ci rimane altro da fare se non esporre e giustificare la struttura argomentativa che abbiamo scelto di dare alla nostra indagine, nonché il metodo col quale abbiamo deciso di condurla.

La ricerca si suddivide in tre parti. Nella prima parte, esamineremo il contesto storico-filosofico nel quale il pensiero di Bradley si forma, comprendente non solo la filosofia britannica dell’Ottocento (1.3), ma anche quella tedesca da Kant a Lotze, passando per Hegel e Herbart (1.2). Il primo capitolo della prima parte, da leggersi come una sorta di introduzione storico-filosofica alle problematiche metafisiche affrontate da Bradley e dalle sue fonti più prossime, verterà invece sulle immancabili origini greche di tali problematiche (1.1). Nella seconda parte, ricostruiremo da vicino la genesi della metafisica bradleyana attraverso lo studio di alcuni manoscritti giovanili, che prefigurano il saggio di metafisica (2.1), e della prima edizione dei *Principles*, analizzati selettivamente in funzione dei nostri obiettivi (2.2). I contenuti di questi testi verranno messi opportunamente in relazione con le fonti esaminate nella prima parte. Nella terza parte, infine, dopo aver presentato la concezione bradleyana della metafisica (3.1), proporrremo una ricostruzione della stessa per come viene esposta da Bradley in *Appearance*,

individuando e analizzando le tre tesi principali e gli argomenti a sostegno di ciascuna (3.2, 3.3, 3.4), per poi discutere alcune questioni meta-filosofiche relative alla coerenza del sistema bradleyano (3.5). Anche nella terza parte, ovviamente, sarà nostra cura rilevare di volta in volta il rapporto fra la metafisica di Bradley e le sue fonti.

Questa suddivisione dovrà ora essere giustificata. Innanzitutto, può suonare strano che, in una ricerca di filosofia contemporanea, si inizi dalla filosofia greca: non è fuori luogo? Siamo convinti che, nel nostro caso, iniziare dall'antichità classica non sia affatto fuori luogo, ma sia anzi necessario, perché, come abbiamo anticipato, le problematiche da cui ha origine la metafisica di Bradley sono, appunto, i classici problemi della metafisica occidentale. Tuttavia, ciò potrebbe valere per ogni indagine storico-filosofica sulla metafisica, e non sembra una ragione sufficiente per giustificare la nostra scelta. In effetti, non è questa l'unica ragione; l'altro motivo è che molti dei filosofi affrontati nei capitoli 1.2 e 1.3 si riferiscono *esplicitamente* alla filosofia greca nelle loro trattazioni metafisiche ed epistemologiche. L'idealismo britannico stesso, nei primi anni '60 dell'Ottocento, prende avvio proprio dall'ibridazione della filosofia tedesca, soprattutto kantiana e hegeliana, con la filosofia platonica e aristotelica, materia di studio a Oxford, dove si è formata tutta la prima generazione di idealisti (compreso Bradley). Dedicare un capitolo alla filosofia greca, ristretto a tematiche teoretiche, metafisiche ed epistemologiche, è quindi del tutto opportuno per comprendere meglio l'origine della speculazione bradleyana.

In secondo luogo, si vedrà che la prima parte, per estensione, è di poco inferiore alla somma delle altre due: non è forse un'esagerazione dedicare tanto spazio a quelle che, dopotutto, in questa ricerca, sono solo le fonti del filosofo su cui primariamente si indaga? Ebbene, il problema a cui una trattazione più estesa delle fonti di Bradley intende ovviare è il seguente. Abbiamo visto che un lavoro come il nostro non è stato fatto in precedenza anche perché, prima della pubblicazione degli inediti (comunque consultabili su richiesta), sarebbe stato troppo difficile portarlo a termine. Tali inediti, una volta editati e resi pubblici, semplificano di certo il lavoro dello studioso, ma non risolvono quello che forse rimane l'ostacolo maggiore a una ricerca del genere, e cioè il fatto che Bradley non espliciti mai chiaramente le proprie fonti, nemmeno negli inediti. Da questo punto di vista, i manoscritti inediti più organici, gli unici da cui è possibile ricavare qualcosa di utile, non sono diversi dalle opere a stampa. I materiali più preziosi per la nostra indagine sono piuttosto quelli che permettono di stabilire quando Bradley ha letto cosa, cioè le note di

lettura e l'epistolario; ma anche in questi documenti il filosofo non è quasi mai esplicito, se non nelle critiche. L'unico modo per ricostruire in maniera soddisfacente le fonti di Bradley, non potendo lavorare più di tanto su documenti espliciti, rimane quello di lavorare sui concetti e sui metodi, sulle tesi e sugli argomenti degli altri filosofi, cercando di individuare le loro convergenze e divergenze rispetto a Bradley, supportando questo lavoro, quando è possibile, con le informazioni ricavate dagli inediti bradleyani¹⁶. E per fare ciò, è appunto necessario dedicare maggior spazio alla discussione, sempre selettiva, delle altre filosofie.

Questo modo di procedere, come ogni altro, ha i suoi *pro* e i suoi *contra*. Da un lato, lavorando sul piano concettuale, diventa più facile rilevare le affinità tra due filosofi; dall'altro lato, se questo lavoro non è supportato da informazioni più concrete (storiche, materiali, contingenti), *provare* che un'affinità di vedute fra *X* e *Y*, per quanto oggettiva, sia un'effettiva *influenza* di *X* su *Y* diventa impossibile, e si corre il rischio di vedere influenze dappertutto, anche là dove vi è soltanto un'affinità. Nel nostro caso, riteniamo che documenti collaterali quali appunto note di lettura, epistolario, ma anche, ad esempio, le ricevute dei libri presi in prestito da Bradley alla biblioteca del Merton College, ossia quel genere di documenti che hanno consentito alla curatrice Keene di redigere una lista dei libri letti da Bradley durante i vari anni della sua attività, se opportunamente incrociati col lavoro sul piano concettuale, consentano di individuare, con un soddisfacente grado di probabilità, l'influenza effettiva che altri filosofi hanno esercitato su Bradley.

In terzo luogo, i filosofi tedeschi che tratteremo nella prima parte della presente ricerca sono Hegel, Herbart e Lotze, l'influenza di ciascuno dei quali sul pensiero di Bradley è attestabile in accordo coi criteri enunciati sopra. Ci si potrebbe allora chiedere il perché dell'assenza di un capitolo su Kant. Non c'è dubbio che l'influenza di Kant sull'idealismo britannico, in particolare sui capiscuola T. H. Green e Edward Caird, sia stata profonda, almeno quanto quella esercitata da Hegel. Il fatto è che lo stesso non si può dire per Bradley, che anzi critica spesso e volentieri l'impostazione soggettivistica

¹⁶ Un'altra potenziale opzione da percorrere poteva essere la seguente: anziché esaminare le filosofie di Platone e Hegel, Herbart e Lotze, avremmo potuto esaminare soltanto le interpretazioni che ne sono state date dai contemporanei di Bradley. Questa opzione è stata subito scartata, non solo perché queste fonti di Bradley (eccetto i pensatori greci) hanno iniziato a circolare in Gran Bretagna proprio quando egli si stava formando, ma anche perché Bradley leggeva direttamente i testi in lingua originale, senza la mediazione della letteratura secondaria. Le opere più importanti sui filosofi tedeschi prodotte dagli idealisti britannici – ad esempio Caird [1883], [1889]; Adamson [1881]; Wallace [1894]; Jones [1895]; McTaggart [1896] – sono comunque apparse troppo tardi per aver potuto influire sulla formazione di Bradley.

dell'epistemologia kantiana. Nel suo caso, filosofi come Herbart e Lotze, che pure non avrebbero rifiutato di essere associati a Kant (per ragioni diverse), hanno esercitato un'influenza incomparabilmente maggiore; e se nel suo pensiero è possibile ritrovare motivi kantiani, ciò è dovuto appunto all'influenza di Herbart e di Lotze, nonché dello stesso Green.

In quarto luogo, come risulta già dal titolo della ricerca, abbiamo deciso di limitarci al periodo della speculazione bradleyana che, partendo dai primi scritti teoretici (1873), giunge fino alla seconda edizione di *Appearance* (1897): perché escludere gli scritti successivi sulle stesse tematiche, cioè gli *Essays on Truth and Reality* (1914), i *Terminal Essays* della seconda edizione dei *Principles* (1922) e il saggio postumo sulle *Relations* (1935)? La risposta è evidente: questi scritti, per quanto importanti, non possono aver giocato alcun ruolo nella genesi della metafisica bradleyana. Bisogna inoltre considerare che in alcuni casi (comunque segnalati), in questi scritti da noi tralasciati, Bradley cambia idea rispetto agli scritti da noi trattati, tanto che alcuni interpreti, negli *Essays*, hanno rilevato un netto mutamento di prospettiva¹⁷. Non potendo entrare nel merito della questione, abbiamo preferito restringere l'indagine al periodo indicato. In tale periodo sono inclusi gli *Ethical Studies*, ma trattandosi di un'opera di filosofia morale, benché non del tutto priva di interesse teoretico, la sua esclusione si spiega da sé.

Dopo aver enunciato e giustificato le ragioni e la suddivisione della presente indagine, non ci resta che dichiarare i nostri obiettivi, in parte già emersi: si tratta di comprendere o quantomeno di chiarire il significato della metafisica di Bradley per come esso emerge dalla sua struttura generale, utilizzando come chiave di lettura la sua genesi a partire dalle sue fonti filosofiche e dagli scritti anteriori al saggio di metafisica. Questa chiave di lettura, a quanto ci risulta, non è stata utilizzata da nessuno, se non in maniera parziale e quindi, in ultima analisi, insoddisfacente. Il perché tale chiave di lettura sia secondo noi necessaria nel caso di una filosofia come quella di Bradley può evincersi dalle seguenti parole di Jean Wahl:

L'idea di realtà assoluta verso cui tende la metafisica di Bradley, l'idea di esperienza da cui essa parte, l'idea di metodo che essa impiega, si possono trovare nell'*Etica*, nel *Trattato sulla natura umana*, nella *Logica* e nell'antico pensiero dei sofisti; non è meno vero che tutte le dottrine sono trasformate, "trasmutate" – come egli dice – nel suo sistema al contempo comprensivo, preciso e pieno di oscurità; a volte ci si sente

¹⁷ Cfr. ad es. Schiller [1915]; Kagey [1931], [1934]; Randall [1967].

vicini al pensiero di James e a volte a quello di Hegel. Fede ed esperienza, totalità e diversità, pragmatismo e anti-pragmatismo, trascendenza e immanenza sembrano unirsi in esso; questa unione di un assolutismo intransigente, uno scetticismo ironico, un interesse per l'esperienza e il fatto particolare, e infine forse un certo sensualismo [...] costituisc[e] la difficoltà e l'originalità di questa filosofia, la cui profondità nessuno potrà negare¹⁸.

La filosofia di Bradley è insomma estremamente ricca e complessa, soggetta a influenze eterogenee e persino, almeno apparentemente, incompatibili (Spinoza e Hume, Hegel e i sofisti), che determinano un'articolazione concettuale e tematica piena di tensioni interne ("trascendenza" e "immanenza", "assolutismo intransigente" e "interesse per il fatto particolare") che non può perciò evitare di far problema all'interprete. Quel che ci proponiamo di realizzare con la presente ricerca è di mettere ordine a questo materiale magmatico, elaborando la prima parte, fondativa, di un'interpretazione complessiva del pensiero di Bradley, che per essere esaustiva dovrebbe tener conto non solo della genesi e delle influenze ma anche della ricezione della sua filosofia. Indagini sulla ricezione sono state portate a termine più volte, come abbiamo evidenziato; ma senza le opportune fondamenta quel tipo di ricerca non solo rimane incompleto, ma si espone anche a incomprensioni che soltanto l'indagine storico-filosofica sulle genesi e sulle fonti può rimuovere alla radice.

¹⁸ Wahl [1920], 3: «L'idée de la réalité absolue, vers laquelle tend la métaphysique de Bradley, l'idée de l'expérience dont elle part, l'idée de la méthode qu'elle emploie, peuvent se trouver dans l'*Ethique*, dans le *Traité de la Nature Humaine*, dans la *Logique*, et dans l'antique pensée des sophistes ; il n'en est pas moins vrai que toutes les doctrines sont transformées, transmuées, comme il dit, dans son système à la fois compréhensif, précis et plein d'inconnu ; tantôt on se sent près de là pensée de James et tantôt de celle de Hegel. Foi et expérience, totalité et diversité, pragmatisme et anti-pragmatisme, transcendance et immanence semblent s'unir en elle ; cette union d'un absolutisme intransigeant, d'un scepticisme ironique, du souci de l'expérience et du fait particulier, enfin peut-être d'un certain sensualisme [...] font la difficulté et l'originalité de cette philosophie dont nul ne saurait nier la profondeur». Cfr. anche Antonelli [1952], 225-226.

1. LE FONTI E IL CONTESTO STORICO-FILOSOFICO

In questa sezione verrà analizzato il contesto, insieme storico e concettuale, nel quale matura la filosofia teoretica di Bradley. Molte delle tematiche privilegiate in tale contesto si riferiscono direttamente alla filosofia greca classica, della quale *tutti* i pensatori in questione sono stati profondi conoscitori e cultori¹⁹. Nel § 1.1 esamineremo pertanto l'origine greca, storica e concettuale, di queste tematiche, poi riprese nel corso dell'Ottocento da quei filosofi tedeschi che hanno maggiormente influenzato l'idealismo britannico, dei quali ci occuperemo nel § 1.2, e dagli stessi idealisti britannici, la cui problematica teorica verrà ricostruita nel § 1.3.

1.1. LA FILOSOFIA GRECA FRA L'UNO E I MOLTI

I problemi metafisici e logico-epistemologici che sono penetrati più a fondo nel dibattito metafisico dell'Ottocento fra Germania e Gran Bretagna sono quelli magistralmente esposti da Platone nei dialoghi speculativi, come il *Parmenide*, il *Sofista* e il *Teeteto*. Questi tre dialoghi vengono infatti esaminati o anche solo citati da molti dei filosofi che affronteremo nei due paragrafi successivi. Per Hegel, com'è noto, il *Parmenide* rappresenta «certamente la più grande opera d'arte della *dialettica* antica»²⁰; inoltre, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* egli porta avanti la propria analisi della dialettica platonica soprattutto a partire da questo dialogo e dal *Sofista*, considerando la dialettica ivi esibita come esempio paradigmatico di dialettica positivo-speculativa²¹. Herbart ha dedicato allo studio di Platone la propria dissertazione inaugurale (1805), nella quale l'ontologia platonica delle Idee viene esposta e criticamente esaminata, anche in relazione a Parmenide ed Eraclito²². Nel terzo libro della sua *Logik* (1874), Lotze ha fornito un'interpretazione della teoria platonica delle Idee che eserciterà una grande influenza sulle letture neokantiane (soprattutto su Natorp)²³; il *Parmenide* è peraltro citato nel libro I della

¹⁹ Non ci occuperemo invece della tradizione neoplatonica, perché i filosofi che tratteremo, come si vedrà, hanno studiato soprattutto la filosofia greca classica, da Parmenide ed Eraclito a Platone e Aristotele, fornendo contributi decisivi alla sua interpretazione.

²⁰ Hegel [1807], 48/52.

²¹ Cfr. Hegel [1833], 230 ss./189 ss.

²² Herbart [2007]. Cfr. anche Herbart [1913], *passim*.

²³ Cfr. Natorp [1903].

Metaphysik (1879)²⁴, che influenzerà in modo decisivo Bradley (1.2.3). Per quanto riguarda gli idealisti britannici, è sufficiente ricordare che i capiscuola T. H. Green e Edward Caird si sono filosoficamente formati sotto il magistero dell'insigne platonista Benjamin Jowett (1.3.2.1), pubblicando vari scritti sulla filosofia greca; inoltre, alcuni dei loro maggiori allievi hanno pubblicato studi specifici su Platone e, in particolare, sul *Parmenide*²⁵. Infine, il *Teeteto* costituisce il modello filosofico principale della critica di Green all'empirismo di Locke e Hume (1.3.2.2), da egli paragonato – come già dal suo maestro Jowett, sulla scorta di Hegel²⁶ – al sensismo di Protagora, bersaglio polemico di Platone in quel dialogo. Queste poche informazioni possono essere sufficienti a comprendere, per adesso a un livello molto superficiale, quanto importante fosse la filosofia greca classica per i filosofi tedeschi e britannici sui quali e coi quali Bradley si è formato²⁷.

Delle teorie dei filosofi greci sono state fornite le più diverse interpretazioni nel corso di oltre due millenni: la nostra intenzione, pertanto, non può certo essere quella di stabilire la verità storica di tali teorie, né quella di analizzare e comparare fra loro le varie esegesi. Se intendiamo comunque affrontare alcune problematiche teoretiche antiche in questa sede, è solo per far emergere da esse quei concetti, argomenti e metodi che saranno ripresi, più o meno fedelmente, dai filosofi dell'Ottocento sui quali verte più da vicino la nostra indagine. Le teorie dei filosofi greci verranno quindi ricostruite, per quanto possibile, basandosi direttamente sui testi, limitando quindi al minimo il confronto con la letteratura secondaria. Di quest'ultima, quando vi sarà occasione, saranno comunque privilegiati i contributi storicamente e filosoficamente più “prossimi” a Bradley, come le *Lezioni* hegeliane o le introduzioni di Jowett alla propria traduzione integrale dei dialoghi platonici. Nella presente ricerca, a noi non interessa capire cosa abbiano “detto veramente” i filosofi antichi, ma quali delle loro problematiche abbiano influenzato Bradley, direttamente o indirettamente. Per questo motivo, l'unica letteratura secondaria funzionale ai nostri scopi, limitatamente a questo primo capitolo, è quella coeva (o precedente) al *floruit* di Bradley, non quella successiva – a meno che essa non tematizzi proprio il rapporto fra Bradley e gli altri filosofi da noi trattati.

²⁴ Cfr. Lotze [1879], § 74, 144-145.

²⁵ Cfr. ad es. Ritchie [1898], [1902]; Taylor [1897], [1926], [1934]. Sulla ricezione di Platone nell'idealismo britannico, cfr. Tyler [2018].

²⁶ Cfr. Hegel [1826] II, 118-119/186-188.

²⁷ Cfr. Mander [2011], 73-87.

1.1.1. L'OPPOSIZIONE UNO/MOLTI

Stando alla ricostruzione storico-filosofica presentata da Aristotele nel libro A della *Metafisica*, fin da Talete la filosofia greca si è configurata come un'indagine intorno ai principi (ἀρχαί) dell'esperienza, di ciò che appare (τὸ φαινόμενον) ai sensi dell'essere umano. Sul piano astratto della riflessione filosofica – o, in questo caso, proto-filosofica – sviluppata da Parmenide nel suo poema “sulla natura”, la distinzione fra il piano dell'esperienza e quello dei suoi principi ha assunto la forma di una riflessione sul rapporto fra il divenire (τὸ γίνεσθαι) e l'essere (τὸ ὄν), fra i “Molti” (τὰ πολλά), oggetto della percezione sensoriale (αἴσθησις), e l’“Uno” (τὸ ἓν), oggetto dell'intelletto (νοῦς), della comprensione intellettuale (νόησις). Nel frammento B8 DK di Parmenide, in particolare, viene condotta una vera e propria dimostrazione al fine di determinare, mediante il puro ragionamento (λόγος), quindi senza l'ausilio della percezione sensoriale, le caratteristiche (σήματα) dell'Uno, che il pensatore di Elea chiama ‘ciò che è’ (τὸ ἐόν). Esso è ingenerato (ἀγένητον), perché in caso contrario potrebbe essere stato generato solo dall'altro da sé, ossia da ciò che non è (τὸ μὴ ἐόν), ma ciò che non è *non è*, e non essendo non può nemmeno generare alcunché; per la stessa ragione, ciò che è non può neanche perire ed è perciò immortale (ἀνώλεθρον) ed eterno. Ciò che è, inoltre, è un intero (οὔλον) che tutto include, poiché se escludesse qualcosa di essente, in quanto essente ciò sarebbe ancora incluso in ciò che è, e se escludesse invece qualcosa di non essente, non escluderebbe appunto nulla. Il principio è anche continuo (συνεχής) e omogeneo (ὁμοῖον), poiché per essere diversamente dovrebbe avere al proprio interno ciò che non è, ma questo, di nuovo, non è, e non essendo non può trovarsi in ciò che è. Quest'ultimo è inoltre immobile (ἀκίνητον), ossia immutabile, perché se mutasse dovrebbe passare da uno stato a un altro, ma tali stati sono, ancora, parte di ciò che è, altrimenti non sarebbero nulla. Infine, come risulta da tutte le altre caratteristiche, ciò che è è uno (ἓν), poiché nient'altro di essente può essere all'infuori di ciò che è.

Che cosa propriamente sia τὸ ἐόν non viene esplicitato nei frammenti tràditi; le ipotesi esegetiche plausibili, d'altronde, sono molte. Ad ogni modo, quel che ci interessa di Parmenide per la nostra indagine è (i) l'impiego di un procedimento puramente logico, a priori, per stabilire le caratteristiche necessarie di ciò che è, e (ii) la contrapposizione fra Uno e Molti, realtà e apparenza, principio ed esperienza, intelletto e percezione sensoriale, verità (ἀλήθεια) e opinione (δόξα), che struttura la suddivisione interna del poema. Tale contrapposizione viene esplicitamente formulata nel frammento B2 DK, nel quale

Parmenide distingue due vie di ricerca (ὁδοὶ διζήσιός): «l'una: che è e non è possibile che non sia; [...] l'altra: che non è ed è necessario che non sia», dove la prima è la via dell'essere e della verità, la seconda del non essere e dell'ignoranza. Ciò che è è l'oggetto dell'intelletto: l'eleate, sempre nel frammento B8 *DK*, dichiara infatti che «sono la stessa cosa il comprendere intellettualmente e il fatto che l'oggetto della comprensione intellettuale sia»²⁸, e che senza ciò che è non può esservi neppure la comprensione intellettuale, nella quale ciò che è viene appunto espresso (πεφατισμένον) e quindi compreso²⁹. L'esperienza sensoriale è invece mutevole, tanto che Parmenide la descrive come commistione confusa di essere e non essere o, nella seconda parte del poema, di luce e tenebra³⁰ – cioè, fuor di metafora, come *contraddizione*.

L'argomentazione di Parmenide si fonda interamente sul principio di non contraddizione (PNC)³¹: le caratteristiche di ciò che è vengono infatti determinate in modo da evitare la contraddizione fra essere e non essere sia nel concetto di ciò che è, sia nel concetto di ciò che non è. Il puro essere e il puro nulla, nella loro absolutezza, non possono venir pensati assieme, altrimenti entrambi risulterebbero autocontraddittori. I Molti, ossia i contenuti dell'esperienza, avendo caratteristiche opposte a quelle di ciò che è – generati e mortali, parziali e discontinui, mutevoli e molteplici –, non sono ovviamente il puro nulla, ma piuttosto quella mescolanza di essere e nulla che per il pensiero è una contraddizione e che dà luogo a ciò che è finito e limitato, oggetto dei sensi. L'intelletto, secondo il ragionamento logico, stabilisce che la realtà deve avere certe caratteristiche che entrano in conflitto con la testimonianza dei sensi; a prevalere in questo conflitto è però il λόγος, e ciò segna l'atto di nascita della metafisica razionalistica, il cui obiettivo è quello di determinare a priori la natura della realtà³².

L'esperienza, in quanto oggetto dei sensi, è dunque apparente, o meglio *illusoria*; solo ciò che è, in quanto oggetto dell'intelletto perfettamente conforme al principio di non contraddizione, è reale. Questa sembra essere la morale dei celebri argomenti dell'allievo di Parmenide, Zenone di Elea, indirizzati contro il fenomeno empirico per eccellenza, ossia il movimento. Utilizzando i propri strumenti, in questo caso i concetti della geometria, il

²⁸ Per l'esegesi di questo verso (28B8 *DK*, v. 34) seguiamo Calogero [1932], 11-13, cui rimandiamo per ulteriori approfondimenti.

²⁹ Cfr. 28B8 *DK*, vv. 35-36.

³⁰ Cfr. 28B6 *DK*, vv. 4-9; 28B8 *DK*, vv. 38-41; 28B9 *DK*.

³¹ Cfr. almeno Berti [1987], 13-37.

³² Cfr. Hegel [1826] II, 51 ss./134 ss.

pensiero comprende che niente, nonostante l'apparenza, può realmente muoversi. La rappresentazione intellettuale del moto di un oggetto consiste infatti in una sequenza temporale di posizioni, ma in ogni istante di tale sequenza l'oggetto può occupare una e una sola posizione ed è quindi immobile. Come può allora esservi movimento reale se questo è la successione di molteplici immobilità?³³ Nel concetto di movimento si annida allora una contraddizione: come Hegel ha compreso, meditando proprio gli argomenti zenoniani, per potersi muovere un oggetto deve *essere e non essere* nella *stessa* posizione allo *stesso* istante³⁴. Zenone non è così folle da negare che il moto appaia ai sensi; egli nega solo che possa venir compreso razionalmente dall'intelletto; e una volta assunta la connessione necessaria fra pensiero ed essere secondo il PNC, insegnata dal maestro, a Zenone non resta che concludere che il movimento (e con esso l'esperienza tutta), essendo autocontraddittorio, *non è* – non è reale ma apparente, nel senso di illusorio.

1.1.2. DALL'OPPOSIZIONE ALLA RELAZIONE

Il problema evidenziato dalla filosofia eleatica è che l'intelletto non riesce a comprendere l'esperienza data ai sensi, finendo col distinguerla, come apparente e illusoria, da una realtà puramente intelligibile. In questo modo, però, il sapere scientifico (ἐπιστήμη), intesa come conoscenza razionale dei fenomeni empirici, diventa impossibile, come pure qualsiasi λόγος vero che abbia per oggetto l'esperienza anziché il puro essere, i Molti anziché l'Uno. Al contrario, Platone e Aristotele intendono fondare il sapere scientifico dell'esperienza, e per fare ciò devono confutare le tesi eleatiche, mantenendone al contempo l'istanza razionalistica, la sola che possa guidare e giustificare l'impresa scientifica. Si tratta dunque di mantenere il carattere incontraddittorio dell'ἀρχή senza però assolutizzarla e separarla dall'esperienza fenomenica e autocontraddittoria – cosa che, se avvenisse, ne comprometterebbe la funzione stessa di principio, dato che la relazione col principiato è costitutiva di un principio³⁵. In altri termini, si tratta di fondare la *relazione* fra l'Uno e i Molti, senza compromettere la differenza fra l'essere e il divenire, il necessario e il contingente, su cui pure la conoscenza scientifica deve basarsi.

³³ Cfr. Aristotele, *Fisica*, Z.9, 239b30 ss.

³⁴ Cfr. Hegel [1832] II, 287/491; Priest [1987], 172-181.

³⁵ Cfr. Aristotele, *Fisica*, A.2, 185a3-5.

La teoria platonica delle Idee, per come è presentata nella prima parte del *Parmenide*, viene elaborata proprio per rispondere ai problemi messi in luce dagli eleati. Per costoro un oggetto che possieda contemporaneamente attributi fra loro contraddittori non può essere reale perché viola il PNC, inteso ontologicamente come *criterio di realtà* (oltre che di verità). Platone mette in bocca a Zenone il seguente argomento in difesa del monismo parmenideo: se gli enti sono molti, allora sono simili e dissimili, poiché ogni ente è al contempo simile a se stesso e dissimile da ogni altro; tuttavia, è impossibile che gli enti siano contemporaneamente simili e dissimili, poiché ‘simile’ e ‘dissimile’ sono attributi contrari che, per il PNC, non possono appartenere allo stesso ente nello stesso tempo; ne consegue che è impossibile che gli enti siano molti³⁶. A questo argomento, il giovane Socrate risponde³⁷ che tale contraddizione può essere dissolta ponendo, per ciascuno degli attributi dell’oggetto, un’Idea in sé (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἶδος), distinta e separata dalle altre. Così facendo, infatti, la compresenza di due attributi contraddittori nella stessa cosa può essere spiegata, senza incorrere in una contraddizione, come “partecipazione” (μέθεξις) della cosa empirica a due Idee diverse. La contraddizione, semmai, si verificherebbe se le Idee stesse partecipassero l’una dell’altra; ma questa è un’eventualità che Socrate rifiuta ironicamente, dicendo a Zenone che, se costui riuscisse a dimostrargli il contrario, egli ne sarebbe davvero meravigliato (θαυμαστόν). Mediante questa teoria, dunque, Platone intende rimuovere la contraddizione dal mondo empirico, o perlomeno attenuarla, riformulandola come partecipazione del mondo empirico al mondo delle Idee. La realtà del mutamento e degli altri fenomeni empirici non è quindi negata come mera illusione, bensì subordinata alla realtà archetipica delle Idee (εἶδη), della quale l’esperienza è “immagine sensibile” (εἰδωλον). La distinzione eleatica fra realtà e apparenza non viene perciò annullata da Platone, ma reinterpretata: l’apparenza non è più illusione ma manifestazione (φαινόμενον) imperfetta di una realtà ideale e perfetta, con la quale essa deve essere in relazione per poter sussistere empiricamente.

Il *Parmenide*, com’è noto, è il dialogo più enigmatico di Platone, tanto che gli studiosi non sono d’accordo su quasi nulla che lo riguardi. Ci sembra però che vi sia un accordo di massima sul fatto che la teoria delle Idee presentata da Socrate all’inizio del dialogo corrisponda a quella *standard*, esposta da Platone in dialoghi precedenti come il *Fedone* e la *Repubblica*. Le difficoltà esegetiche cominciano quando, dopo Socrate, prende

³⁶ Cfr. Platone, *Parmenide*, 127e.

³⁷ Cfr. Platone, *Parmenide*, 128e-130a.

la parola Parmenide in persona. Questi propone una serie di obiezioni alla teoria delle Idee, volte a problematizzare la relazione di partecipazione fra le Idee e le cose empiriche. L'obiezione più significativa è quella che, tramite Aristotele (che la riproporrà nella *Metafisica*), è passata alla storia come "argomento del terzo uomo":

Quanto al grande in sé e alle altre cose grandi, se le guardi con l'anima tutte allo stesso modo, non si presenterà forse ancora un'unica cosa grande in virtù della quale tutte queste cose appaiono grandi? [...] Si presenterà allora un'altra idea di grandezza, generatasi accanto alla grandezza in sé e alle cose che di essa partecipano. E al di sopra di tutte queste ancora un'altra, in virtù della quale tutte queste saranno grandi. Così per te ciascuna delle idee non sarà più una, bensì pluralità illimitata³⁸.

L'argomento, com'è noto, è uno dei più discussi dell'intera storia della filosofia. Se un'Idea e una cosa empirica che vi partecipa possiedono entrambe – ancorché in maniera differente – il medesimo attributo esemplificato da quell'Idea, ad esempio la grandezza, allora entrambe saranno grandi in virtù di un'altra Idea di grandezza, della quale entrambe, in quanto grandi, partecipano; anche questa seconda Idea di grandezza, però, essendo essa stessa grande, dovrà partecipare di una terza Idea di grandezza; e così via, all'infinito.

Questa e le altre obiezioni di Parmenide alla teoria delle Idee, secondo alcuni interpreti coi quali concordiamo³⁹, condividono il medesimo presupposto "fisicista", in base al quale le idee vengono esse stesse concepite alla stregua di "cose", che proprio come le cose empiriche possiedono attributi, nella fattispecie l'attributo che ciascuna di esse esemplifica⁴⁰, e che si relazionano *simmetricamente* alle cose, cioè nello stesso modo in cui queste si relazionano fra loro e con le Idee. Tale presupposto è espresso da Parmenide anche nel passo del "terzo uomo": l'argomento, infatti, è valido se e solo se l'anima "guarda" sia l'Idea del grande, sia le cose grandi, «tutte allo stesso modo», considerando cioè pure le Idee come cose empiriche⁴¹. Il presupposto fisicista, evidentemente, è però del tutto anti-platonico; ciò significa che, dal punto di vista dell'autore del dialogo, le obiezioni del personaggio Parmenide non sono in grado di confutare la teoria delle Idee. È d'altronde lo stesso Parmenide, al termine del suo discorso confutatorio, a dire al giovane Socrate che chiunque non sia «disposto ad ammettere che esistono idee [...] non avrà dove

³⁸ Platone, *Parmenide*, 132a-b; trad. Ferrari [2004] (modificata).

³⁹ Cfr. ad es. Ferrari [2004] e i riferimenti bibliografici ivi menzionati.

⁴⁰ Si tratta di ciò che gli studiosi chiamano comunemente 'autopredicazione', secondo cui l'Idea della *F*-ità (es. 'umanità') è essa stessa *F* (es. 'umana'), ossia un'istanziamento di se stessa.

⁴¹ Cfr. Ferrari [2004], 78-79.

rivolgere il pensiero, perché non è disposto a concedere che esista un'idea sempre identica di ciascuno degli enti, e così facendo distruggerà completamente la capacità di pensare»⁴².

Al fine di abituare il giovane Socrate al ragionamento filosofico, cioè alla “dialettica”, che gli permetterà di risolvere le aporie della sua teoria delle Idee, nella seconda parte del dialogo⁴³ Parmenide si esibisce in una lunga analisi dialettica della relazione fra l'Uno e i Molti o Altri dall'Uno (τᾶλλα), cioè del rapporto fra un'Idea e le cose empiriche e/o fra un'Idea e le altre Idee⁴⁴, considerando ciascuno dei termini di questo rapporto sia in relazione a se stesso (πρὸς αὐτό), sia in relazione agli altri (πρὸς ἄλληλα). La conclusione dell'esercitazione (γυμνασία) dialettica di Parmenide è la seguente: «che l'uno sia o non sia, esso stesso e gli altri <dall'uno>, tanto in relazione a se stessi, quanto in relazione agli altri, sono e non sono tutte le cose e in tutti i modi, appaiono e non appaiono»⁴⁵. Si tratta evidentemente di una conclusione *autocontraddittoria* e quindi inaccettabile, della quale non vengono fornite ulteriori spiegazioni. In particolare, non è chiaro se tale conclusione, nelle intenzioni di Platone, derivi da errori di ragionamento da parte di Parmenide, o se invece il ragionamento è formalmente corretto e la conclusione dipende invece dalla scorrettezza delle sue premesse.

Tale problema esegetico, che tormenta i filosofi e i commentatori da oltre duemila anni, non potrà che essere lasciato in sospeso. Quel che ci interessa per la nostra indagine è come la conclusione del *Parmenide* sia stata interpretata da coloro che, direttamente o indirettamente, hanno influenzato Bradley. L'esegesi hegeliana, ripresa poi anche da Jowett e da altri, è molto significativa da un punto di vista speculativo e ha il pregio di connettere l'esito del *Parmenide* al contenuto dei dialoghi dialettici posteriori⁴⁶:

⁴² Platone, *Parmenide*, 135b-c; trad. cit. (modificata). Ferrari, come Cambiano [1998] e altri, traduce il sintagma δύνασις τοῦ διαλέγεσθαι, che compare anche in altri luoghi platonici, con ‘potenza della dialettica’, intendendo la specifica capacità di filosofare. In questo caso, tuttavia, il significato del sintagma, in linea col contesto argomentativo, ci sembra più ampio: Platone non si sta riferendo alla dialettica in senso stretto, cioè alla filosofia, ma al dialogare e, nella fattispecie, al pensiero discorsivo come dialogo interiore (διάνοια). Il ragionamento platonico è quindi il seguente: se le Idee sono gli oggetti dell'intelletto e del pensiero in generale, senza Idee il pensiero, privo dei propri oggetti, non può esercitarsi, viene cioè privato delle proprie capacità (δυνάμεις). Fra gli interpreti in linea con questa esegesi, Jowett ([1871] IV, 170) traduce con ‘the power of reasoning’; Cornford ([1939], 100), che è ancora più esplicito, con ‘the significance of all discourse’.

⁴³ Platone, *Parmenide*, 135c-166c.

⁴⁴ Cfr. Fronterotta [1998], 83-104.

⁴⁵ Platone, *Parmenide*, 166c.

⁴⁶ Sull'interpretazione hegeliana del *Parmenide*, cfr. Halper [2003] e i riferimenti ivi citati.

Il risultato della dialettica del *Parmenide* appare bizzarro [...]. Eppure per Platone [le idee] si mostrano dialetticamente: solo l'identità con il loro altro è autentica. [...] L'essere è non essere, ed il non essere è essere. [...] Il risultato del *Parmenide* appare negativo, cosicché esso, in quanto autentico primo, *prius*, non è qualcosa di affermativo. Solo il terzo elemento, la negazione della negazione, è qualcosa di affermativo. Il che però qui non viene espresso⁴⁷.

Il risultato positivo-speculativo della dialettica platonica, secondo Hegel, verrebbe infatti espresso in alcuni dialoghi successivi (i cosiddetti “dialoghi dialettici”), soprattutto nel *Sofista*⁴⁸:

la forma più elevata è l'identità dell'essere e del non essere. Il vero è ciò che è, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν; ma ciò che è non è senza negazione (questo è detto in polemica con eleati e sofisti): il non essere è, e ciò che è semplice, ciò che è uguale a se stesso, partecipa dell'esser altro, l'unità partecipa della molteplicità (μετέχει, μέθεξις) [...] Platone perviene alla seguente formulazione: ciò che è l'altro, τὸ ἕτερον, è anche il medesimo (ταυτόν); oppure, ciò che è identico con sé, il medesimo [...], è anche l'altro, ed invero sotto un unico e medesimo riguardo [...]: essi sono identici dal medesimo punto di vista. Ecco la principale caratteristica della peculiare dialettica di Platone⁴⁹.

Dall'esegesi hegeliana, dunque, traspare che nel *Parmenide* Platone voglia comunicare al lettore, in maniera assai sottile, come *non* si debbano concepire le Idee e la loro relazione con le cose empiriche: le Idee *non* sono esse stesse cose, la loro relazione reciproca *non* è impossibile né contraddittoria proprio perché esse non sono cose, e la loro relazione con le cose, necessaria affinché il mondo empirico non sia autocontraddittorio, *non* è simmetrica. Le difficoltà esposte nel *Parmenide* non possono allora essere superate finché le Idee si concepiscono (i) come isolate le une dalle altre, cioè come entità immutabili alla maniera dell'essere parmenideo, e (ii) come assolutamente separate (χωριστά) dal mondo empirico⁵⁰. L'esito del dialogo consiste allora proprio in ciò che Socrate, rivolgendosi a Zenone, considerava ironicamente “meraviglioso”, ossia che le Idee, per poter svolgere la loro funzione scientifico-fondativa del mondo empirico, devono poter entrare in relazione l'una con l'altra, in accordo con la teoria della comunanza dei

⁴⁷ Hegel [1826] III, 35-36/267.

⁴⁸ Cfr. Hegel [1833], 230/189: «L'Idea astrattamente speculativa, nel suo concetto puro, innanzitutto nel *Sofista* [...]. Nel *Parmenide* manca la congiunzione degli Opposti in Unità e l'enunciazione di questa Unità; [...] nel *Sofista* Platone enuncia anche questa Unità».

⁴⁹ Hegel [1826] III, 28/262. Cfr. anche Hegel [1833], 230-231/191.

⁵⁰ Cfr. Jowett [1871] IV, 123-124.

generi (κοινωνία τῶν γενῶν) elaborata nel *Sofista*⁵¹. Per il Socrate del *Parmenide*, come abbiamo visto, una tale κοινωνία finirebbe per introdurre la contraddizione anche nella realtà ideale, facendo così venir meno la ragione stessa per la quale si pongono Idee in sé, separate dalle cose empiriche. Tuttavia, questa valutazione negativa della κοινωνία è dovuta a una concezione ancora fisicista – e parmenidea – delle Idee, della quale anche il giovane Socrate è vittima e in base alla quale, per poter essere incontraddittorie, le Idee non possono che essere *assolute*, separate cioè l’una dall’altra e tutte quante dal mondo empirico, come l’essere puramente intelligibile di Parmenide.

Secondo Hegel è proprio questa concezione assolutistica, quasi eleatica delle Idee a essere superata da Platone nel *Sofista*⁵². Bisogna tuttavia notare come – a differenza di Hegel, che nella *Scienza della logica* sostiene che «[t]utte le cose sono in se stesse contraddittorie»⁵³ – in questo dialogo Platone non sostenga mai che *tutte* le Idee partecipino di *tutte* le altre, ma che solo alcune, i cosiddetti “generi sommi” (essere, identità, differenza, quiete, movimento), sono partecipate l’una dall’altra e da tutte le altre⁵⁴. Ogni Idea, infatti, essendo esistente, partecipa dell’Idea dell’essere; essendo identica a sé, partecipa dell’Idea di identità; essendo diversa dalle altre, partecipa dell’Idea di differenza; rimanendo se stessa, partecipa dell’Idea di quiete; essendo conosciuta dall’anima e partecipata dalle cose empiriche, partecipa dell’Idea di movimento⁵⁵. Ma per Platone è certo impossibile, oltre che immotivato, che l’Idea di uomo, ad esempio, partecipi dell’Idea di cavallo o dell’Idea di bianchezza: nel caso di un uomo bianco è infatti l’ente empirico a partecipare contemporaneamente dell’Idea di uomo e dell’Idea di bianchezza, senza che queste due Idee debbano (contraddittoriamente) partecipare l’una dell’altra. In tal senso, la teoria platonica della comunanza dei generi sommi costituisce una mediazione fra un’esigenza “parmenidea” secondo cui, per poter salvare l’esperienza dalla contraddizione, deve esistere una realtà immutabile, assoluta e perciò

⁵¹ Cfr. Platone, *Sofista*, 254b ss.; Fronterotta [2001], 456-459.

⁵² Cfr. Hegel [1833], 231-232/193, che cita da Platone, *Sofista*, 246a-249b.

⁵³ Hegel [1832] II, 286/490.

⁵⁴ Cfr. Platone, *Sofista*, 251d-252e; trad. Fronterotta [2007]: «Forse non dovremo congiungere né l’essere al movimento e alla quiete né niente altro a nessun’altra cosa, e porremo nei nostri discorsi che essi rimangono non misti e che è impossibile che partecipino reciprocamente? Oppure dovremo ricondurre tutte le cose a una sola e la stessa, perché capaci di comunicare reciprocamente? Oppure alcune sì e altre no? [...] Resta allora soltanto la terza opzione. [...] Perché è certo che una di queste opzioni è necessaria: che possano mescolarsi o tutte le cose o nessuna oppure alcune sì e altre no. [...] E certo le prime due si sono rivelate impossibili. [...] Chiunque voglia rispondere correttamente, quindi, dovrà assumere l’ultima delle tre».

⁵⁵ Le Idee di quiete e di movimento sono qui da intendersi in senso metaforico; cfr. Fronterotta [2007], 384n200.

incontraddittoria, e un'esigenza "eraclitea" secondo cui, per poter fondare ontologicamente l'esperienza, il divenire delle cose empiriche, tutte le Idee devono essere reciprocamente in relazione e, quindi, esse stesse in mutamento⁵⁶. Se la comunanza dei generi sommi non introduce il divenire e la contraddizione nel mondo ideale, è perché, (i) dal punto di vista quantitativo, solo alcune Idee sono in relazione fra loro, e, soprattutto, (ii) dal punto di vista qualitativo, la relazione fra i generi sommi non è da intendersi in senso fisicista, come insegna il *Parmenide*, ma come una relazione puramente intelligibile, tale cioè da non compromettere l'incontraddittorietà di ciascuna Idea⁵⁷. Questo modo di intendere la relazione per evitare la contraddizione viene ripreso anche da Green, che ha lo stesso problema di Platone (1.3.2.2).

Abbiamo dunque mostrato che, per poter fondare la (possibilità della) conoscenza scientifica come comprensione razionale dell'esperienza, Platone deve connettere la dottrina parmenidea dell'immutabilità dell'essere e della verità col mondo empirico, al contrario mutevole e soggetto alla contraddizione. Per fare ciò, come indirettamente suggerisce la seconda parte del *Parmenide*, le Idee devono risultare non soltanto *non del tutto separate* dalle cose empiriche, ma anche *non del tutto isolate* le une dalle altre. Se le Idee fossero infatti del tutto separate dal mondo empirico, come potrebbe realizzarsi la comprensione scientifica di quest'ultimo? Se invece il comportamento delle Idee fosse del tutto assimilabile a quello delle cose empiriche, che si trovano in perenne mutamento, la conoscenza scientifica non potrebbe nemmeno costituirsi, se è vero che comprendere e spiegare razionalmente l'esperienza significa ricondurre il mutamento empirico a cause immutabili, l'apparenza sensibile a una realtà intelligibile, la contingenza del caso particolare alla necessità della legge universale – in breve: i Molti all'Uno. Prima ancora che alla scienza, le Idee sono necessarie innanzitutto al pensiero discorsivo, come sostiene Parmenide nel dialogo omonimo, poiché esse sono i referenti oggettivi dei termini universali (ὀνόματα) del λόγος, i quali assicurano la possibilità della comprensione intersoggettiva nel dialogo.

Uno dei presupposti ontologici della conoscenza scientifica, quindi, è che le Idee non siano assolutamente separate dal mondo empirico ma entrino in una qualche relazione con esso. Tuttavia, per poter essere a loro volta oggetto della conoscenza scientifica, affinché vi sia cioè una *teoria* delle Idee, un λόγος vero su di esse, queste devono anche poter

⁵⁶ Cfr. Platone, *Sofista*, 251e-252e.

⁵⁷ Cfr. Fronterotta [2007], 432n232.

partecipare di altre Idee. Il λόγος è infatti una connessione (συμπλοκή) di termini che, quando è vera, riproduce discorsivamente la connessione oggettiva tra i referenti di quei termini⁵⁸; la possibilità di un λόγος scientifico sulle Idee dipende perciò dalla possibilità di una connessione oggettiva fra le Idee, di relazioni fra esse⁵⁹. E la connessione fra le Idee, come Platone mostra nel *Sofista*, non può che fondarsi su altre Idee, i generi sommi (μάλιστα γενή), fondative rispetto a tutte le altre poiché dotate di uno statuto tale da permettere alle altre Idee di relazionarsi reciprocamente, rendendo così possibile la conoscenza scientifica delle Idee, la “scienza dialettica” (διαλεκτική ἐπιστήμη)⁶⁰. Bisogna allora distinguere, in Platone, due livelli di riflessione filosofica: (i) un livello ontologico, nel quale le Idee, in quanto cause immutabili dell’apparenza mutevole, fondano la possibilità della conoscenza scientifica del mondo empirico, ossia di λόγοι veri (o verosimili⁶¹) su ciò che appare autocontraddittorio; e (ii) un livello epistemologico, nel quale alcune Idee, i generi sommi, fondano la possibilità della conoscenza scientifica del mondo ideale, cioè di un λόγος di secondo grado o “riflessivo”, una “scienza della scienza”⁶².

La filosofia aristotelica entra nella nostra indagine soltanto nella misura in cui costituisce un perfezionamento della filosofia platonica quanto al superamento delle aporie eleatiche su un piano che, in Aristotele, è primariamente logico. La posizione, da parte dello Stagirita, di forme (εἶδη) immanenti alle cose empiriche, cioè alle sostanze prime (πρῶται οὐσίαι), e la conseguente distinzione tra forma e materia (ὕλη) all’interno della sostanza concreta (σύνολον), è un modo per superare le difficoltà platoniche relative alla μέθεξις, mantenendo al contempo intatta l’esigenza scientifica di fondo, cioè la relazione fra l’Uno e i Molti, l’essere e il divenire, realtà intelligibile e apparenza sensibile,

⁵⁸ Cfr. Platone, *Sofista*, 261c ss.

⁵⁹ Cfr. Platone, *Sofista*, 252b: «Ma anche quanti ora ricompongono tutte le cose, ora invece le dividono, sia che le ricompongano in un’unità e dall’unità poi le dividano all’infinito, sia che le dividano in una quantità limitata di elementi e da questi poi le ricompongano, indipendentemente dal fatto che stabiliscano che ciò avviene a dasi alterne o sempre, costoro, in tutti questi casi, *non direbbero nulla di sensato, se non vi fosse alcuna mescolanza*» (trad. cit., corsivo aggiunto). Cfr. anche Fronterotta [2007], 404n214.

⁶⁰ Cfr. Platone, *Sofista*, 253b-e.

⁶¹ Cfr. Platone, *Timeo*, 29d, *passim*.

⁶² Questa caratterizzazione della filosofia come “scienza delle scienze” presenta notevoli somiglianze con la concezione hegeliana, com’è stato notato, ad esempio, da uno dei primi idealisti britannici, James Hutchison Stirling ([1865a], LIX). Per un approfondimento, cfr. Hösle [1984], 310 ss.

universale e particolare, necessità e contingenza – dicotomie che in Aristotele diventano aspetti interni a un unico genere di essere, appunto l'essere sostanziale (οὐσία)⁶³.

1.1.3. LE APORIE DELLA RELAZIONE

Il problema che in Platone accomuna la problematica ontologica e quella epistemologica, il problema nelle quali esse sfociano, è il problema della predicazione, cioè del fondamento della connessione *logica* fra i diversi termini di un enunciato o giudizio (λόγος). Tale problema viene così presentato da Platone in un celebre passo del *Sofista*:

Certamente noi chiamiamo un uomo denominandolo in molti modi, riferendo a esso colori, figure, grandezze, vizi e virtù; con tutte queste e moltissime altre denominazioni, non affermiamo soltanto che è uomo, ma anche che è buono e infinite altre cose; e secondo lo stesso ragionamento, ci comportiamo ugualmente con tutto il resto, ponendo per ogni cosa che è una, ma dicendola poi molteplice e chiamandola con molti nomi. [...] chiunque avrà buon gioco a replicare subito che è impossibile che i molti siano uno e l'uno molti, e [...] a non lasciar dire 'l'uomo buono', ma soltanto 'il buono buono' oppure 'l'uomo uomo'⁶⁴.

Sebbene Platone formuli qui il problema nei termini “arcaici” della *denominazione* di una cosa con *molti* nomi, non si tratta altro che del problema della predicazione, cioè dell'attribuzione di molti predicati, fra loro diversi, a uno stesso soggetto, a sua volta diverso da ciascuno dei suoi predicati⁶⁵. Tale problema, come vedremo, viene tematizzato in termini ontologici anche da Herbart (1.2.2.2). Il problema della predicazione, variante logica di ciò che viene comunemente chiamato “problema dell'Uno e dei Molti”⁶⁶, è implicitamente presente nell'argomento zenoniano del *Parmenide*, in quanto ne costituisce il *framework* logico generale⁶⁷: (i) se ogni ente è contemporaneamente simile (a se stesso)

⁶³ Cfr. de Rijk [2002] II, 398 ss.

⁶⁴ Platone, *Sofista*, 251a-c; trad. cit. (modificata).

⁶⁵ de Rijk ([1986], 113-114; [2002], *passim*) ha difeso con argomenti convincenti la tesi esegetica secondo cui Platone e Aristotele concepivano il rapporto predicativo in termini non ancora logico-sintattici ma semantico-onomastici, cioè appunto come attribuzione di un nome a una cosa. In effetti, se de Rijk si sbagliasse, sarebbe difficile spiegare come mai Aristotele dedichi il primo capitolo delle *Categorie* all'analisi dei diversi rapporti possibili fra nome e cosa (omonimia, sinonimia, paronimia), per poi passare, nel secondo capitolo, all'analisi dei diversi rapporti predicativi fra soggetto e predicato. Abbiamo studiato approfonditamente questi problemi, in riferimento alla filosofia aristotelica, in Cavalli [2018].

⁶⁶ Questo problema viene discusso anche nella metafisica analitica contemporanea; cfr. ad es. Unger [1980], Lewis [1993].

⁶⁷ Cfr. Turnbull [1985].

e dissimile (dagli altri), e (ii) se ‘simile’ e ‘dissimile’ sono predicati contraddittori che non possono co-appartenere al medesimo soggetto, allora, per evitare la contraddizione, (iii) gli enti non possono essere molti: solo se esiste un unico ente, infatti, sarà possibile eliminare il predicato ‘dissimile’ (venendo a mancare i dissimili), e con esso la contraddizione stessa. Ma questo argomento, per i seguaci dell’eleatismo, si può di fatto estendere a qualsiasi rapporto predicativo, (i) fintanto che i predicati presi in considerazione sono diversi l’uno dall’altro e, soprattutto, (ii) fintanto che il rapporto predicativo viene inteso come identità⁶⁸. Richiamando gli esempi del *Sofista*, si considerino i predicati ‘uomo’ e ‘bianco’, fra loro diversi e attribuiti al medesimo soggetto, ‘Socrate’: i giudizi ‘Socrate è uomo’ e ‘Socrate è bianco’ sono contraddittori solo se i predicati ‘uomo’ e ‘bianco’, nei rispettivi giudizi, vengono appunto identificati con ‘Socrate’, risultando fra loro incompatibili.

Per evitare tale contraddizione sono possibili soltanto due vie: (i) considerare come incontraddittori e suscettibili di verità i soli giudizi di identità, rendendo di fatto impossibile qualunque λόγος diverso dalla tautologia, oppure (ii) concepire il rapporto predicativo come diverso dalla mera identità. Filosofi come Antistene, secondo la tradizione, si sarebbero fatti portavoce della prima via, sostenendo una teoria del λόγος di ascendenza eleatica⁶⁹; ma questa teoria, riducendo il λόγος vero alla tautologia, elimina alla base la possibilità del λόγος scientifico, del λόγος cioè che, riconducendo i Molti all’Uno, il contingente al necessario, il caso particolare alla legge universale, si compone di termini diversi. Platone e Aristotele avrebbero quindi optato per la seconda via, reinterpretando l’unità del giudizio, dovuta alla connessione logica fra soggetto e predicato, come altra dalla mera identità⁷⁰. I due massimi filosofi dell’antichità non negano dunque che il giudizio esprima l’unità di una molteplicità, bensì che tale unità sia una mera identità. Platone risolve l’aporia della predicazione ricorrendo alla metafora della

⁶⁸ Cfr. Aristotele, *Fisica*, A.2, 185b25 ss.

⁶⁹ Proprio ad Antistene, secondo Cornford ([1935], 254), de Rijk ([1986], 115-122) e altri, si riferisce Platone nel passo del *Sofista* citato in precedenza. Cfr. anche Aristotele, *Metafisica*, Δ.29, 1024b32-34; de Rijk [2002] II, 126 ss. *Contra*, cfr. Brancacci [2023].

⁷⁰ Molti interpreti novecenteschi di tradizione analitica ritengono che Platone e Aristotele siano stati i primi a distinguere i vari usi (completo o incompleto) e/o significati del verbo ‘essere’. Ma queste sono distinzioni fondate sulla logica elaborata da Frege e poi da Russell, raramente tematizzate da filosofi anteriori. Ad esempio, è verosimile che per Aristotele la copula ‘è’ significasse sempre l’unità o identità dei due termini del giudizio, e che quindi la distinzione fra i diversi rapporti predicativi non ricadesse sulla semantica del verbo ‘essere’ ma su quella della nozione di unità o identità; cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ.6, 1015b16 ss.; Δ.9, 1017b27 ss. L’unica distinzione riguardante il verbo ‘essere’ che lo Stagirita sembra tematizzare è quella sintattica fra ‘essere’ καθ’ αὐτό (es. ‘Omero è’ = ‘Omero esiste’) ed ‘essere’ κατὰ συμβεβηκός (es. ‘Omero è poeta’); cfr. Aristotele, *De Interpretatione*, 10, 21a25 ss.

partecipazione: che Socrate sia contemporaneamente uomo e bianco non è una contraddizione, se la predicazione viene concepita come partecipazione dell'individuo empirico Socrate alle Idee universali di uomo e di bianchezza, e se la partecipazione non è appunto una mera identificazione – acquisizione critica del *Parmenide*, che insiste sull'asimmetricità della relazione fra Idee e cose empiriche. Dal punto di vista logico-linguistico, la partecipazione si configura come attribuzione del nome dell'Idea alla cosa empirica che vi partecipa, secondo un *dictum* tipico in Platone⁷¹. Aristotele non fa che approfondire la soluzione platonica, rendendola tecnicamente più precisa: la predicazione “per sé” (καθ' αὐτό) comporta l'attribuzione (“sinonimica”) del nome ‘P’, proprio dell'attributo *P*, a una sostanza la cui essenza è *P* o rientra nella stessa categoria ontologica di *P*; la predicazione “per accidente” (κατὰ συμβεβηκός) comporta invece l'attribuzione (“paronimica”) del nome ‘P’, proprio dell'attributo *P*, a una sostanza la cui essenza rientra in una categoria ontologica diversa da quella in cui rientra *P*⁷².

Senza poter entrare nel merito, abbiamo visto come sia Platone sia Aristotele cerchino di connettere l'ideale scientifico degli eleati – la via della verità di Parmenide – all'esperienza, che dal punto di vista di quell'ideale razionalistico è autocontraddittoria in quanto mutevole e diveniente. Si tratta quindi di sciogliere questa contraddizione, reinterpretandola in maniera opportuna. La strategia platonico-aristotelica consiste nell'intendere la relazione Uno-Molti, realtà-apparenza, intelligibile-sensibile, all'insegna non dell'identità assoluta, né della diversità assoluta (come invece fa Parmenide), ma di una *mediazione* di entrambe. Ora, al fine di concettualizzare tale relazione per assecondare le proprie esigenze teoriche, Platone e Aristotele devono introdurre alcune differenziazioni e “asimmetrie” sottili ma decisive. Nel caso di Platone, si tratta di concepire la relazione di μέθεξις come relazione *non simmetrica*: la cosa empirica partecipa dell'Idea, ma non viceversa, proprio perché l'Idea, in accordo con quanto viene suggerito nel *Parmenide*, non è essa stessa una cosa. Nel caso di Aristotele, gli attributi contingenti possono predicarsi di una sostanza, cioè denominarla κατὰ συμβεβηκός, pur possedendo un'essenza diversa da quella della sostanza, proprio perché ad essere attribuito alla sostanza non è l'attributo in quanto tale, nella sua essenza – il che sarebbe appunto una contraddizione – ma soltanto il suo nome. Queste teorie della predicazione intendono insomma preservare l'unità del molteplice, la relazione fra realtà e apparenza, mondo ideale e mondo empirico, senza però

⁷¹ Cfr. ad es. Platone, *Parmenide*, 130e-131a; *Repubblica*, 596b; Aristotele, *Metafisica*, A.6, 987b7-9.

⁷² Cfr. Cavalli [2018], anche per i riferimenti ai testi aristotelici.

trasformare tale unità in identità: in un certo senso, la cosa è l'Idea, e gli attributi della sostanza *sono* la sostanza; ma in un altro senso, l'Idea *non è* la cosa, e la sostanza *non è* i suoi attributi. L'impresa teoretica di Platone e Aristotele, nella misura in cui ci interessa per la nostra indagine, consiste allora nell'elaborazione di schemi concettuali che permettano di pensare la relazione Uno-Molti, quindi l'unità del molteplice, senza ridurla a identità, evitando al contempo il rischio eleatico dell'assoluta separazione di Uno e Molti, realtà e apparenza, che conduce alla degradazione dell'apparenza empirica a illusione, parvenza.

Le difficoltà in cui si imbattono Platone e Aristotele, tuttavia, sono tali da compromettere la riuscita del loro tentativo di fondazione dell'ἐπιστήμη come comprensione razionale dell'esperienza. In Platone, ad esempio, rimane il problema di come intendere la partecipazione. Al di là delle aporie sollevate nel *Parmenide*, superabili – almeno nelle intenzioni dell'autore – in un *framework* non fisicista, rimane il fatto che le Idee, in quanto modelli del mondo empirico⁷³, devono essere in parte identiche e in parte diverse dalle cose empiriche; ma come possono convivere, all'interno di ciascuna Idea, la “parte” che è identica e la “parte” che è diversa dalle cose empiriche⁷⁴? Come possono questi due aspetti, fra loro diversi, unirsi nella perfetta unità dell'Idea? In accordo con quanto abbiamo sostenuto finora, non sorprende che la medesima aporia si ritrovi in Aristotele. Lo Stagirita distingue forma e materia, attributi necessari (o essenziali) e contingenti (o accidentali) della sostanza, che viene pensata come loro unità (σύνολον); ma come possono tutti questi attributi, diversi fra loro non solo nella qualità ma anche nello statuto ontologico, convivere tanto armoniosamente da costituire l'intero della sostanza? La compresenza di attributi essenziali e accidentali nella sostanza è, secondo Aristotele, resa possibile dalla distinzione di molteplici rispetti, le categorie ontologiche, che rendono non contraddittoria tale convivenza. Così facendo, però, il problema viene semplicemente spostato altrove: come possono infatti i diversi rispetti convivere nella medesima sostanza? Come possono le *diverse* categorie riferirsi tutte quante allo *stesso* essere, ossia alla sostanza? Come può cioè l'essere “dirsi in molti modi” (πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν), tanti quante sono le categorie⁷⁵, senza annullarsi in mera omonimia o equivocità? Aristotele è consapevole del problema e per risolverlo elabora la teoria della paronimia o “relazione a

⁷³ Platone non ha mai ritrattato questo modo di intendere le Idee, come risulta dal suo ultimo dialogo speculativo, il *Timeo*.

⁷⁴ Non si tratta, ovviamente, di parti in senso empirico, essendo le Idee diverse dalle cose, ma di parti metaforiche, “aspetti” o “rispetti”.

⁷⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ.7, 1017a22-27.

uno” (πρὸς ἓν) come via mediana fra sinonimia e omonimia⁷⁶; ma più che una soluzione, questa teoria è una formulazione più chiara del problema, che rimane irrisolto⁷⁷.

Introdurre nuove distinzioni aiuta dunque a chiarire concettualmente il problema, ma di per sé non può risolverlo, poiché la stessa aporia si ripropone ad ogni livello successivo di analisi. Le distinzioni, infatti, devono – prima o poi – essere ricondotte a unità, e ciò significa che nell’analisi non può mai essere trovata la soluzione al problema della sintesi. Tenere presente tutto ciò è di fondamentale importanza per la nostra indagine, perché è esattamente quanto Bradley contesta a Herbart (e poi a Russell).

1.1.4. ARGOMENTI RIFLESSIVI

La filosofia teoretica di Platone e Aristotele, come abbiamo visto, prende le mosse dal razionalismo di Parmenide, e cerca, attraverso le opportune mediazioni concettuali, di renderlo funzionale alla conoscenza scientifica del mondo empirico, superando la rigida separazione eleatica fra Uno e Molti, realtà e apparenza. I due massimi filosofi dell’antichità hanno inoltre dovuto difendere il razionalismo della prima via di Parmenide dagli attacchi dei sofisti, in particolare di Protagora e Gorgia. Il razionalismo metafisico, cioè l’idea secondo cui è possibile determinare a priori, mediante il puro ragionamento, la struttura essenziale della realtà, presuppone infatti che l’intelletto umano abbia accesso all’oggettività del reale – un’idea messa in crisi durante il V secolo a.C.

Per giustificare e valorizzare al meglio i propri insegnamenti nell’arte della persuasione, i sofisti hanno sviluppato una riflessione teorica intorno alla conoscenza e al linguaggio, problematizzando l’ingenuo realismo epistemologico e semantico degli eleati. Infatti, se la verità fosse oggettiva, conoscibile ed esprimibile in quanto tale, il potere della retorica risulterebbe assai limitato e del tutto subordinato alla conoscenza e alla comunicazione della verità; al contrario, se non fosse possibile conoscere o anche solo esprimere verità oggettive, la retorica sarebbe la τέχνη più importante, di cui sarebbe impossibile fare a meno, poiché la conoscenza si ridurrebbe a mera opinione o credenza (δόξα), cioè appunto alla mera *persuasione soggettiva*. E il potere persuasivo della parola, come Gorgia lascia intendere nell’*Encomio di Elena*, è direttamente proporzionale

⁷⁶ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Γ.2, 1003a33 ss.

⁷⁷ Cfr. Berti [2005], in cui viene presentata l’istruttiva discussione epistolare fra Enrico Berti, difensore della posizione aristotelica, ed Emanuele Severino, suo critico.

all'ignoranza umana, alla mancanza di un fondamento oggettivo per le credenze soggettive⁷⁸.

Alla prima via di Parmenide, secondo la quale l'intelletto e il suo oggetto si implicano a vicenda necessariamente, Gorgia contrappone in maniera speculare le tre tesi del suo scritto *Su ciò che non è*: (i) ciò che è *non è*; (ii) se anche fosse, sarebbe *impensabile*; (iii) se anche fosse pensabile, sarebbe *incomunicabile* agli altri⁷⁹. Le tesi che ci interessano sono le ultime due, che tematizzano appunto la problematica epistemologica e linguistica. Ciò che è non può essere pensato, perché quel che propriamente si pensa è sempre una rappresentazione o "immagine" mentale, e per questo motivo – contrariamente alla seconda via di Parmenide, secondo cui è impossibile pensare ciò che non è⁸⁰ – è possibile pensare anche oggetti inesistenti. Da tali premesse Gorgia conclude (sofisticamente) che, se ciò *che non è* è *pensabile*, allora ciò *che è* è *impensabile*⁸¹. Ciò che è, se anche fosse pensabile, sarebbe tuttavia incomunicabile agli altri: è questa la tesi che interessa davvero a Gorgia, che infatti per essa – diversamente che per le altre due – non contempla alcun controfattuale. Quel che noi propriamente comunichiamo agli altri è sempre parola, λόγος, mai la cosa stessa, né tantomeno la sua rappresentazione soggettiva: la parola è infatti diversa sia dalla cosa, sia dalla sua immagine mentale, la quale, essendo privata, non può essere comunicata in quanto tale ad altri soggetti – se non mediante la parola, che però, appunto, è tutt'altro⁸².

Alla base del nichilismo semantico di Gorgia, volutamente paradossale, vi è dunque un'epistemologia sensistica e soggettivistica, comune a tutta la sofistica e compiutamente teorizzata da Protagora, che tra i sofisti è quello più rilevante sul piano strettamente

⁷⁸ Cfr. 82B11 DK, 59-114.

⁷⁹ Il contenuto dello scritto gorgiano è stato tramandato dallo sconosciuto autore peripatetico di una dossografia su Melisso, Senofane e Gorgia, nonché da Sesto Empirico, che lo discute nel libro VII del monumentale trattato *Contro i sapienti* (II secolo d.C.). Le ricostruzioni dei due testimoni differiscono in vari punti, anche sostanziali; in questa sede, prenderemo in considerazione la sola testimonianza di Sesto (= 82B3 DK), che è filosoficamente più ricca e storicamente più fortunata, almeno fino all'edizione Bekker delle opere di Aristotele (1831-1836), cioè almeno fino alla morte di Hegel. Quest'ultimo, comunque, conosceva di prima mano anche la dossografia dello Pseudo-Aristotele; cfr. ad es. Hegel [1826] II, 57/138, 126/192.

⁸⁰ Cfr. 28B2 DK, vv. 7-8; 28B6 DK, vv. 1-2; 28B7 DK, v. 1.

⁸¹ Cfr. 82B3 DK, 90-126. La conclusione logicamente corretta sarebbe ovviamente che ciò che è pensabile include sia ciò che è, sia ciò che non è.

⁸² Cfr. 82B3 DK, 127-158. Qui Gorgia evita accuratamente di distinguere il significante dal significato, tacendo della funzione semantica della parola: un segno in quanto tale sta sempre per qualcos'altro, mai per se stesso. Tuttavia, anche se ciò che comunichiamo agli altri sono propriamente i significati delle parole, a favore di Gorgia rimane il fatto che i significati possono essere comunicati soltanto con la mediazione dei significanti, non per se stessi, immediatamente.

filosofico – tanto che le sue teorie sono state discusse in maniera molto articolata da Platone nel *Protagora* e nel *Teeteto*, oltre che da Aristotele nel libro Γ della *Metafisica*⁸³. Secondo Jowett, il cui parere è stato poi ripreso da Green (1.3.2.1) e dallo stesso Bradley (2.1.1), il sensismo di Protagora è l'*analogon* antico del moderno empirismo britannico, e la reazione platonico-aristotelica ad esso è analoga a quella di Kant e Hegel contro Hume⁸⁴. In entrambi i casi, il sensismo si combina col soggettivismo e sfocia nel relativismo, osteggiato – in modo diversi – tanto da Platone e Aristotele, quanto da Kant e Hegel. Studiare come i due massimi filosofi antichi abbiano confutato il sensismo protagoreo è perciò fondamentale per comprendere sia la confutazione dell'empirismo britannico elaborata da Green, sia la riflessione di Bradley sulle medesime tematiche (oltre che sullo statuto epistemologico della metafisica in generale).

Nel *Teeteto*, Platone connette l'epistemologia sensistica di Protagora all'ontologia “mobilitica” di Eraclito, nel contesto più ampio di una discussione sulla natura della conoscenza (ἐπιστήμη), i cui protagonisti principali sono Socrate e il giovane matematico Teeteto; tale connessione, come vedremo, è funzionale alla confutazione del sensismo. Alla domanda socratica su «cosa mai sia la conoscenza», la prima risposta del giovane è quella tipicamente sensistica ed empiristica: «mi sembra che la conoscenza altro non sia che percezione sensoriale [αἴσθησις]»⁸⁵. Socrate invoca subito Protagora in qualità di sostenitore della medesima dottrina. Il celebre *dictum* protagoreo dell'*homo mensura*, infatti, presuppone un'epistemologia sensistica e soggettivistica, secondo cui ciò che è, la realtà, si riduce non solo a ciò che appare in generale, all'esperienza, ma, più precisamente, a ciò che appare *a me*, a ciò che percepisco coi *miei* sensi, all'esperienza soggettiva⁸⁶. Socrate rivela quindi il presupposto ontologico del sensismo di Protagora:

nessuna cosa è una in sé e per sé, né potresti attribuirle a ragione una qualsiasi qualità, ma se la dici “grande”, subito apparirà anche piccola, se “pesante”, apparirà leggera, e così via in tutti quanti i casi, perché nessuna cosa è una, determinata o qualificata.

⁸³ Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel ([1826] II, 110-127/180-193), Protagora è, tra i sofisti, il più discusso. Cfr. anche Berti [1987], 39-66.

⁸⁴ Cfr. ad es. Jowett [1871] IV, 256-258, 268-269. La figura di Protagora è stata assai discussa nell'Ottocento britannico, a partire dall'opera monumentale di G. Grote [1865], che ne ha fornito una caratterizzazione filosofica positiva alla quale si sono opposti i primi idealisti britannici. Per una ricostruzione parziale di questo dibattito (in chiave soprattutto filosofico-politica), cfr. Giorgini [2009]. Il pragmatismo umanistico di F. C. S. Schiller, uno dei maggiori critici di Bradley, ha esplicitamente accolto l'influenza protagorea; cfr. ad es. Schiller [1907], 22-70.

⁸⁵ Platone, *Teeteto*, 151d-e; trad. Trabattoni – Capra [2018] (modificata).

⁸⁶ Cfr. Platone, *Teeteto*, 151e-152c. Cfr. anche Aristotele, *Metafisica*, K.6, 1062b11-12.

Dallo spostamento, dal moto e dalla mescolanza delle cose fra loro si generano tutte le cose che noi, parlando scorrettamente, diciamo che “sono”. Nulla “è” mai, infatti, ma sempre “diviene”. Tranne Parmenide, su questo punto lasciamo pure che convergano tutti i sapienti: Protagora, Eraclito [...] ⁸⁷.

La realtà, l’essere, si riduce quindi all’insieme delle qualità sensibili percepite dai singoli soggetti senzienti; ma tali qualità, così come i soggetti, sono esse stesse il prodotto di un movimento continuo, ossia dell’interazione reciproca di un elemento attivo, “oggettivo”, e di un elemento passivo, “soggettivo” ⁸⁸.

Già in questa prima parte del dialogo emerge più volte, benché ancora sommessamente, la strategia argomentativa che Socrate metterà in atto per confutare il sensismo di Protagora: egli non intende confutare nel merito le dottrine ontologiche ed epistemologiche del sofista di Abdera, al livello cioè del loro contenuto; la sua confutazione si articola piuttosto su un livello ulteriore, riflessivo, riguardante le condizioni di possibilità della pensabilità e dell’enunciabilità del contenuto di tali dottrine. In altri termini, Platone non si chiede semplicemente se le dottrine di Protagora (ed Eraclito) siano vere o false; egli si chiede anche – e soprattutto – se il contenuto di questi λόγοι sia compatibile coi presupposti (ontologici, semantici, pragmatici) della sua comprensibilità razionale e della sua formulabilità linguistica.

Questo genere di riflessione meta-filosofica emerge già tra le righe del passo citato in precedenza: se il mobilismo è vero, allora il comune parlare di essere e non essere, di cose che sono o non sono, diventa scorretto. Ciò viene radicalizzato in seguito:

«[...] Tutto si muove e scorre, dite, non è così? [...] Ma [...] quel che scorre non rimane bianco nel suo scorrere, ma si trasforma. Quindi di questa stessa cosa, la bianchezza, si dà scorrimento e trasformazione in un altro colore: altrimenti cadrà prigioniera della stasi. E allora sarà mai possibile nominare il colore di qualcosa senza parlare in modo scorretto?». «E quale stratagemma potrebbe esserci, Socrate? E lo

⁸⁷ Platone, *Teeteto*, 152e; trad. cit. (modificata). Capra traduce le occorrenze di εἶναι con ‘esistere’, ma in questo modo la contrapposizione di essere (= Parmenide) e divenire (= Eraclito e Protagora) non viene sufficientemente evidenziata: anche ciò che diviene, infatti, esiste, sebbene propriamente non “sia”, nel senso che Platone dà qui al verbo ‘essere’, richiamando τὸ εἶναι di Parmenide. Inoltre, Capra traduce le occorrenze del verbo προσαγορεύειν (equivalente dell’aristotelico κατηγορεῖν) con vari termini che rientrano nel campo semantico dell’enunciazione predicativa, ma, come abbiamo visto (1.1.3), Platone (e Aristotele), a differenza nostra, non distingue in modo netto la predicazione dalla denominazione, il predicare ‘B’ di ‘A’ dal chiamare A col nome ‘B’. Cfr. Cavalli [2018].

⁸⁸ Cfr. Platone, *Teeteto*, 153d-154a, 156a-160e.

stesso per altre simili qualità: man mano che uno parla sfuggono via, dal momento che sono sempre in scorrimento»⁸⁹.

Se tutto si muove continuamente, i λόγοι non potranno mai riferirsi a nulla di stabile e rimarranno quindi semanticamente indeterminati. Ciò vale anche per la conoscenza stessa, poiché questa è ontologicamente fondata sul divenire universale: se gli oggetti della percezione sensoriale sono in continuo movimento, anche le sensazioni che vi corrispondono lo saranno; e se la conoscenza si riduce a percezione sensoriale, com'è stato assunto per ipotesi, allora la conoscenza stessa sarà in continuo movimento, finendo per passare continuamente dall'essere conoscenza al non esserlo: «Alla domanda che cosa sia la conoscenza, abbiamo risposto che è conoscenza non più di quanto non lo sia»⁹⁰. La conclusione dell'argomentazione socratica rende finalmente manifesto il problema in tutta la sua portata:

«[...] a quanto pare, è venuto fuori che se tutto si muove, ogni risposta, qualunque sia l'argomento, è ugualmente giusta: tanto il dire che “è così”, quanto il dire che “non è così” [...]. «Dici bene!». «Sì, Teodoro, salvo che ho detto “così” e “non così”. Ma neppure questo “così” si deve dire, perché così il moto si arresterebbe – e neppure si potrà dire “non così”, perché anche questo nega il moto. I sostenitori di questa dottrina devono fondare una lingua nuova, perché al momento non hanno parole adeguate alla loro tesi [...]»⁹¹.

Con la consueta ironia, Socrate conclude che l'ontologia mobilistica e l'epistemologia sensistica di Protagora sono incompatibili con la struttura della lingua comunemente parlata, la quale, per poter funzionare adeguatamente, deve presupporre la stabilità ontologica e la definitezza concettuale dei referenti delle parole – che per Platone sono appunto le Idee, ancor prima delle cose empiriche.

Il διαλέγεσθαι e la conoscenza, dunque, devono necessariamente avere come loro presupposto ontologico Idee che fungano da referenti oggettivi dei λόγοι, come Platone sosteneva anche nel *Parmenide* (1.1.2). Tuttavia, ciò comporta che la conoscenza sia altro dalla mera percezione sensoriale, i cui oggetti sono invece le cose empiriche e sensibili. Platone non rinuncia ad attribuire al mondo empirico il divenire universale che – secondo la sua ricostruzione – gli attribuivano anche Eraclito e Protagora (fra gli altri); egli evita

⁸⁹ Platone, *Teeteto*, 182c-183d; trad. cit.

⁹⁰ Platone, *Teeteto*, 182d-e; trad. cit. Cfr. anche Platone, *Cratilo*, 439b-440e.

⁹¹ Platone, *Teeteto*, 183a-b; trad. cit.

semmai di identificare gli oggetti propri dell'intelletto e della conoscenza con gli oggetti sensibili. Affinché possano costituirsi come tali ed essere intersoggettivamente validi e sensati, il pensiero e il discorso devono quindi riferirsi a oggetti stabili e definiti, necessari e universali. Tutto ciò, nel contesto argomentativo del *Teeteto*, conduce a una ridefinizione della conoscenza che farà epoca, venendo ripresa anche da Kant (perlomeno secondo l'interpretazione neokantiana⁹²) e da Green (1.3.2.2): i sensi forniscono la "materia prima" della conoscenza, le sensazioni, ma conoscere non significa semplicemente "avere sensazioni", bensì mettere in relazione le sensazioni, confrontarle fra loro secondo le idee più universali, comuni a tutte le cose⁹³, corrispondenti ai generi sommi del *Sofista* (1.1.2). E a far questo non possono essere i sensi, tra loro diversi per oggetto e funzionamento, ma dev'essere una facoltà a loro superiore, capace di unificare nel pensiero il molteplice ed eterogeneo materiale empirico:

«[...] Quale risposta è più giusta? Gli occhi sono ciò *con cui* vediamo oppure ciò *attraverso cui* vediamo? [...]». «Socrate, a me pare meglio dire che proviamo ciascuna sensazione *attraverso* piuttosto che *con*». «Infatti è un'enormità pensare che un numero indefinito di sensazioni alberghino in noi come dentro a un cavallo di Troia, senza tendere insieme a un'unica forma – l'anima, o come altro la dobbiamo chiamare – *con* la quale, *attraverso* questi organi che fungono da strumenti, sentiamo quel che si può sentire»⁹⁴.

Se ciò che propriamente si conosce non sono le sensazioni ma le *relazioni* fra sensazioni, che il pensiero discorsivo (διάλογος) esprime linguisticamente nel giudizio (λόγος), allora deve esistere una facoltà capace di unificare e armonizzare l'attività percettiva dei vari organi sensoriali. L'oggetto della conoscenza, dunque, non è il singolo contenuto empirico percepito dai sensi, ma la *struttura formale* dell'esperienza sensoriale, il *sistema di relazioni* entro il quale i contenuti empirici si manifestano al soggetto conoscente, cioè all'anima (ψυχή).

Riprenderemo queste tematiche epistemologiche più avanti, quando analizzeremo la critica di Green all'empirismo britannico (1.3.2.2). Tornando per adesso alla strategia confutatoria impiegata da Platone contro Protagora, bisogna riconoscere che, anche in questo caso, Aristotele, nel fondamentale libro Γ della *Metafisica*, non fa altro che

⁹² Cfr. Natorp [1903], 101 ss.

⁹³ Cfr. Platone, *Teeteto*, 185a-e.

⁹⁴ Platone, *Teeteto*, 184c-d; trad. cit. (modificata).

sviluppare la riflessione del maestro, servendosi però di strumenti logico-concettuali più precisi e affinati. Il sensismo protagoreo, soggettivistico e relativistico, così come il mobilismo universale di Eraclito, implica infatti la negazione “triviale” del PNC, cioè l’affermazione del suo contrario. Se tale principio afferma che *nessun* predicato può appartenere e non appartenere allo stesso soggetto (nello stesso tempo e nello stesso rispetto), la sua negazione triviale afferma che *ogni* predicato appartiene e non appartiene al medesimo soggetto. Questo è quanto finiscono per sostenere Eraclito e Protagora secondo Aristotele, e anche Platone sarebbe d’accordo col suo allievo: ἡ ἐπιστήμη come αἴσθησις, infatti, «è conoscenza non più di quanto non lo sia».

In *Metafisica*, Γ.3-8, lo Stagirita intende dimostrare che la negazione triviale del PNC è necessariamente falsa; i suoi argomenti consentono dunque di confutare anche il relativismo di Protagora, annoverato fra i negatori triviali del “principio più saldo” (βεβαιωτάτη ἀρχή). Il celebre argomento confutatorio (ἐλεγχος), in effetti, sviluppa la medesima strategia messa già in atto da Platone nel *Teeteto*, solo che qui la splendida ironia socratica lascia il posto all’arcigno rigore dimostrativo. Non si tratta di una dimostrazione (ἀπόδειξις) in senso proprio, cioè di un sillogismo scientifico, dato che il PNC, qualora venisse dimostrato in questo senso, perderebbe immediatamente il proprio *status* di principio supremo, ossia di premessa (magari implicita) di *tutte* le possibili dimostrazioni⁹⁵. Per Aristotele è tuttavia possibile dimostrare per confutazione (ἐλεγκτικῶς ἀποδειξαι) la validità – non universale ma almeno parziale – del PNC, facendo cadere il negatore triviale in una *petitio principii*, dimostrandogli cioè che proprio per poter negare il principio egli deve tacitamente assumerlo come valido al livello pragmatico o performativo dell’atto linguistico, cadendo quindi in una contraddizione pragmatica o performativa:

Il punto di partenza <della dimostrazione per confutazione> contro tutte le posizioni di questo tipo non consiste nel chiedere <al negatore> di dire se qualcosa è <così> o non è <così> (qualcuno potrebbe infatti obiettare che questa è una petizione di principio) ma nel chiedergli di significare qualcosa per sé e per gli altri. Ciò è infatti necessario, se davvero egli dice qualcosa, poiché se non dicesse nulla, non avrebbe alcun argomento né contro se stesso né contro un altro. Se invece qualcuno <dei negatori> concedesse questo, vi sarebbe dimostrazione <per confutazione>, poiché vi sarebbe già qualcosa di definito. Tuttavia, il responsabile della dimostrazione <per confutazione> non è colui che dimostra ma colui che <la> subisce: infatti, negando il principio egli si sottomette al principio. Inoltre, chi ha concesso questo, ha concesso che qualcosa è vero indipendentemente dalla dimostrazione. Dunque, innanzitutto è

⁹⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Γ.4, 1006a5-11.

evidente che almeno questo è vero, cioè che la parola significa l'essere o non essere in un certo modo, così che non tutto è così e non così⁹⁶.

La consonanza di questo passo con quello del *Teeteto* (183a-b) è palese. Protagora e gli altri negatori triviali del PNC non riescono a tematizzare riflessivamente quanto segue: per poter *negare* (trivialmente) il principio, rimanendo quindi in un contesto discorsivo e argomentativo, le parole (ὀνόματα) da loro impiegate, in quanto termini generali intersoggettivamente significanti («per sé e per gli altri»), devono avere significati o referenti oggettivi, concettualmente definiti e ontologicamente stabili – i quali, nel loro essere così come sono senza al contempo essere *anche* diversamente, sono istanziazioni particolari del PNC che viene negato. La condizione necessaria della sensatezza del λόγος, prosegue Aristotele, è infatti che ogni ὄνομα significhi qualcosa di unitario e definito (τὸ ἐν σημαίνειν), e tale significato è la definizione di un'essenza, così come per Platone era l'Idea⁹⁷. Ma l'essenza o l'Idea, nonché le loro definizioni logiche, sono oggetti immutabili e in contraddittori la cui esistenza rende vero il PNC in almeno un caso, e quindi, falsa la sua negazione triviale. Dunque, per poter riuscire a negare qualsivoglia enunciato, incluso lo stesso PNC, è necessario presupporre che le parole che lo compongono abbiano significati definiti e referenti stabili; e tale presupposto altro non è che un caso particolare del PNC, che deve perciò essere necessariamente vero – almeno e innanzitutto per quanto riguarda la determinatezza logico-ontologica dei significati e dei referenti delle parole⁹⁸.

Per dirla col Socrate del *Teeteto*, per riuscire a negare il PNC senza cadere nella suddetta *petitio principii*, Protagora e i suoi seguaci dovrebbero davvero «fondare una lingua nuova», basata cioè su presupposti semantici e ontologici di diverso tipo, compatibili col mobilismo universale; solo che una siffatta lingua sarebbe una “non-lingua”, ossia una lingua che, incapace di distinguere *A* da non-*A* (poiché *A* è «così e non così», sia *A* sia non-*A*), non potrebbe comunicare alcunché ad alcuno.

L'importanza dell'argomentazione di tipo riflessivo sviluppata da Platone e Aristotele per confutare il relativismo di Protagora e degli altri sofisti può difficilmente essere sopravvalutata⁹⁹: essa contiene infatti l'idea che tutte quelle posizioni filosofiche, di carattere genericamente scettico, che negano l'esistenza di un'*oggettività* a livello sia

⁹⁶ Aristotele, *Metafisica*, Γ.4, 1006a11-31.

⁹⁷ Aristotele, *Metafisica*, Γ.4, 1006a31-1007a1.

⁹⁸ Sulla struttura logica dell'ἔλεγχος aristotelico, cfr. in particolare Inciarte [1994].

⁹⁹ Per una panoramica degli usi di questo tipo di argomenti nella filosofia antica, cfr. Castagnoli [2010].

ontologico sia epistemologico, possono farlo sensatamente solo a patto di presupporre l'esistenza di ciò di cui negano l'esistenza. Senza Idee o essenze, intese come referenti oggettivi dei termini (universali) del linguaggio, è impossibile non solo la conoscenza scientifica del mondo empirico (1.1.2), ma anche solo – e soprattutto – pensare e parlare (διαλέγεσθαι). La filosofia teoretica kantiana, nel tentativo di rifondare l'oggettività della conoscenza scientifica della natura dopo la critica distruttiva di Hume alla nozione di causalità, costituisce una ripresa dell'ideale epistemologico di Platone e Aristotele contro il sensismo e le sue conseguenze scettiche. Tuttavia, Kant non fa uso di questi argomenti riflessivi, né a fini fondativi, né per criticare altre posizioni¹⁰⁰. L'idea della struttura riflessiva del sapere verrà invece sviluppata da Fichte nella *Wissenschaftslehre* e poi, in modo ancora più sistematico, da Hegel, che impiega argomenti riflessivi non solo contro lo scetticismo ma anche contro lo stesso criticismo kantiano, nonché per fondare il sapere filosofico in quanto “sapere assoluto” (1.2.2.1).

¹⁰⁰ Cfr. Höhle [1988], 73-79. Nella *Critica della ragion pura* e altrove, Kant fa sicuramente uso di quelli che, almeno a partire da Strawson [1966], vengono chiamati ‘argomenti trascendentali’. Tuttavia, sebbene tutti gli argomenti riflessivi siano anche trascendentali, in quanto la loro strategia mira a individuare i presupposti necessari, le condizioni di possibilità di certe asserzioni e/o esperienze significative, non tutti gli argomenti trascendentali sono anche riflessivi alla maniera dell'ἐλεγχος; cfr. Pagani [1999], 331 ss.; Bardon [2005].

1.2. LA METAFISICA POSTKANTIANA FRA IDEALISMO E REALISMO

L'influenza filosofica sull'idealismo britannico più immediata e cronologicamente più prossima è quella della filosofia tedesca dell'Ottocento. Fra gli "idealisti" tedeschi, Kant e Hegel sono sicuramente coloro che hanno esercitato un'influenza più profonda e duratura; va altresì ricordato che la stessa filosofia kantiana è stata quasi unanimemente interpretata dagli idealisti britannici come la premessa storica e sistematica di quella hegeliana, a questa pertanto subordinata¹⁰¹. Tuttavia, non bisogna sottovalutare il peso che filosofi (apparentemente) anti-hegeliani – se non proprio anti-idealisti – come Herbart e, soprattutto, Lotze hanno avuto sullo sviluppo dell'idealismo in Gran Bretagna, che non può pertanto essere considerato un semplice *revival* insulare dell'idealismo continentale¹⁰². Per questo motivo, nella nostra ricerca sulle fonti dell'idealismo britannico non ci soffermeremo più di tanto sulla ricezione anglosassone della filosofia di Hegel, come pure è stato fatto in passato¹⁰³. Una volta riconosciuta la varietà ed eterogeneità delle influenze filosofiche ester(n)e sull'idealismo britannico, che appunto spaziano dalla filosofia greca a Spinoza¹⁰⁴, da Kant a Hegel, da Herbart a Lotze, la stessa denominazione di 'idealismo' diventa quantomai problematica; ma discutere di questo problema eccede i fini della presente ricerca.

La scelta di trattare solo Hegel, Herbart e Lotze può apparire dubbia, ma in verità è piuttosto ovvia, tenendo presente che nel nostro studio su Bradley vengono privilegiate tematiche teoretiche, cioè metafisiche e logico-epistemologiche, e che questi tre filosofi hanno scritto le "metafisiche" e le "logiche" più influenti del secolo decimonono: la *Scienza della logica* (1812-1816, 1832²) e l'*Enciclopedia* (1817, 1827², 1830³) di Hegel, la *Metafisica generale* (1828-1929) di Herbart, la *Logica* (1874) e la *Metafisica* (1879) del *Sistema della filosofia* di Lotze. Di queste cinque opere, tre sono state tradotte in inglese nell'ultimo quarto di secolo, peraltro da esponenti di primo piano dell'idealismo britannico: la *Logica* e la *Filosofia dello spirito* dell'*Enciclopedia* hegeliana da William

¹⁰¹ Cfr. Stirling [1865a]; Caird [1877], [1883], [1889].

¹⁰² Cfr. ad es. Mackintosh [1903], 105-126; Passmore [1957], 48 ss.; Mathieu [1978]; Bradley [1979]; Mander [2011], 19-22.

¹⁰³ Cfr. ad es. Haldane [1927], Muirhead [1931], 147-173, Pucelle [1955], Quinton [1971], Camporesi [1980].

¹⁰⁴ Cfr. Mander [2011], 69-73.

Wallace (1874 e 1894), in fortunate edizioni ristampate ancora oggi¹⁰⁵, e le uniche due parti del *Sistema* di Lotze da un collettivo coordinato da Bernard Bosanquet (1884), su impulso di Green in persona¹⁰⁶. Significativamente, in una lettera indirizzata a G. F. Stout, filosofo, psicologo ed *editor* di «Mind», spedita da Bordighera il 9 gennaio 1908, Bradley scrive: «I always thought that three quarters of a century ago, the main antithesis in philosophy was between Hegel & Herbart»¹⁰⁷; ma questo giudizio non fa che riprendere l'impostazione storico-filosofica di Lotze, la cui metafisica può essere considerata una sintesi critica e creativa dell'idealismo hegeliano e del realismo herbartiano, come ha sostenuto Eduard von Hartmann¹⁰⁸. Recentemente, Nikolay Milkov ha inoltre osservato, con un tono provocatorio, che «the leading *fin de siècle* British philosophers were not really Hegelian but Lotzean»¹⁰⁹. Per quanto riguarda gli idealisti, Milkov fornisce le seguenti motivazioni storiche (a cui dovranno aggiungersene altre di ordine teoretico):

[...] the putatively neo-Hegelian Bradley and Bosanquet, were also strongly under Lotze's sway. This should be no surprise since their teacher, Thomas Hill Green, was so enthusiastic about Lotze that in 1880 he started a major project to translate Lotze's *System of Philosophy* into English; this included Lotze's "greater" *Logic* (1874) and "greater" *Metaphysic* (1879). After Green's untimely death two years later, this project was continued by a team under the guidance of Bosanquet. Besides Green and Bosanquet, A. C. Bradley (brother of F. H. Bradley), R. L. Nettleship, and J. Cook Wilson contributed to translation and editing of Lotze's work. (The other – the real British "neo-Hegelian" [...] J. M. E. McTaggart, born in 1866 – was too young to take part in this translation)¹¹⁰.

Proprio la profonda influenza della filosofia teoretica di Lotze sugli idealisti britannici ha perciò contribuito ulteriormente alla diffusione delle idee hegeliane e herbartiane in Gran Bretagna, a cavallo fra i due secoli. Naturalmente, alle spalle di Hegel e Herbart, come loro immediato punto di partenza, si situa Kant, diversamente interpretato e valutato da ognuno; tuttavia, come abbiamo anticipato, la filosofia critica è stata perlopiù considerata, dagli

¹⁰⁵ Cfr. Bradley [1979], 20-21. Sulla traduzione di Wallace della *Logica* dell'*Enciclopedia*, cfr. Geraets – Suchting – Harris [1991], XIII-XIV.

¹⁰⁶ A queste tre opere, si è aggiunta in seguito la prima traduzione inglese integrale della *Fenomenologia dello spirito*, ad opera dell'idealista J. B. Baillie (1910). Di molto posteriore è la traduzione integrale della *Scienza della logica* (1929).

¹⁰⁷ SC, I, 71.

¹⁰⁸ Cfr. Hartmann [1888], 34-35. Cfr. anche Jones [1895], 9, 29-32; Misch [1912], XIX; Thomas [1915]; [1921], IX-L; Poggi [1977], 358-359; Beiser [2013], 153-164.

¹⁰⁹ Milkov [2020], 68.

¹¹⁰ Milkov [2020], 69. Cfr. anche Mander [2011], 22-24.

idealisti britannici, una premessa dell'idealismo assoluto di Hegel, il quale avrebbe compiutamente esplicitato ciò che in Kant era ancora implicito. Per questa ragione, dunque, anche la nostra trattazione della filosofia kantiana sarà subordinata a Hegel.

In questo paragrafo, tuttavia, non ci occuperemo delle interpretazioni che gli idealisti britannici hanno fornito delle filosofie di Hegel, Herbart e Lotze, ma, come abbiamo fatto in precedenza per la filosofia greca, presenteremo una ricostruzione selettiva della metafisica e dell'epistemologia dei tre filosofi tedeschi, funzionale a far emergere la loro sostanziale continuità teorica col "problema dell'Uno e dei Molti" e con le problematiche di alcuni degli idealisti britannici, fra cui spiccano Green e Bradley. Anche in questo caso, quindi, l'uso della letteratura secondaria da parte nostra sarà alquanto limitato. Se quella sulla metafisica di Herbart e di Lotze è comunque piuttosto povera e/o datata, quella su Hegel è ovviamente sterminata e in continuo aggiornamento; ciò significa che anche solo giustificare le nostre preferenze interpretative richiederebbe un lavoro a parte. In accordo con l'impostazione di questa sezione della ricerca, verrà privilegiata una lettura della filosofia teoretica hegeliana basata primariamente sui testi e che possa rendere ragione della sua continuità con le problematiche discusse nel paragrafo precedente; lo stesso verrà fatto in relazione a Herbart e a Lotze.

Va in ogni caso ricordato come letture di questo tipo siano perfettamente coerenti con l'impostazione storico-filosofica di tutto l'idealismo britannico, che tende a vedere nella reazione dell'idealismo tedesco (Kant e Hegel) all'empirismo britannico (Locke e Hume) il corrispettivo moderno della reazione platonico-aristotelica al relativismo sofistico del V secolo a.C.¹¹¹. La celebre opera di Stirling, *The Secret of Hegel* (1865), considerata il primo manifesto filosofico dell'idealismo britannico, contiene forse la formulazione più icastica di tale impostazione (subito approvata da Jowett, Green e Caird¹¹²), che legge in stretta continuità non solo Kant e Hegel, ma anche Kant-Hegel e Platone-Aristotele:

¹¹¹ Secondo Randall ([1966], 218), «Green liked to regard himself in the revealing light of a "Plato refuting the Sophists"».

¹¹² Cfr. Mackintosh [1903], 31-38, 89-104. Fra gli altri seguaci di tale impostazione storico-filosofica, peraltro introdotta da Jowett a Oxford già negli anni '50 (1.3.2.1), Muirhead ([1931], 13-14, 413-441) ha addirittura interpretato l'idealismo britannico come prosecuzione della tradizione del platonismo britannico, sviluppatasi da Scoto Eriugena ai *Cambridge Platonists* e recuperata a inizio Ottocento da Coleridge. Anche la monografia su Hegel di G. R. G. Mure [1940], forse l'ultimo esponente dell'idealismo britannico (muore nel 1979), è ancora debitrice dell'impostazione di Jowett e Stirling, tanto che la prima metà del volume è interamente consacrata all'esposizione della filosofia aristotelica (e, in parte, platonica); l'epigrafe è una citazione dal *Sofista* di Platone (248e). Per una contestualizzazione e valutazione dell'esegesi hegeliana di Mure, cfr. Kroner [1953].

The secret of Hegel may be indicated at shortest thus: As Aristotle – with considerable assistance from Plato – made *explicit* the abstract Universal that was *implicit* in Socrates, so Hegel – with less considerable assistance from Fichte and Schelling – made *explicit* the *concrete* Universal that was *implicit* in Kant¹¹³.

Stirling interpreta la filosofia hegeliana sulla base della *Scienza della logica*, della quale fornisce la traduzione (la prima in lingua inglese) e il commento dell'intera prima sezione sulla qualità e di altri estratti della *Logica dell'essere*. Questa scelta testuale influenzerà in maniera decisiva la ricezione di Hegel presso gli idealisti britannici¹¹⁴; di conseguenza, la nostra trattazione della filosofia hegeliana verterà quasi esclusivamente sulla prima parte del sistema.

1.2.1. L'IDEALISMO (ASSOLUTO) DI HEGEL

Tra i massimi filosofi della tradizione occidentale solo Aristotele ha assegnato alla storia della filosofia precedente un posto nel proprio sistema paragonabile per importanza teorica a quello assegnatole da Hegel. La filosofia hegeliana, infatti, non si pone semplicemente come filosofia fra le altre, o magari come l'unica filosofia vera che, in quanto tale, esclude le altre come false; essa si pone come la filosofia delle filosofie, come il sistema che comprende al proprio interno la verità di tutte le altre posizioni filosofiche, le quali vengono messe in relazione reciproca sotto il profilo logico-concettuale¹¹⁵. Per capire la struttura di fondo della filosofia hegeliana e, in particolare, della prima parte del sistema, la Logica, è quindi opportuno considerare le posizioni filosofiche la cui verità (parziale) Hegel intende conservare-e-superare (*aufheben*) nel proprio sistema¹¹⁶. Egli stesso, nei paragrafi iniziali dell'*Enciclopedia*, presenta invero la propria posizione come risultato dello sviluppo concettuale della filosofia moderna, dalla metafisica razionalistica di Descartes e Wolff all'empirismo di Hume, dal criticismo di Kant al sapere immediato di Jacobi. Di ognuna di queste posizioni, Hegel conserva quel che ritiene essere vero e supera quel che ritiene essere un limite; nella sua ricostruzione storico-filosofica, la posizione successiva si costituisce infatti a partire dall'individuazione dei limiti di quella precedente

¹¹³ Stirling [1865a], XXII. Cfr. anche *ivi*, 27. Nel giudizio di Camporesi ([1980], 73), «[p]er Stirling, Hegel è il moderno Aristotele, cioè segna in qualche modo il ritorno alla metafisica classica greca; egli può concordare su questo punto con Jowett, il quale riteneva Hegel il migliore interprete del pensiero greco».

¹¹⁴ Cfr. Bradley [1979], 19-20; Mander [2011], 19.

¹¹⁵ Cfr. Hegel [1830], §§ 13-14, 54-56/140-141.

¹¹⁶ Cfr. Perelda [2003], 27-28.

e come superamento di tali limiti. Anziché presentare la posizione hegeliana prima delle altre, come fa Hegel¹¹⁷, cercheremo pertanto di farla emergere dal confronto con le altre¹¹⁸.

1.2.1.1. *Verso il sapere assoluto*

L'oggetto della Logica sono le determinazioni del pensiero puro¹¹⁹, ossia il pensiero «avente come oggetto non (stati di) cose [...] ma le sue proprie determinazioni»¹²⁰, i concetti strutturali in cui esso si articola nella sua totalità sistematica, da Hegel chiamata 'Idea assoluta'. Per capire cosa sia l'Idea assoluta e quali siano le sue determinazioni concettuali, è opportuno esaminare le «posizioni del pensiero date rispetto all'oggettività»¹²¹, cioè i diversi tipi di relazione che il pensiero ha instaurato col suo oggetto nel corso della filosofia moderna¹²².

Prima di procedere, bisogna specificare che ciascuna di queste posizioni, nel suo contenuto logico-concettuale, nella sua struttura teoretica, ha un significato e una validità che trascende il periodo storico nel quale essa è stata tematizzata nella filosofia moderna. Secondo Hegel, infatti, la filosofia si sviluppa storicamente secondo una struttura ciclica: in ogni epoca, quindi, si ritrovano essenzialmente le stesse posizioni filosofiche delle epoche precedenti, che però si ripresentano di volta in volta sempre più arricchite dall'esperienza trascorsa e meglio giustificate. Vittorio Hösle, ad esempio, ha mostrato come da un punto di vista strettamente hegeliano sia possibile considerare lo sviluppo della filosofia greca da Parmenide a Platone come strutturalmente analogo allo sviluppo della

¹¹⁷ Cfr. Hegel [1830], §§ 19-25, 61-69/149-173.

¹¹⁸ Per i riferimenti all'*Enciclopedia* nell'ultima edizione pubblicata da Hegel (1830), abbiamo utilizzato il testo dell'edizione critica di riferimento, vol. XX dei *Gesammelte Werke* (1992). Talvolta, per la Logica enciclopedica, ci riferiremo alle *Zusätze* pubblicate nell'edizione dei *Werke* a cura degli allievi (1832-1845). Per i dati bibliografici completi si rimanda alla BIBLIOGRAFIA.

¹¹⁹ Cfr. Hegel [1840], § 24, *Zusatz* 2, 84-86/165-168.

¹²⁰ Perelda [2007], 138.

¹²¹ Hegel [1830], § 25, 68/172.

¹²² Le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività esaminate nell'*Enciclopedia* sono (i) la metafisica razionalistica (cartesiana e wolffiana), (ii) l'empirismo britannico, (iii) il criticismo kantiano e (iv) il sapere immediato di Jacobi. In quanto segue, analizzeremo soltanto le prime tre, tralasciando per esigenze argomentative la filosofia di Jacobi, la cui posizione finale nello sviluppo della filosofia moderna delineato da Hegel è peraltro problematica; cfr. Hösle [1991], 175 ss. Infatti, nelle lezioni berlinesi sulla storia della filosofia Jacobi viene posto prima di Kant, e le critiche che Hegel rivolge al criticismo valgono anche per il sapere immediato, che viene esplicitamente considerato una posizione molto simile al criticismo, tanto da non essere ad esso sovraordinabile; cfr. Hegel [1844] III, 314 ss./III.2, 268 ss.. È a tal proposito significativo che nell'ultimo corso di lezioni sulla Logica dell'*Enciclopedia* la posizione di Jacobi è l'unica delle quattro a essere del tutto ignorata; cfr. Hegel [1831]. Bisogna comunque riconoscere che, per quanto Hegel non sia forse riuscito a definirne chiaramente la posizione, la filosofia di Jacobi ha sempre costituito un importante termine di confronto per lui, da *Fede e sapere* (1802) all'ultima edizione dell'*Enciclopedia* (1830).

filosofia moderna da Descartes a Hegel¹²³. La tesi di Hösle è ardita e forse, al contempo, troppo schematica, oltre che inevitabilmente lacunosa in alcuni punti¹²⁴: l'assenza di Eraclito, tenuto in grande considerazione da Hegel¹²⁵, non viene sufficientemente giustificata¹²⁶, e come *terminus ad quem* viene posto Platone anziché Aristotele, sebbene Hegel concluda l'esposizione enciclopedica del proprio sistema con una citazione dal libro Λ della *Metafisica*. Tuttavia, riteniamo che Hösle abbia ragione sul punto più importante per la nostra indagine, cioè sul fatto che il sistema hegeliano rappresenti nello sviluppo della filosofia moderna ciò che i sistemi di Platone e, soprattutto, di Aristotele hanno rappresentato nello sviluppo della filosofia antica: una sintesi di tutto il sapere precedente, capace di conservare la verità parziale delle singole posizioni e di superarne i limiti mediante la tematizzazione riflessiva dei loro stessi presupposti in quanto teorie filosofiche. La dialettica hegeliana, come vedremo, pretende di fare la stessa cosa – ma in maniera più sistematica – sia con le altre posizioni storico-filosofiche, sia con le determinazioni del pensiero puro¹²⁷.

La prima delle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività che Hegel analizza nell'*Enciclopedia* è la metafisica razionalistica e pre-kantiana, cioè la scolastica di Wolff¹²⁸ e, anche, la scolastica cartesiana¹²⁹. In accordo con quanto abbiamo sostenuto sulla validità extra-storica di queste posizioni, Hegel specifica che tale metafisica è «qualcosa di *vecchio* soltanto rispetto alla storia della filosofia, mentre per sé è, in generale, sempre presente, è la *semplice prospettiva dell'intelletto* riguardo agli oggetti della ragione»¹³⁰. La caratteristica principale della metafisica razionalistica è infatti la credenza ingenua nel fatto che il pensiero rispecchi perfettamente i suoi oggetti e possa quindi conoscerne la verità –

¹²³ Cfr. Hösle [1984].

¹²⁴ Cfr. l'autocritica in Hösle [1984], 11. I nostri rilievi critici vanno a integrare quelli dell'autore.

¹²⁵ Celebre è rimasta l'affermazione di Hegel ([1844] I, 320/I, 307) secondo cui «non v'è proposizione di *Eraclito* ch'io non abbia accolta nella mia Logica». Ma cfr. anche Hegel [1840], § 88, *Zusatz*, 192-193/268-269.

¹²⁶ Cfr. comunque Hösle [1984], 40-42.

¹²⁷ Sul parallelismo tra sviluppo storico e sviluppo concettuale della filosofia, cfr. Biscuso [1997], 76-97.

¹²⁸ Cfr. Hegel [1830], § 27, 70/174: «Questo modo di filosofare, nella sua elaborazione più determinata e a noi più prossima, è la *vecchia metafisica*, quale si configurava da noi prima della filosofia kantiana».

¹²⁹ Cfr. Hegel [1830], § 76, 115/242-243: «[...] quella metafisica che sopra abbiamo chiamato *ingenua* [...] al punto iniziale da cui quella metafisica era partita nell'età moderna, come filosofia *cartesiana*».

¹³⁰ Hegel [1830], § 27, 70/174-175. È importante ricordare che la metafisica platonico-aristotelica, secondo Hegel, non cade negli stessi errori della moderna metafisica razionalistica: «Platone non è certo un metafisico di tal sorta e Aristotele ancora meno, anche se si è soliti credere il contrario» (Hegel [1840], § 36, *Zusatz*, 106/187).

una credenza che, secondo Hegel, in quanto ingenua è propria di «ogni filosofia nel suo inizio, ogni scienza, anzi anche il quotidiano operare della coscienza»¹³¹.

Il limite della metafisica razionalistica, diversamente da quanto oggi si ritiene comunemente, non è che la pretesa del pensiero di conoscere la verità oggettiva sia erronea; al contrario, Hegel è convinto che il pensiero possieda *validità oggettiva*, e difatti ritiene che proprio in forza di tale pretesa la “vecchia” metafisica razionalistica si trovasse «a un livello più alto della successiva filosofia critica»¹³². Il suo limite è piuttosto l’incapacità di giustificare le sue stesse pretese di validità oggettiva, cioè l’universalità e la necessità delle determinazioni che tale metafisica attribuisce agli oggetti studiati dalle sue sotto-discipline: l’essenza studiata dall’ontologia¹³³, l’anima studiata dalla psicologia razionale¹³⁴, il mondo studiato dalla cosmologia razionale¹³⁵, Dio studiato dalla teologia razionale¹³⁶. La metafisica razionalistica, infatti, crede di poter determinare i suoi oggetti attribuendo loro determinazioni come ‘esistente’, ‘finito’ o ‘non finito’, ‘semplice’ o ‘composto’ ecc., ma non si domanda se queste determinazioni, a loro volta finite, relative cioè all’intelletto e alle sue rappresentazioni empiriche, possano davvero valere anche per gli oggetti metafisici, che sono invece infiniti e kantianamente non empirici¹³⁷. Tale metafisica non si domanda neppure se la sua stessa forma espressiva, il giudizio, che appunto comporta l’attribuzione di una determinazione (il predicato) a un oggetto (il soggetto), possa esprimere adeguatamente la natura dell’oggetto¹³⁸; né si domanda, infine,

¹³¹ Hegel [1830], § 26, 70/174.

¹³² Hegel [1830], § 28, 70/175. In un’aggiunta degli allievi, Hegel ([1840], § 22, *Zusatz*, 78-79/160-161) afferma che il dubbio sulla validità oggettiva del pensiero, cioè sulla sua pretesa di conoscere «l’essenziale, il vero e l’oggettivo delle cose», è la «malattia» dell’epoca moderna, poiché si tratta di dubitare della «salda fede che il pensiero concordi con la cosa[, che] è di estrema importanza». Hegel aggiunge infine che «[i]l compito della filosofia consiste soltanto nel portare esplicitamente a coscienza quello che rispetto al pensiero, da sempre inveterato, per l’uomo è sempre invalso. La filosofia quindi non stabilisce niente di nuovo; quello che abbiamo portato qui alla luce mediante la nostra riflessione, è già presupposto immediato di ciascuno». Sul rapporto di Hegel col razionalismo metafisico moderno, cfr. Perelda [2007].

¹³³ Cfr. Hegel [1830], § 33, 72-73/180-181.

¹³⁴ Cfr. Hegel [1830], § 34, 73/181-182.

¹³⁵ Cfr. Hegel [1830], § 35, 73/182.

¹³⁶ Cfr. Hegel [1830], § 36, 74/184-185.

¹³⁷ Cfr. ad es. Hegel [1840], § 28, *Zusatz*, 95/176: «Il pensiero della vecchia metafisica era pensiero *finito*, perché quella metafisica si muoveva in determinazioni di pensiero la cui limitazione valeva per essa come qualcosa di fisso, che a sua volta non veniva negato. Così, per es., si poneva il problema se Dio avesse *esistenza*, e l’*esistenza* in tal caso veniva considerata come qualcosa di puramente positivo, di ultimo e di eccellente. Vedremo più avanti che l’*esistenza* non è affatto un qualcosa di semplicemente positivo, ma una determinazione che è troppo bassa per l’idea e non è degna di Dio». Cfr. anche Höhle [1991], 128-129.

¹³⁸ Cfr. Hegel [1830], §§ 30-31, 71-72/178-179. Hegel ([1830], § 33, 72-73/180-181) problematizza persino il presupposto semantico del giudizio in quanto forma linguistica, cioè la credenza ingenua nel fatto che il

se il metodo che essa adopera per stabilire se una determinazione appartiene all'oggetto, ossia l'accordo della determinazione col principio di non contraddizione (e con altri principi astratti dell'intelletto), sia adeguato alla natura dell'oggetto¹³⁹. Per Hegel, la risposta a queste tre domande è sempre negativa; tuttavia, come abbiamo già anticipato e come diventerà chiaro più avanti, egli conserva come valida la pretesa della metafisica razionalistica che il pensiero possa conoscere la verità oggettiva.

Se il *metodo* della metafisica razionalistica, il modo in cui essa dimostra le sue tesi, è intellettualistico in quanto si fonda sui principi logici dell'intelletto, come il principio di non contraddizione e quello di ragion sufficiente, i *concetti* con cui essa pensa i propri oggetti sono invece empirici, fondati cioè sulla rappresentazione ordinaria di questi oggetti, che include anche la loro espressione linguistica. La seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, ossia l'empirismo (*Empirismus*), è allora l'esplicitazione di un presupposto implicito nella prima posizione¹⁴⁰; il passaggio dal razionalismo all'empirismo, dunque, oltre ad essere di carattere storico-cronologico, ha anche un carattere logico-concettuale, in accordo con l'assunto hegeliano della corrispondenza fra evoluzione storica e struttura logica della filosofia.

Secondo Hegel, l'empirismo nasce dal «bisogno di un *contenuto concreto* e di un *saldo punto d'appoggio*, bisogno che non poteva essere soddisfatto dall'astratta metafisica dell'intelletto»¹⁴¹. Quest'ultima, infatti, determina i propri oggetti mediante universali astratti, che però non risultano essere adeguati a cogliere la «ricchezza» e la «vita» del mondo naturale e spirituale (*ibidem*). Per riuscire in ciò, invece, l'empirismo riduce l'ambito della conoscenza e della verità all'esperienza *soggettiva* e verificabile tramite la *percezione* – o, come scrive Hegel, «l'empirismo eleva il contenuto proprio della percezione [...] alla forma di *rappresentazioni, proposizioni e leggi, ecc., universalì*»¹⁴². Ciò che dell'empirismo deve essere conservato, la sua verità nel quadro della grande sintesi hegeliana, è il principio secondo cui «quello che è vero, deve essere necessariamente nella realtà effettiva e deve esserci per la percezione»¹⁴³, poiché per Hegel

soggetto e il predicato, in quanto *parole*, si riferiscano a oggetti che possiedono realmente la determinazione corrispondente al significato concettuale di quelle parole – il quale, magari, è pure “fondato” sulla mera etimologia della parola.

¹³⁹ Cfr. Hegel [1830], § 32, 72/179; [1840], § 32, *Zusatz*, 98-99/179-180.

¹⁴⁰ Cfr. Höhle [1991], 129, 139-140.

¹⁴¹ Hegel [1840], § 37, *Zusatz*, 107/187.

¹⁴² Hegel [1830], § 38, 75/188.

¹⁴³ Hegel [1830], § 38, 76/188.

l'oggetto della filosofia è proprio la realtà effettiva (*Wirklichkeit*), l'esperienza nella sua integralità e attualità¹⁴⁴. Il vero, essendo oggetto della percezione ed essendo questa soggettiva, ha dunque valore per il soggetto, nel senso che è il soggetto stesso a decidere del vero e del falso e quindi del valore della propria conoscenza; e ciò, secondo Hegel, significa riconoscere al soggetto la sua libertà, che viene così posta a fondamento della conoscenza¹⁴⁵.

Il limite dell'empirismo, come nel caso della metafisica razionalistica, è la mancanza di una riflessione sui propri presupposti logico-concettuali, che rimanendo impliciti vengono di fatto assunti ingenuamente. Ad esempio, l'empirismo, in quanto teoria filosofica, non può evitare di impiegare «categorie metafisiche»¹⁴⁶ come identità e differenza, unità e molteplicità, semplicità e complessità, forma e materia ecc., né di presupporre la validità universale e necessaria di quegli assiomi logici e di quelle regole d'inferenza che consentono al filosofo empirista di argomentare, di dimostrare e difendere le proprie tesi. Ora, non solo la validità di tali concetti universali e principi logici non viene mai provata dall'empirismo; ma essa, continuamente presupposta dalla teoria a livello formale-operativo, entra addirittura in conflitto col contenuto stesso della teoria, la quale, fondando la conoscenza interamente sulla percezione *soggettiva*, giunge di fatto a negare qualunque validità *oggettiva*, universale e necessaria¹⁴⁷.

Inoltre, il metodo dell'empirismo è l'analisi, che consiste nell'astrarre dal concreto della percezione le sue componenti semplici. Tuttavia, operando in questo modo, l'empirismo non si accorge di trasformare il concreto di partenza in un insieme astratto di elementi separati, semplici e universali, nel quale manca il «legame spirituale»¹⁴⁸ che li teneva assieme nell'unità concreta e «vivente»: «Così accade che, al tempo stesso, il vivente viene ucciso, poiché vivente è soltanto il concreto, l'uno»¹⁴⁹. Nel criticare l'empirismo su questo punto, Hegel non nega affatto la legittimità del metodo analitico; al contrario, egli afferma che l'analisi è necessaria «per comprendere concettualmente»¹⁵⁰. Il problema, che abbiamo precedentemente rilevato in Platone e Aristotele (1.1.3), è semmai

¹⁴⁴ Cfr. Hegel [1830], § 6, 44/128-129.

¹⁴⁵ Cfr. Hegel [1930], § 38, 76/189.

¹⁴⁶ Hegel [1830], § 38, 76/189.

¹⁴⁷ Cfr. Hegel [1830], § 39, 76-77/192.

¹⁴⁸ J. W. Goethe, *Faust*, v. 1942, citato in Hegel [1840], § 38, *Zusatz*, 110/190.

¹⁴⁹ Hegel [1840], § 38, *Zusatz*, 110/190.

¹⁵⁰ Hegel [1840], § 38, *Zusatz*, 110/190.

che l'analisi è «soltanto *un* lato, e il fatto principale consiste nell'unificazione dei diversi»¹⁵¹, che non può appunto essere ricreata al livello astratto dell'intelletto.

La mancanza di una tematizzazione riflessiva di tutti questi presupposti logico-concettuali e metodologici condanna dunque l'empirismo a ripetere l'errore della metafisica razionalistica:

L'analisi prende le mosse dal concreto, e con questo materiale occupa una posizione molto vantaggiosa rispetto al pensiero astratto della vecchia metafisica. Essa fissa le distinzioni, e questo è molto importante, ma queste distinzioni a loro volta sono soltanto determinazioni astratte, cioè *nozioni*. In quanto queste nozioni vengono considerate come quel che gli oggetti in sé sono, si ha di nuovo il presupposto della vecchia metafisica, e, cioè, che la verità delle cose si trovi nel pensiero¹⁵².

In altre parole, pur partendo *consapevolmente* dal concreto anziché dall'astratto, dalla percezione soggettiva invece che dal concetto universale dell'intelletto – il che è sicuramente un progresso di pensiero rispetto alla “vecchia” metafisica –, l'empirismo finisce *inconsapevolmente* nell'astratto, cioè sullo stesso terreno della metafisica razionalistica dalla quale intende invece differenziarsi. In tale contraddizione interna risiede il limite dell'empirismo, che ne rende necessario un superamento che riesca anche a conservare quanto di vero vi si trova.

Tale *Aufhebung*, sempre interna alla seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, è rappresentata dal criticismo, del quale tratteremo solo quanto Hegel scrive a proposito della sua struttura teoretica generale. Egli presenta la filosofia critica come un approfondimento dell'empirismo di Hume. Entrambe le posizioni distinguono due elementi all'interno dell'esperienza: il suo *materiale*, cioè le sensazioni e le relative percezioni, e la sua *forma*, ossia le relazioni universali e necessarie che unificano la molteplicità delle singole sensazioni¹⁵³. Ora,

[c]he nella conoscenza si trovino le determinazioni dell'universalità e della necessità è un Fatto non contestato dallo scetticismo umano, e anche nella filosofia kantiana è soltanto un Fatto presupposto; [...] la filosofia kantiana dà soltanto un'altra *spiegazione* di quel Fatto¹⁵⁴.

¹⁵¹ Hegel [1840], § 38, *Zusatz*, 110/190.

¹⁵² Hegel [1840], § 38, *Zusatz*, 110/191 (trad. modificata).

¹⁵³ Cfr. Hegel [1830], §§ 39-40, 76-78/192-193.

¹⁵⁴ Hegel [1830], § 40, 78/193.

Hume fonda infatti l'universalità e la necessità delle relazioni empiriche sulla «semplice abitudine»¹⁵⁵, invece Kant fonda tutto ciò sulla «spontaneità del *pensiero*», ossia sui «concetti dell'intelletto» che «costituiscono l'oggettività delle conoscenze d'esperienza»¹⁵⁶. L'universalità e la necessità, cioè l'*oggettività* dell'esperienza, quindi, non è dovuta, secondo Kant, a una «contingenza soggettiva»¹⁵⁷, come per Hume, bensì al fatto che i concetti dell'intelletto sono determinazioni costitutive dell'esperienza tanto quanto lo sono le sensazioni; la forma intellettuale è insomma *essenziale* all'esperienza tanto quanto lo è il materiale sensoriale. La conoscenza *scientifica* dell'esperienza, in quanto ha la pretesa di essere oggettivamente valida, è allora conoscenza delle relazioni universali e necessarie tra sensazioni, che «si formano mediante i giudizi *sintetici* a priori (cioè relazioni originarie di opposti)»¹⁵⁸.

Ma Kant, secondo Hegel, non si ferma a ciò: egli contrappone, da un punto di vista che potremmo chiamare “epistemologico”, l'*oggettività* dei concetti dell'intelletto, ossia la loro validità universale e necessaria, alla *soggettività* delle sensazioni, cioè la loro validità individuale e contingente¹⁵⁹. Tuttavia, l'oggettività e la soggettività, così intese (col plauso di Hegel¹⁶⁰), vengono poi fatte rientrare da Kant nella sfera dell'esperienza fenomenica (*phainomenon*), che è soggettiva non nel precedente senso epistemologico, ma nel senso che si manifesta (*phainetai*) a un soggetto. In tal senso, essa viene distinta dalla sfera “oggettiva” della *realtà noumenica* (*noumenon*) e della cosa in sé, che per definizione non si manifesta empiricamente, non è conoscibile, ma può essere soltanto genericamente pensata come vuota astrazione¹⁶¹.

Tuttavia, una volta ristretta alla sola sfera soggettiva del fenomeno, l'oggettività dell'intelletto si delegittima da sé:

anche l'oggettività kantiana del pensiero è, a sua volta, soltanto soggettiva, in quanto, secondo Kant, i pensieri, sebbene siano determinazioni universali e necessarie, sono però soltanto *nostri pensieri*, e un abisso invalicabile li separa da quello che è la cosa

¹⁵⁵ Hegel [1830], § 39, 77/192.

¹⁵⁶ Hegel [1830], § 40, 78/193.

¹⁵⁷ Hegel [1830], § 39, 77/192.

¹⁵⁸ Hegel [1830], § 40, 78/193.

¹⁵⁹ Cfr. Hegel [1830], § 40, 78/193: «nella percezione per sé è contenuto soltanto il *singolare* e soltanto quello che *venga ad accadere*», cioè appunto l'accidentale, il contingente.

¹⁶⁰ Cfr. Hegel [1840], § 41, *Zusatz* 2, 115/195: «Kant ha chiamato *oggettivo* ciò che è conforme al pensiero (l'universale e necessario), ed ha perfettamente ragione. D'altronde ciò che è percepibile sensibilmente è certo *soggettivo*».

¹⁶¹ Cfr. Hegel [1830], § 41, 78-79/193-194.

in sé. Al contrario, la vera oggettività del pensiero consiste proprio nel fatto che i pensieri non sono soltanto nostri pensieri, ma anche l'*in sé* delle cose e della oggettività in generale¹⁶².

Il limite principale della filosofia teoretica kantiana, la sua contraddizione interna¹⁶³, è infatti il seguente: la validità oggettiva dei concetti dell'intelletto, l'universalità e necessità dei giudizi sintetici a priori, è in verità *ristretta* all'esperienza fenomenica; tuttavia, un'oggettività, un'universalità e una necessità che siano *ristrette* sono appunto nozioni autocontraddittorie. Inoltre, limitare la validità della conoscenza alla *soggettività* dell'esperienza fenomenica e, al tempo stesso, pretendere che tale limitazione sia a sua volta *oggettivamente* valida, ossia non solo fenomenica, presuppone proprio quel che viene contestato, cioè la capacità, da parte dell'intelletto, di porsi contemporaneamente al di qua e al di là del limite che esso stesso pone alla propria attività conoscitiva. Hegel esprime tutte queste autocontraddizioni nel fondamentale paragrafo conclusivo della sua trattazione enciclopedica della filosofia critica:

è il massimo dell'incoerenza, da un lato ammettere che l'intelletto conosce soltanto fenomeni, e dall'altro affermare questo conoscere come *qualcosa di assoluto*, in quanto si dice che il conoscere non potrebbe andare oltre e che questa sarebbe la *limitazione naturale*, assoluta, del sapere umano. Le cose naturali sono limitate, e sono cose naturali soltanto in quanto *non fanno nulla* della loro limitazione universale, in quanto la loro determinatezza è una limitazione soltanto *per noi*, non *per loro*. Qualcosa viene saputo come *limitazione*, come difetto, anzi viene sentito come tale, solo in quanto, al tempo stesso, si è già *oltre* di esso. [...] Perciò va considerata soltanto come mancanza di consapevolezza non capire che proprio la definizione di qualcosa come finito o limitato contiene la dimostrazione della *presenza effettivamente reale* dell'infinito, del non limitato; infatti che c'è un limite lo si può sapere soltanto in quanto l'illimitato è *al di qua* nella coscienza¹⁶⁴.

¹⁶² Hegel [1840], § 41, *Zusatz 2*, 116/196.

¹⁶³ L'altro limite discusso da Hegel ([1830], §§ 42-44, 79-81/196-200) è comune a tutte le altre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività: è la mancanza di una giustificazione (o "deduzione") dei presupposti logico-concettuali sui quali queste posizioni si fondano – ad esempio, nel caso di Kant, dei concetti dell'intelletto, il cui contenuto viene ricavato dalle diverse forme del giudizio. La Logica hegeliana, come vedremo (1.2.1.2), è al contrario il tentativo di costruire una catena dimostrativa nella quale ogni determinazione strutturale del pensiero è connessa a tutte le altre e viene quindi dedotta dalle determinazioni precedenti. L'assoluto della Logica, cioè l'Idea assoluta, in quanto ultimo anello della catena, viene perciò dedotto e quindi *mediato* da tutte le altre determinazioni ed è il *risultato* dell'intero sistema.

¹⁶⁴ Hegel [1830], § 60, 97-98/223.

Un esempio particolare di questo tipo di autocontraddizione, com'è noto, è fornito dalla nozione di 'cosa in sé'. Infatti, essa «esprime l'oggetto in quanto si *faccia astrazione* da tutto quel che l'oggetto è per la coscienza»; quel che rimane è allora «il *completamente astratto*, l'interamente *vuoto*, ormai determinato soltanto come *al di là*»; e però «questo *caput mortuum* è, a sua volta, soltanto il *prodotto* del pensiero [...] progredito fino alla pura astrazione»¹⁶⁵. La cosa in sé, dunque, in quanto mero prodotto dell'astrazione intellettuale e, quindi, del pensiero soggettivo, non risiede affatto al di là del fenomeno, in una supposta sfera ulteriore all'esperienza, né è inconoscibile, poiché nel definirla vengono di fatto impiegati alcuni dei concetti dell'intelletto (come l'identità e la negazione)¹⁶⁶.

Le critiche che Hegel rivolge alla metafisica razionalistica, all'empirismo e al criticismo possono dunque riassumersi sostanzialmente nel rilevamento di due mancanze. (i) La prima è che tali posizioni filosofiche presuppongono come *dati* il contenuto e il valore di verità sia dei concetti sia delle leggi logiche che impiegano in ogni momento, senza preoccuparsi di mostrarne l'intrinseca *necessità* mediante una giustificazione o "deduzione" sistematica. Così è per la metafisica razionalistica e per l'empirismo, i quali ricavano – l'una irriflessivamente, l'altro consapevolmente – i loro concetti dalle rappresentazioni ordinarie, nonché per il criticismo, che ricava i concetti dell'intelletto dalle forme logiche dei giudizi, a loro volta determinate senza essere dedotte sistematicamente da un unico principio¹⁶⁷. (ii) La seconda mancanza, riguardante in particolare l'empirismo e il criticismo, ossia le cosiddette "filosofie della riflessione della soggettività"¹⁶⁸, è che esse sono contraddittorie a livello riflessivo, poiché presuppongono implicitamente proprio quel che negano esplicitamente. Infatti, l'empirismo nega la validità universale e necessaria della conoscenza, ma per potersi costituire come teoria filosofica dotata di una pretesa di verità deve appunto presupporre sia di poter giungere a

¹⁶⁵ Hegel [1830], § 44, 81/200 (trad. modificata).

¹⁶⁶ Cfr. Höhle [1991], 150.

¹⁶⁷ Questa è, com'è noto, la medesima obiezione che Fichte – come già Reinhold in precedenza – rivolge a Kant. Secondo Höhle [1988], Stelli [1995] e altri, lo scritto fichtiano *Sul concetto di dottrina della scienza* (1794), articolando l'esigenza teorica di derivare tutti i concetti o categorie da un unico principio, costituisce di fatto il manifesto dell'idealismo tedesco, cioè il programma filosofico che Schelling e Hegel proveranno a realizzare nei loro rispettivi sistemi. Come vedremo – ed è la critica che Hegel rivolge a Fichte (e a Schelling) –, per soddisfare tale esigenza non è sufficiente che le categorie vengano dedotte da un unico principio, se il principio stesso in quanto tale non può essere provato; la filosofia di Hegel è quindi il tentativo di dedurre i concetti strutturali del pensiero da un unico principio capace di giustificare riflessivamente se stesso.

¹⁶⁸ *Reflexionsphilosophien der Subjektivität* è il sottotitolo dello scritto giovanile di Hegel [1802b] dedicato all'analisi critica delle filosofie di Kant, Jacobi e Fichte.

una conoscenza oggettiva, sia, quindi, l'universalità dei propri concetti. Analogamente, restringendo la validità della conoscenza scientifica all'esperienza fenomenica correlata alla soggettività finita, il criticismo nega che la conoscenza scientifica possa essere valida per la realtà in sé, non empirica, ma al tempo stesso ritiene che i giudizi sintetici a priori formulati dalle scienze naturali possiedano una validità oggettiva, universale e necessaria. Le critiche di Hegel ai predecessori, dunque, prendono di mira «la pretesa che è connessa al sapere, ad ogni sapere; sono riflessioni che approfondiscono questa pretesa»¹⁶⁹, rilevando quando e come l'implicita pretesa di verità e di validità delle teorie filosofiche (in quanto espressioni particolari del sapere) entra in conflitto col contenuto esplicito delle teorie stesse.

1.2.1.2. *La dialettica dell'Idea assoluta*

Sulla base delle due mancanze che Hegel rileva nelle filosofie precedenti egli costruisce il proprio sistema, che deve perciò soddisfare essenzialmente due esigenze: (i) fornire una deduzione necessaria e sistematica dei concetti strutturali del pensiero; (ii) garantire la perfetta concordanza tra presupposti e contenuti della filosofia, evitando le contraddizioni riflessive¹⁷⁰. Come vedremo, nel suo momento critico-negativo il metodo dialettico consente di scoprire contraddizioni interne ai concetti presi di volta in volta in esame, mostrando la necessaria correlazione di ciascuno col proprio concetto antitetico; nel suo momento positivo-speculativo, invece, la dialettica consente di superare tali contraddizioni mediante il ricorso a un concetto sintetico, il quale *rende esplicito* il presupposto comune – fino a quel momento rimasto *implicito* – ai due concetti antitetici¹⁷¹. Così intesa, quindi, la

¹⁶⁹ Flach [1978], 11: «[der] Anspruch, der sich mit dem Wissen, jedweden Wissen verbindet; es sind Überlegungen, die diesem Anspruch nachgehen» (citato da Höhle [1988], 281n94).

¹⁷⁰ Nel suo eccellente studio sullo stato attuale della filosofia, Thomas-Fogiel [2005] difende una concezione della filosofia come disciplina che, unica fra le scienze umane, deve soddisfare la seconda esigenza, chiamata 'consistenza autoreferenziale'. La studiosa canadese fa risalire la formulazione di tale requisito a Fichte, ancor prima che a Hegel. Cfr. anche Thomas-Fogiel [2003], 502-504.

¹⁷¹ Qui e in quanto segue, adottiamo l'interpretazione della dialettica hegeliana presentata estesamente da Höhle [1988], 227-287. Cfr. anche il saggio di Wieland [1973] sulla prima triade della Logica, dal quale questa esegesi ha origine, e il più recente saggio di Wandschneider [1995], che riprende e approfondisce alcuni aspetti dell'interpretazione di Höhle e Wieland. La dinamica del rendere esplicito l'implicito si ritrova anche nell'inferenzialismo di Brandom [1994], che però non può essere preso in considerazione per l'interpretazione della filosofia hegeliana; sulla dialettica in Hegel e Brandom, cfr. almeno Höhle [2005a] e, più in generale, Berto [2005]. La dialettica fra contenuto e presupposizione si ritrova significativamente nel metodo filosofico di uno degli ultimi idealisti britannici, R. G. Collingwood ([1924], [1934], [1940]), il quale, tuttavia, per la sua *logic of question and answer* non si rifà esplicitamente a Hegel ma, piuttosto, alla dialettica socratico-platonica e a quella kantiana; cfr. Collingwood [1939], 34-35. Quale sia il rapporto fra la

dialettica è il metodo che consente a Hegel di soddisfare entrambe le esigenze del suo sistema, in quanto essa da un lato rileva le contraddizioni fra presupposti e contenuti (dei concetti e delle teorie), e dall'altro lato le supera, connettendo i concetti l'uno con l'altro e giustificando in tal modo la posizione di ciascuno nella struttura sistematica del pensiero¹⁷².

Semplificando in una formula un discorso estremamente complesso, all'articolazione del quale, non a caso, viene consacrata l'intera *Fenomenologia dello spirito*, possiamo dire che per Hegel la radice della contraddizione fra presupposti e contenuti nell'empirismo e nel criticismo risiede nella separazione artificiosa tra pensiero e realtà che queste "filosofie della riflessione" hanno operato. Per entrambe, infatti, la verità che il pensiero può attingere è puramente *soggettiva*, poiché il pensiero non è in grado di conoscere la realtà (in sé), né quindi di essere *oggettivamente* valido¹⁷³. Tuttavia, ogni discorso filosofico possiede una pretesa di verità tutt'altro che solo soggettiva. Ad esempio, che la conoscenza sia soltanto fenomenica, relativa cioè all'esperienza soggettiva, come ritenevano Hume e Kant, non può essere essa stessa una conoscenza soltanto fenomenica, giustificata solo mediante l'esperienza soggettiva, poiché per come viene formulata (giudizio sintetico a priori) pretende di valere oggettivamente; la delimitazione della conoscenza entro la soggettività pretende insomma di essere il *vero* limite della conoscenza, un limite *oggettivo*. In altri termini, la proposizione secondo cui la conoscenza è soltanto fenomenica pretende di essere oggettivamente vera in quanto pretende di esprimere uno stato di cose che non è soltanto soggettivo, interno cioè all'ambito dell'esperienza fenomenica. Se non avesse una siffatta pretesa, la filosofia si ridurrebbe a mero opinare soggettivo; invece, come insegnavano già Platone e Aristotele, anche lo scettico e il relativista radicali à la Protagora, lungi dal rinchiudersi nella propria opinione, difendono pubblicamente la propria posizione filosofica¹⁷⁴, poiché pretendono che essa sia quella oggettivamente vera

dialettica di Collingwood e quella hegeliana, interpretata alla maniera di Höle, ci proponiamo di stabilirlo in altra sede; intanto, cfr. Peters [1995], Browning [2004], Connelly [2005].

¹⁷² Hegel ([1830], § 1, 39/123) scrive a tal proposito dell'«esigenza di mostrare la *necessità* del suo [sc. del pensiero] contenuto, di *dimostrare* tanto l'essere, quanto le determinazioni dei suoi oggetti», come esigenza fondamentale del «considerare le cose con il pensiero», cioè della filosofia.

¹⁷³ Cfr. Hegel [1832] I, 29-32/26-29.

¹⁷⁴ In un passo del *Teeteto* (161d-162a), Socrate osserva ironicamente che Protagora, pur sostenendo la tesi secondo cui ogni apparenza è vera soltanto per colui al quale appare, ha presentato e difeso questa tesi in uno scritto intitolato *Sulla verità*, che evidentemente, in quanto scritto filosofico, pretende di esporre una verità oggettiva – segnatamente, che nessuna verità è oggettiva (ma soltanto soggettiva). Protagora cade dunque in un'autocontraddizione della stessa sorta di quelle in cui cadono l'empirismo e il criticismo secondo Hegel,

– e così facendo si autocontraddicono, in quanto presuppongono implicitamente qualcosa, cioè la validità oggettiva della loro teoria, la cui possibilità viene esplicitamente negata dal contenuto della loro teoria.

Estendendo ora questi esempi particolari al rapporto generale fra pensiero e realtà, possiamo formulare l'autocontraddizione in questi termini: nell'affermare che il pensiero non può conoscere la realtà, si presuppone che tale affermazione non esprima altro che la conoscenza di come stanno *realmente* le cose a proposito del rapporto oggettivo fra pensiero e realtà, il quale rapporto, coinvolgendo anche la realtà, non può essere soltanto interno al pensiero, soggettivo¹⁷⁵. Dunque, nel tracciare un limite alla validità del pensiero e della conoscenza (ridotta a validità soggettiva), come fanno appunto le filosofie della riflessione, tale limite viene immediatamente superato, poiché esso ha la pretesa di essere un limite oggettivo, valido indipendentemente dai limiti stessi del pensiero.

Questa contraddizione riflessiva, relativa cioè al rapporto fra presupposti e contenuti di una teoria, nella quale incorrono l'empirismo e il criticismo, viene chiaramente esposta da Hegel nell'*incipit* dell'Introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* – l'opera in cui egli articola il percorso, insieme teoretico e storico, che conduce la coscienza (= pensiero soggettivo) al sapere assoluto (= pensiero oggettivo), ossia al punto di vista di una filosofia finalmente scientifica, nella quale la contraddizione riflessiva viene definitivamente superata. In queste pagine iniziali¹⁷⁶, Hegel tratta in via preliminare il rapporto fra pensiero e realtà, cioè fra conoscenza e assoluto, segnalando le mancanze della concezione «naturale» (empiristica e kantiana) e indicando come superarle. Secondo tale concezione del conoscere, esso è «lo strumento tramite cui ci si impadronirebbe dell'assoluto», o anche «il mezzo attraverso cui si guarderebbe a esso». La critica della conoscenza, condotta dalle filosofie della riflessione, esamina «la natura e i limiti» delle «diverse specie di conoscenza», per stabilire quale sia la «più idonea [...] a raggiungere questo scopo finale». Tuttavia, l'esame rileva che, «se il conoscere è lo strumento per impossessarsi dell'essenza assoluta», come si presuppone, allora esso trasforma e altera il suo oggetto applicandovisi, così che l'essere appare al pensiero non già come è in sé, ma in quanto

dovuta al fatto che egli non tematizza nel *contenuto* del proprio discorso i *presupposti* logici e concettuali dello stesso. Secondo Zucca ([2021], 10), «il *Teeteto* può essere interpretato come la *Fenomenologia dello Spirito* di Platone»; cfr. anche Höhle [1984], 291-292, il quale afferma che «non c'è di fatto alcuna opera filosofica che più del “*Teeteto*” sia strutturalmente affine alla “*Fenomenologia dello spirito*”».

¹⁷⁵ Per un'analisi critica di questo argomento, condotta da una prospettiva anti-hegeliana, cfr. Nelson [1918], 55-86.

¹⁷⁶ Tutte le citazioni immediatamente seguenti sono tratte da Hegel [1807], 53-55/57-60.

modificato dallo strumento, dal *medium*. La critica della conoscenza giunge perciò a frapporre «tra il conoscere e l'assoluto [...] una netta linea di demarcazione», ma ciò *contraddice* il presupposto iniziale, secondo cui il pensiero è lo strumento per conoscere la realtà, l'assoluto, la verità oggettiva; se tale mezzo «produce il contrario del suo scopo», «adoperarlo» è allora un «controsenso». Hegel osserva quindi che «la scienza [...] quando non ha perplessità di questo genere si mette direttamente all'opera e conosce effettivamente»; bisogna perciò criticare la critica della conoscenza, superarla *dialetticamente* (“negare la negazione”), esplicitandone i presupposti impliciti per sottoporli appunto a una critica immanente. Tali presupposti sono, ad esempio, intendere il «conoscere [...] come uno *strumento* e come un *medium*», porre «una *differenza fra noi stessi e questo conoscere*», ritenere «che l'assoluto se ne stia *da un lato e il conoscere dall'altro*, per sé e separato dall'assoluto, pur essendo qualcosa di reale». E vi è infine la contraddizione riflessiva, qui formulata così: le *Reflexionsphilosophien* presuppongono «che il conoscere – il quale, in quanto esterno all'assoluto, è anche esterno alla verità – sia comunque veritiero». Infatti, da un lato il risultato della critica della conoscenza è la separazione tra pensiero e realtà, conoscenza e assoluto, non verità e verità, e dall'altro lato la critica della conoscenza presuppone di poter conoscere la verità oggettiva su tale separazione. Il compito della filosofia, di quella che Hegel, nella *Fenomenologia*, chiama «scienza», è così quello di mostrare che tutte le forme finite del conoscere (la «certezza sensibile», la «percezione», l'«intelletto», l'«autocoscienza» ecc.) si superano a vicenda secondo un movimento ad esse immanente e quindi oggettivo, si implicano reciprocamente come le parti di un tutto gerarchicamente ordinato, e dunque, in questo senso, presuppongono implicitamente la forma assoluta del conoscere scientifico¹⁷⁷, cioè il *sistema*, il vero come intero e, anche, come soggetto e come vita – un sistema organico, dinamico in quanto autoriflessivo e perciò libero¹⁷⁸.

Ciò a cui la *Fenomenologia* giunge, il punto di vista del sapere assoluto (non ancora articolato come sistema), è ciò con cui inizia la Logica, ossia il riconoscimento della validità oggettiva del pensiero e delle sue determinazioni concettuali¹⁷⁹, le quali, in virtù

¹⁷⁷ Cfr. Hegel [1840], § 24, *Zusatz 3*, 87/168: «Che la forma del pensiero sia la forma assoluta e che la verità si manifesti in essa, come è in sé e per sé, questo è quanto afferma la filosofia in generale. *La prova di ciò si configura innanzitutto nel senso di mostrare che ogni altra forma del conoscere è una forma finita*» (corsivo aggiunto). Cfr. anche de Boer [2010], 367.

¹⁷⁸ Cfr. ad es. Hegel [1807], 18-22/13-20.

¹⁷⁹ Cfr. Hegel [1832] I, 32-33/29-31; Hegel [1830], § 25, 68-69/173.

della loro oggettività, valgono anche come determinazioni della realtà: «La *logica* coincide perciò con la *metafisica*, con la scienza delle *cose* colte in termini di *pensiero*, che valevano ad esprimere l'*essenziale* delle *cose*»¹⁸⁰. Sostenere che il pensiero è oggettivo significa sostenere «che nel mondo c'è intelletto, c'è ragione»¹⁸¹, e «[q]uesto significato del pensiero e delle sue determinazioni è espresso in modo più preciso dalla sentenza degli antichi quando dicevano che il νοῦς governa il mondo»¹⁸². La filosofia hegeliana, quindi, condivide con la moderna metafisica razionalistica, e anche con la metafisica platonico-aristotelica, una concezione *oggettiva* del pensiero, secondo cui ciò «che per mezzo del pensiero si conosc[e] delle cose e nelle cose, [è] il solo veramente vero che le cose racchiud[ono]» – un vero che coincide pertanto con «le cose elevate nella forma del pensiero, le cose come pensate»¹⁸³. Diversamente dalla metafisica cartesiana e wolffiana, tuttavia, la filosofia di Hegel, come quella di Platone e Aristotele, problematizza la validità dei concetti che impiega, integrando nel sistema le posizioni soggettivistiche (come il relativismo di Protagora, l'empirismo di Hume e il criticismo di Kant)¹⁸⁴, proponendosi inoltre di *giustificare* la validità oggettiva di se stessa, mediante argomenti riflessivi che rilevano la presenza di contraddizioni riflessive, ossia di contraddizioni fra presupposti e contenuti di una certa teoria filosofica. E al contrario di Platone e Aristotele, inoltre, Hegel si propone di fornire una *deduzione sistematica* delle determinazioni del pensiero oggettivo, cioè dei suoi concetti strutturali. Il metodo col quale tale proposito viene realizzato è lo stesso col quale viene rilevata e superata la contraddizione riflessiva: è la dialettica, intesa come peculiare riflessione sui *presupposti* di certi *contenuti* di pensiero, siano essi *teorie filosofiche*, come abbiamo visto finora, o *concetti*, come vedremo adesso affrontando la Logica.

¹⁸⁰ Hegel [1830], § 24, 67/162.

¹⁸¹ Hegel [1830], § 24, 67/163.

¹⁸² Hegel [1840], § 24, *Zusatz 1*, 81-82/163. Cfr. anche Hegel [1832] I, 34-35/31-32.

¹⁸³ Hegel [1832] I, 26. Cfr. Ficara [2022], 87: «the forms of thought isolated and studied by logic are for Hegel, as well as in the Platonic and Aristotelian tradition, the expression of the essence of things, and of truth». La *non-metaphysical view* della filosofia hegeliana, in voga da circa mezzo secolo tra gli interpreti angloamericani, è a nostro avviso errata perché troppo unilaterale, come hanno dimostrato in maniera convincente Hösle [2005b] e, soprattutto, Perelda [2007].

¹⁸⁴ Cfr. ad es. Hegel [1840], § 81, *Zusatz 2*, 176/253: «Se, del resto, ancor oggi lo scetticismo è spesso considerato come un nemico invincibile di ogni sapere positivo in generale, e quindi anche della filosofia, [...] si deve invece notare che in effetti è soltanto il pensiero finito, astrattamente intellettuale, che deve temere lo scetticismo e che non può contrastarlo, mentre la filosofia contiene lo scetticismo in sé come un momento [...]».

La riflessione hegeliana sul metodo dialettico, sebbene costituisca il culmine della *Scienza della logica* nel capitolo sull'Idea assoluta, secondo alcuni interpreti autorevoli risulta deludente rispetto alla sua applicazione pratica¹⁸⁵, nella quale Hegel esibisce una «virtuosità irriflessa»¹⁸⁶ e una «funambolica sicurezza»¹⁸⁷. Il dibattito sulla natura della dialettica hegeliana dura da quasi due secoli, per cui è evidente che in queste pagine non potremo mai giustificare in modo soddisfacente la nostra interpretazione. È tuttavia necessario tentare una ricognizione generale del metodo hegeliano, se vogliamo valutare non solo la portata dell'influenza di Hegel su Bradley e l'idealismo britannico, ma anche la stessa filosofia bradleyana, alla luce di quel vertice speculativo che la filosofia hegeliana indubbiamente rappresenta.

Il principio-guida della nostra interpretazione, come è emerso nelle pagine precedenti, è che lo svolgimento dialettico della Logica, riguardante le determinazioni del pensiero oggettivo, ricalca nella sostanza lo svolgimento dialettico dei preliminari della Logica dell'*Enciclopedia*, riguardante le filosofie dei predecessori di Hegel (1.2.1.1). I tre momenti della dialettica, presentati da Hegel nei paragrafi conclusivi di questa parte dell'opera, corrispondono infatti, in un senso che dovrà essere precisato, alle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività: i primi due momenti, rispettivamente, alla metafisica razionalistica e alle filosofie della riflessione (empirismo e criticismo), e il terzo momento, com'è naturale, alla stessa filosofia hegeliana. Nel primo momento della dialettica, «astratto o intellettuale»¹⁸⁸, il pensiero «si ferma alla determinatezza fissa e alla sua diversità da altre determinatezze»¹⁸⁹; esso opera cioè come *intelletto* (*Verstand*), poiché si lascia guidare unicamente dai principi logici di identità e di non contraddizione, come la metafisica razionalistica. Nel secondo momento, quello propriamente «dialettico o negativamente razionale»¹⁹⁰, il pensiero supera invece l'astrattezza delle sue determinazioni, mettendole in relazione con le «determinazioni loro opposte»¹⁹¹; questo è

¹⁸⁵ Nuzzo [1992], sulla scorta di Henrich [1967], 73-94, ha proposto di distinguere fra il metodo esplicitamente teorizzato da Hegel, cioè la dialettica, e il metodo effettivamente impiegato dal filosofo. Cfr. anche le considerazioni di Hartmann [1929], 376 ss.

¹⁸⁶ Henrich [1967], 114: «unreflektierter Virtuosität».

¹⁸⁷ Höslé [1988], 254.

¹⁸⁸ Hegel [1830], § 79, 118/246.

¹⁸⁹ Hegel [1830], § 80, 118/246.

¹⁹⁰ Hegel [1830], § 79, 118/246.

¹⁹¹ Hegel [1830], § 81, 119/249.

il procedimento peculiare della riflessione¹⁹², quindi anche dell'empirismo e del criticismo come filosofie della riflessione¹⁹³, che però non riescono a superare compiutamente né tale dualismo della finitezza né, quindi l'intellettualismo del primo momento, cadendo in posizioni soggettivistiche e scettiche¹⁹⁴. D'altronde, esse rimangono filosofie della riflessione *della soggettività*¹⁹⁵. Una volta riconosciuta la necessità, *immanente* a ogni determinazione e quindi *oggettiva*¹⁹⁶, della sua relazione con la determinazione opposta, il pensiero «coglie» finalmente il presupposto *implicito* di tale correlazione, ciò che anzi la rende possibile, ossia «l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione, l'elemento *affermativo* che è contenuto nella loro risoluzione e nel loro passare in altro»¹⁹⁷, operando come *ragione* (*Vernunft*) e giungendo così al terzo e ultimo momento della dialettica, «*speculativo o positivamente razionale*»¹⁹⁸.

Questi tre momenti, avverte subito Hegel, «sono *momenti di ogni elemento logico-reale*, cioè di ogni concetto e di ogni vero in generale»¹⁹⁹. Ciò significa che in ogni determinazione sono contenute sia la determinazione opposta, sia l'unità delle due, ma in forma ancora implicita, irriflessa; è solo il pensiero dialettico, nel secondo e nel terzo dei suoi momenti, ossia nei momenti propriamente razionali, non intellettuali, a esplicitare e a tematizzare tali relazioni concettuali. La caratterizzazione della dialettica come metodo per rendere esplicito l'implicito di una teoria o di un concetto, per tematizzare i loro presupposti irriflessi, viene presentata da Hegel nell'ultimo capitolo della *Scienza della*

¹⁹² Cfr. Hegel [1830], § 81, 119/250: «La riflessione è dapprima l'oltrepassare la determinazione isolata e il metterla in relazione; così questa determinatezza viene messa in rapporto e, per il resto, viene conservata nella sua validità isolata».

¹⁹³ Cfr. Hegel [1840], § 81, *Zusatz I*, 174/251: «Nei tempi più recenti è stato soprattutto Kant a richiamare l'attenzione sulla dialettica e a rimetterla nel dovuto onore, e questo, precisamente, sviluppando, nel modo già discusso (§ 48), le cosiddette antinomie della ragione, dove [...] mostr[a] come ogni determinazione astratta dell'intelletto, presa soltanto così come si dà essa stessa, si rovescia immediatamente nel suo opposto».

¹⁹⁴ Su finitezza e soggettività dell'intelletto, cfr. Hegel [1830], § 25, 68/172.

¹⁹⁵ Nelle due aggiunte al § 80 dell'*Enciclopedia*, Hegel discute proprio – rispettivamente – della dialettica intesa come riflessione soggettiva, in quanto tale impiegata già dai sofisti, e del conseguente scetticismo soggettivistico nel quale cadono l'empirismo e il criticismo. Queste posizioni filosofiche, benché incluse nel secondo momento della dialettica, non ne rappresentano la completa realizzazione, poiché non riescono di fatto a superare la soggettività e la finitezza dei loro concetti. Per Hegel ([1830], § 81, 119/250), invece, la dialettica consiste in un superamento «*immanente*», cioè oggettivo, delle singole determinazioni nelle loro determinazioni opposte, in base al quale «il contenuto della scienza acquista [...] *una necessità*» e viene pertanto elevato «al di là del finito».

¹⁹⁶ Cfr. Hegel [1832] III, 240/940: «il metodo [dialettico] è la forma oggettiva, immanente».

¹⁹⁷ Hegel [1830], § 82, 120/253.

¹⁹⁸ Hegel [1830], § 79, 118/246; § 82, 120/253.

¹⁹⁹ Hegel [1830], § 79, 118/246.

logica, nel quale egli scrive che il «metodo del conoscere assoluto», cioè la dialettica, è «analitico» e «insieme anche sintetico»²⁰⁰: esso è analitico perché ogni determinazione è contenuta in un'altra, e viene quindi ricavata *per analisi* da quella; ed è sintetico perché ogni determinazione è correlata alla determinazione opposta, e tale relazione viene esplicitata e tematizzata da una terza determinazione, che costituisce la *sintesi dialettica* delle altre due.

Estendendo ora queste considerazioni all'intera catena sistematica delle determinazioni del pensiero oggettivo, risulta evidente come la prima determinazione esaminata nella Logica, il suo «cominciamento» (*Anfang*), contenga implicitamente tutte le altre, e che quindi l'ultima determinazione, l'Idea assoluta, che della Logica è il risultato finale, sia già contenuta nella prima, cioè l'Essere. In questo senso, Hegel sostiene che

la logica è tornata, nell'idea assoluta, a questa semplice unità che è il cominciamento suo. La pura immediatezza dell'essere, nel quale dapprima sembra estinta o tralasciata dall'astrazione ogni determinazione, è l'idea che per via della mediazione, ossia del togliere [*Aufhebung*] della mediazione, è giunta alla sua corrispondente eguaglianza con sé. Il metodo è il puro concetto che si riferisce soltanto a se stesso; è quindi quel semplice riferimento a sé che è l'essere. Ma ora è anche un *essere pieno*, il *concetto che si concepisce*, l'essere come *concreta* e insieme assolutamente *intensiva* totalità²⁰¹.

L'Essere, in quanto cominciamento, è la determinazione più astratta, cioè più universale in estensione, poiché include tutte le altre (come il genere supremo che include ogni specie); ma le include in modo ancora implicito, irriflesso, *immediato*: si *pone* che l'Essere, in virtù della sua massima universalità e astrattezza, includa tutto, ma non lo si può ancora *provare*. L'astratta universalità estensiva dell'Essere, all'inizio soltanto posta come immediata, deve perciò, in accordo con le esigenze speculative della filosofia hegeliana, essere giustificata dal metodo dialettico, mostrando come tutte le altre determinazioni siano ricavabili per analisi dalla prima, che viene così *mediata* da quelle: solo in questo modo è possibile provare che l'Essere include tutto. L'Idea assoluta, invece, in quanto risultato del sistema, è la determinazione più concreta, cioè più universale in intensione, poiché il suo contenuto semantico è la sintesi di tutte le altre determinazioni – è totalità «*concreta* e insieme assolutamente *intensiva*» – ed è in tal senso interamente mediato da quelle²⁰².

²⁰⁰ Hegel [1832] III, 242/942.

²⁰¹ Hegel [1832] III, 252-253/955-956.

²⁰² Anche se non è possibile ridurre il rapporto fra le determinazioni della Logica hegeliana al rapporto genere-specie, tale analogia si rivela comunque utile per comprendere il significato logico della dicotomia

Tanto l'Essere quanto l'Idea assoluta, dunque, contengono tutte le determinazioni del pensiero oggettivo, e il movimento dialettico dall'una all'altra è perciò una sorta di circolo, un ritorno al cominciamento²⁰³. Tuttavia, bisogna notare che il modo in cui l'Essere include le altre determinazioni è diverso dal modo in cui le include l'Idea assoluta, poiché ogni determinazione sintetica costituisce un progresso logico rispetto alle anteriori, si colloca su un "meta-livello" discorsivo rispetto ad esse²⁰⁴, in quanto ne esplicita i presupposti impliciti ed è a sua volta la determinazione iniziale di una nuova triade dialettica. Più che da un circolo, allora, il movimento dialettico dovrebbe essere rappresentato da una spirale, cioè da un «*circolo di circoli*»²⁰⁵ che si innalzano l'uno sull'altro. Per comprendere questo punto è necessario riflettere su alcuni esempi significativi della dialettica delle determinazioni del pensiero oggettivo. Ognuna di esse, in quanto è una determinazione, certamente è: la determinazione dell'Essere, comune a tutte le altre (persino al Nulla), è quindi la più universale e astratta. Ma il modo in cui, ad esempio, la determinazione dell'Essere determinato, che è la prima della seconda triade

astratto/concreto (non solo in Hegel ma in tutta la tradizione idealistica). Il genere 'animale', ad esempio, è più astratto della specie 'uomo', poiché la sua estensione è maggiore e la sua intensione è minore; viceversa, la specie 'uomo' è più concreta del genere 'animale', poiché la sua intensione è maggiore e la sua estensione è minore. Il concetto di 'uomo' è classicamente definito come 'animale razionale bipede terrestre' ecc., e la maggiore concretezza della specie rispetto al genere risiede quindi nel fatto che il suo concetto è l'unità di un numero maggiore di concetti fra loro diversi per definizione: maggiore è l'intensione di un concetto, maggiore è la sua concretezza. L'Idea assoluta, essendo la determinazione finale della Logica, ha un'intensione che coincide con l'unità (dialettico-sistematica) di tutte le altre determinazioni, fra loro diverse per definizione; in questo senso e solo in questo senso, essa è la determinazione più concreta e, al tempo stesso, anche la più intensionalmente universale (includendo tutte le altre nella propria intensione, così come la determinazione più estensionalmente universale è quella che include tutte le altre nella propria estensione). Gli idealisti britannici, già con Stirling ([1865a], XXII, XLV-XLVI, 522, 600, *passim*), insistono molto su questo punto, cioè sull'assoluto concepito hegelianamente come *universale concreto*, come unità organica che include tutte le differenze; cfr. soprattutto Green [1906] III, 62 ss., che presenta il problema nella maniera più chiara (e fedele a Hegel), con tanto di riferimenti puntuali alla logica aristotelica. Rimanendo alla prima generazione di idealisti, cfr. anche Caird [1883], 148 ss.; Wallace [1894], 287 ss. Per una ricostruzione storica di questo aspetto della ricezione di Hegel nell'idealismo britannico, cfr. Acton [1937]; Stern [2009], 143-176; Kislev [2019].

²⁰³ Cfr. Hegel [1832] III, 251-252/954-955; Hegel [1830], § 15, 56/141-142.

²⁰⁴ Cfr. Findlay [1963], 219-220: «the basic characteristic of the dialectical method is that it always involves *higher-order comment* on a thought position previously achieved. What one does in dialectic is first to operate at a given level of thought, to accept its basic assumptions, and to go to the limit in its terms, and then to proceed to stand outside of it, to become conscious of it, to become clear as to what it really has achieved [...]. In dialectic one sees what can be said *about* a certain thought-position that one cannot actually say *in* it. And the sort of comment made in dialectic is not a comment on the correctness or truth of what is said in a certain manner or in terms of certain concepts, but a comment on the adequacy or logical satisfactoriness of the conceptual approaches or instruments one has been employing. In dialectic one criticizes one's mode of conceiving things, rather than the actual matter of fact that one has conceived».

²⁰⁵ Hegel [1832] III, 252/955.

della Logica, include quelle anteriori, cioè l'Essere e il Nulla, non può essere lo stesso del modo in cui l'Essere include le determinazioni posteriori, fra le quali vi sono appunto il Nulla e l'Essere determinato²⁰⁶; altrimenti, tra l'Essere e l'Essere determinato non vi sarebbe alcuna differenza posizionale all'interno del sistema. L'Essere determinato include l'Essere (e il Nulla) nel suo contenuto semantico, così come una specie necessariamente include il suo genere nella propria definizione; invece, l'Essere non include l'Essere determinato nel suo contenuto semantico, così come un genere non può includere una sua specie nella propria definizione. In che modo, allora, le determinazioni posteriori sono “incluse” in quelle anteriori?

Si prendano ancora le determinazioni dell'Essere e dell'Essere determinato. L'implicito dell'Essere che l'Essere determinato esplicita non attiene al suo *contenuto semantico*, alla sua definizione, bensì ai suoi *presupposti formali*. Ciò diventa evidente quando si considera l'intero sviluppo sistematico della Logica. Le determinazioni della sua terza e ultima parte, la Logica del Concetto, tematizzano infatti i presupposti impliciti nella *forma* (concettuale) di tutte le determinazioni anteriori, le quali, ad esempio, sono *concetti* il cui contenuto viene articolato in *giudizi* e *sillogismi*, sono espressioni del *conoscere* come *attività vivente*, nonché dell'*assoluto* come totalità *sistematica* ecc.²⁰⁷. È per questo motivo che Hegel definisce l'Essere come «concetto in sé»²⁰⁸: tale determinazione è infatti un concetto, ma il suo essere concetto, la sua forma, rimarrà implicita («in sé») almeno fino alla Logica del Concetto, nella quale essa diventerà finalmente esplicita («per sé») e sarà tematizzata come tale. Allo stesso modo, l'Essere, inizialmente posto come immediato e, quindi, come ancora indeterminato, risulta invece, dopo un'analisi del suo contenuto semantico, esser determinato rispetto al suo opposto contrario, il Nulla, implicitamente incluso nella – e quindi ricavato dalla – definizione dell'Essere come *immediato* e *in-*

²⁰⁶ Nella considerazione della prima triade della Logica, per esigenze di chiarezza e semplicità argomentativa, confortati dai rilievi critici di McTaggart ([1910], 17-21), Cassirer ([1920], 421-423), Hösle ([1988], 274-275n81) e Wandschneider ([1995], 66-71), tralasciamo la determinazione del Divenire, sulla cui problematicità esiste una vasta letteratura, a partire da Trendelenburg ([1840] I, 36-129). È noto come, proprio riflettendo sul controverso statuto della determinazione del Divenire e, più ingenerale, della prima triade della Logica, Bertrando Spaventa [1864] abbia elaborato un'influente interpretazione della filosofia hegeliana che costituisce il più importante presupposto teorico della “riforma della dialettica hegeliana” di Giovanni Gentile [1913]. Mure ([1940], 132; [1950], 32-44) cerca implicitamente di salvare la determinazione hegeliana del Divenire dalle critiche di Trendelenburg e McTaggart, riconoscendone comunque la problematicità.

²⁰⁷ Specularmente, l'Idea assoluta viene definita da Hegel ([1832] III, 236/935), ad esempio, come «*essere, vita che non passa, verità di sé conscia*, ed è *tutta* la verità» (corsivo aggiunto).

²⁰⁸ Hegel [1832] I, 45/44.

determinato²⁰⁹; e in questa sua determinatezza, dovuta al fatto di possedere appunto un determinato contenuto semantico – *determinato* in quanto distinto da un *altro* contenuto semantico, che ne costituisce la *negazione determinata* –, l'Essere, come anche il Nulla, presuppone implicitamente l'Essere determinato, benché non lo contenga nel suo significato esplicito²¹⁰. Perciò, se la prima determinazione della Logica è inclusa nel contenuto semantico di tutte le altre, l'ultima determinazione è invece inclusa in tutte le altre come presupposto formale²¹¹. Ogni determinazione è, e nella misura in cui è, include l'Essere nel suo contenuto semantico, nella sua definizione; ma ogni determinazione, in quanto risulta essere connessa a ogni altra nel sistema, è determinazione *dell'assoluto* come sistema, e nella misura in cui è tale, presuppone l'Idea assoluta, il cui «contenuto [...] non è altro che l'intero sistema di cui abbiamo considerato sinora lo sviluppo»²¹². Perciò, come scrive Cassirer,

la conclusione non si aggiunge alle precedenti determinazioni come una *fine* indipendente di fronte ad esse, ma è soltanto la *connessione* di ciò che quelle significano e sono nella loro totalità sistematica. Come ultima e suprema determinazione non è rimasto nient'altro che il *metodo* stesso: una determinazione che non ha l'aspetto di un contenuto, ma che va intesa puramente come *forma*²¹³.

Questa duplicità del “presupporre” e del “contenere”, in ultima analisi circolare ma comunque differenziata, viene tematizzata da Hegel nella *Scienza della logica* come rapporto circolare fra «il *regressivo fondare* il cominciamento, e il *progressivo determinarlo ulteriormente*»²¹⁴. Nell'avanzamento dialettico, infatti, l'Essere, in quanto «cominciamento» logico immediato, viene *progressivamente determinato*, cioè mediato, dalle determinazioni che esso, in virtù della propria universalità estensionale, contiene in sé e che da esso vengono analiticamente ricavate – in modo analogo a un genere che viene contenutisticamente determinato dall'articolazione tassonomica delle sue specie. Ma questo procedimento, come abbiamo visto, non è solo analitico ma anche sintetico, poiché la terza determinazione di ogni triade tematizza la relazione ancora irriflessa fra le altre

²⁰⁹ Cfr. Bordinon [2015], 107 ss.

²¹⁰ Per un'interpretazione simile delle prime determinazioni della Logica hegeliana, cfr. Wandschneider [2010].

²¹¹ Cfr. Höhle [1988], 279-281.

²¹² Hegel [1840], § 237, *Zusatz*, 389/458.

²¹³ Cassirer [1920], 454.

²¹⁴ Hegel [1832] III, 251/954.

due, ossia la loro unità, pervenendo così, di triade in triade, a una concretezza sempre maggiore. In tal senso, riconducendo una molteplicità a unità, ogni sintesi dialettica costituisce il *fondamento* di una pluralità di determinazioni, a sua volta bisognoso, in quanto determinazione finita, di un fondamento ulteriore, fino al raggiungimento della perfetta unità logica, supremamente concreta, dell'Idea assoluta intesa come concetto autoriflessivo del sistema stesso. Il fondamento (*Grund*) è infatti per Hegel proprio l'unità delle determinazioni opposte, il loro "terreno" (*Grund*) comune²¹⁵, la «contraddizione risolta [nell']unità del positivo e del negativo»²¹⁶, «l'unità dell'identità e della distinzione [...] posta come *totalità*»²¹⁷.

La ragione *oggettiva* per cui è *necessario* passare da una determinazione all'altra, fino all'Idea assoluta, è che in nessuna determinazione finita, diversa quindi dall'unica determinazione infinita che è l'assoluto logico, il relativo contenuto semantico esplicita *tutti* i relativi presupposti formali. In altre parole, il «motore» della dialettica²¹⁸ è l'*incongruenza* tra contenuto e forma nelle determinazioni del pensiero oggettivo, che viene risolta solo nella determinazione finale, nella quale il contenuto, coincidente con lo sviluppo sistematico di tutte le determinazioni anteriori, esplicita compiutamente la forma, che altri non è che la sistematicità di tale sviluppo. Tutto ciò viene chiaramente espresso da Hegel in uno degli ultimi paragrafi della Logica dell'*Enciclopedia*: «L'*idea assoluta*, poiché in essa non vi è più alcun passaggio né presupposto e, in generale, alcuna determinatezza che non sia fluida e trasparente, è per sé la *forma pura* del concetto e intuisce il *proprio contenuto* come se stessa»²¹⁹. Nell'Idea assoluta, infatti, non vi è più alcun *presupposto* che non sia stato *esplicitato* («che non sia fluid[o] e trasparente»), poiché contenuto e forma finalmente coincidono, sono perfettamente congruenti. E tale congruenza è per Hegel l'unico segno di ciò che è assolutamente vero: «*vera in senso proprio, ossia esente da contraddizione, è soltanto quella [determinazione] che asserisce esplicitamente ciò che presuppone implicitamente*»²²⁰. In questo senso, dunque, Hegel sostiene, già nella *Fenomenologia*, che «[i]l vero è l'intero», cioè «l'essenza che si compie

²¹⁵ Cfr. Berti [1987], 202: «Questa volta il termine "fondamento" (*Grund*) indica non solo la "ragione sufficiente", quanto anche ciò che sta sotto, il sostrato, cioè il soggetto degli opposti, che però [...] Hegel intende come la loro stessa unità».

²¹⁶ Hegel [1832] II, 282/485.

²¹⁷ Hegel [1830], § 121, 152/322.

²¹⁸ Cfr. Hegel [1807], 29-30/26-27.

²¹⁹ Hegel [1830], § 237, 228-229/458.

²²⁰ Hölsle [1988], 277.

attraverso il suo sviluppo», e che l'assoluto «è essenzialmente risultato», poiché «solo *alla fine* è ciò che è in verità»²²¹. E la verità, ancora concepita (classicamente) come adeguazione, non è però l'adeguazione del concetto alla cosa, del pensiero alla realtà, ma – dato che concetto e cosa, pensiero e realtà sono, per Hegel, lo stesso – «l'accordo di un contenuto con se stesso»²²² o, più precisamente, del *contenuto* di un concetto con la sua *forma*. Tale precisazione è confermata dagli esempi con cui Hegel illustra questa sua definizione della verità:

Del resto il significato più profondo (filosofico) di verità è già insito nel linguaggio comune. Così, per es., si parla di un *vero* amico, intendendo con questo una persona il cui modo di agire è conforme al concetto di amicizia; così pure si parla di *vera* opera d'arte, e in tal caso non-vero equivale a [...] inadeguato a se stesso²²³.

Non si tratta dunque dell'accordo di un concetto con se stesso, che propriamente non significa nulla se non una tautologia, ma dell'accordo reciproco fra *due aspetti dello stesso concetto*. Negli esempi hegeliani, tratti dall'esperienza, questi due aspetti sono il contenuto semantico del concetto, ossia la sua definizione ideale, e una sua istanziazione reale, ossia un oggetto incluso nella sua estensione empirica; nella Logica, invece, dato che ogni concetto viene considerato nella sua purezza, a prescindere cioè dalla sua estensione empirica²²⁴, il secondo aspetto, oltre al contenuto, non può che essere la forma, come abbiamo diffusamente mostrato.

A questo punto siamo in grado di comprendere la natura della *contraddizione dialettica*, che della dialettica, come abbiamo visto, è il «motore»: essa non è altro che la suddetta incongruenza tra contenuto e forma di una stessa determinazione, e in questo senso è un'*autocontraddizione*²²⁵. Non si tratta quindi di una contraddizione logico-

²²¹ Hegel [1807], 19/15 (trad. modificata).

²²² Hegel [1840], § 24, *Zusatz 2*, 86/167.

²²³ Hegel [1840], § 24, *Zusatz 2*, 86/167.

²²⁴ In base a quanto abbiamo sostenuto finora, ci sembra che l'unica estensione di un concetto che Hegel consideri nella Logica sia l'estensione includente altri concetti: se il concetto *A* è incluso nell'intensione del concetto *B*, allora *B* è incluso nell'estensione di *A*, come la specie 'uomo' è inclusa nell'estensione del genere 'animale' se 'animale' è incluso nell'intensione di 'uomo'. I rapporti estensionali della Logica, dunque, non sono rapporti fra universali (generi, specie) e individui empirici, ma fra universali e altri universali. Ad ogni modo, quel che conta davvero, in Hegel, sono i rapporti intensionali fra concetti, che decidono della loro astrattezza e concretezza.

²²⁵ In de Boer [2010], 364 ss., si trova un'interpretazione assai simile alla nostra, secondo cui la contraddizione dialettica è «the *asymmetrical* conflict between the true content of a pure concept (the unity of its contrary determinations) and its actual appearance (the abstract determination it has posited as its true

semantica, proposizionale, della forma ' $P \wedge \neg P$ '; la contraddizione dialettica, nella Logica, non riguarda infatti proposizioni ma concetti singoli, fra loro propriamente *contrari*, l'uno dei quali è la negazione determinata dell'altro²²⁶. Tuttavia, dal momento che si tratta pur sempre di una contraddizione, e poiché una contraddizione è pur sempre un'*opposizione*, è evidente che in ogni concetto dialetticamente contraddittorio deve esservi un'*opposizione* tra due o più elementi²²⁷, quindi una differenza *immanente* al concetto – ciò a cui Hegel si riferisce con espressioni quali «interna negatività [delle] determinazioni»²²⁸ o «*riferimento*

principle). Precisely because this contradiction is asymmetrical, its resolution does not consist in the annulment of its contrary moments, but in a concept that has actually posited the unity it always already contained» (*ivi*, 373). Bordinon ([2015], 102-103, *passim*) evidenzia la struttura autoreferenziale della negazione, ma non arriva a tematizzare l'autocontraddizione come incongruenza tra contenuto e forma di una stessa determinazione; cfr. invece Höhle [1988], 281 ss.

²²⁶ de Boer ([2010], 364) suggerisce a tal riguardo di distinguere il classico *principio di non contraddizione* della logica proposizionale dal *principio di autocontraddizione* della dialettica hegeliana. Riconoscere tale distinzione è fondamentale per non cadere nella tentazione – nella quale sono caduti alcuni importanti critici della filosofia hegeliana, ad es. Hartmann [1868], Popper [1940], Berti [1987] – di imputare a Hegel il rifiuto, tanto pretenzioso quanto assurdo, del principio di non contraddizione. Quando Hegel afferma che «[t]utte le cose sono in se stesse contraddittorie» ([1832] II, 286/490) non intende certo sostenere che ogni cosa sia una contraddizione logico-semantica (il che peraltro implicherebbe l'assurdità che ogni cosa sia una proposizione), ma semmai che in ogni cosa (finita) vi è quell'incongruenza di contenuto e forma, di significato esplicito e presupposto implicito, che contraddistingue la contraddizione dialettica e che non vale solo per le determinazioni del pensiero oggettivo, ma anche per gli enti naturali e storico-sociali di cui si occupa la *Realphilosophie*. È inoltre evidente che se Hegel rifiutasse davvero il principio di non contraddizione non potrebbe difendere nessuna delle proprie tesi filosofiche né confutare quelle altrui, e la sua filosofia non avrebbe alcun senso; cfr. Höhle [1988], 229-234; Berto [2005], *passim*. Questo punto è stato chiaramente compreso sia dagli idealisti britannici, come Caird ([1883], 134 ss.), Wallace ([1894], 356 ss.) e McTaggart ([1896], 8-10), sia da un critico come Trendelenburg ([1840] I, 36-129; [1843]), il quale ha infatti accusato Hegel di aver impiegato nella sua dialettica l'opposizione *reale* dei contrari quando invece, in accordo con le pretese del suo stesso metodo, avrebbe dovuto impiegare l'opposizione *logica* dei contraddittori.

²²⁷ Cfr. Findlay [1958], 193: «It is plain from Hegel's examples [...] that he means by Contradiction something as different from the self-nullifying contradiction of formal logic [...]. Hegelian Contradiction applies to things, whereas formal contradictions do not. [...] Hegel's Contradiction is in fact the Contradiction of much ordinary thought and speech for which it means precisely the presence of opposed tendencies in one and the same thing, tendencies which, in the realm of thought and speech, produce struggling, hesitant, unstable, readily abandoned verbal and thought-combinations, and which, in the realm of things, produce unstable, transitory, readily disrupted conditions and behaviour»; Höhle [1988], 232: «In effetti già al livello del linguaggio familiare è usuale affermare, per esempio, che un uomo, una forma sociale, una teoria si contraddicono. Che cosa si intende con queste asserzioni? In base a quanto detto, è chiaro che proposizioni del genere non saranno formalizzate nell'ambito di una logica a due valori con ' A e non- A '; ma si farà riferimento, di volta in volta, al fatto che si tratta di due *aspetti* di una cosa reale, che si contraddicono reciprocamente – così in una determinata società, per esempio, *pretesa* e *realtà* non si trovano in accordo. Ciò nondimeno, la differenza degli aspetti, indubbiamente necessaria, non può stravolgere il fatto che si tratta di aspetti di un qualcosa di unitario [...] la cui unità è minacciata da questa differenza, anzi da questa contraddizione».

²²⁸ Hegel [1832] I, 40/39.

negativo a sé»²²⁹. In base a quanto abbiamo sostenuto finora, è chiaro che tale opposizione e differenza immanente al concetto non è altro che quella tra il suo contenuto e la sua forma, tra il suo significato esplicito e un suo presupposto implicito²³⁰. Ed è anche evidente, sempre sulla base di tutta la nostra argomentazione, che secondo Hegel la contraddizione dialettica, per quanto onnipervasiva, è sempre da *rimuovere*, nella misura in cui è sempre segno di finitezza e unilateralità²³¹:

Tutto ciò che è, in qualche modo è un concreto, e quindi qualcosa *in sé distinto e opposto*. La finitezza delle cose consiste allora nel fatto che il loro essere determinato immediato non corrisponde a ciò che sono in sé. [...] Ciò che muove il mondo è in generale la contraddizione, ed è ridicolo dire che la contraddizione non può essere pensata. Quest'affermazione è giusta solo in quanto *non ci si può accontentare della contraddizione e la contraddizione supera se stessa mediante se stessa*²³².

«In conformità a questa teoria della contraddizione si può dunque dire: ogni finito è contraddittorio [e,] proprio perché contraddittorio, deve dissolversi [...]. Ma da questa dissoluzione della finitezza nasce qualcosa di più elevato, che tuttavia è anch'esso affetto da finitezza»²³³. Infatti, la catena sistematica, nella Logica come nella *Realphilosophie*, può costituirsi processualmente solo se, ogniqualvolta si presenta una contraddizione dialettica tra due determinazioni antitetiche, questa viene conservata-e-superata (*aufgehoben*) in una determinazione sintetica, che unifica le altre due esplicitandone il

²²⁹ Hegel [1832] III, 246/948.

²³⁰ Sulla scorta della *Transzendentalpragmatik* di K.-O. Apel e dei suoi argomenti per la *reflexive Letzbegründung* dell'etica, Hösle ([1988], 273 ss.) chiama «pragmatica» questo tipo di contraddizione, che «sussiste [...] tra ciò che [le determinazioni isolate] significano», ossia il loro contenuto, «e ciò che esse sono», ossia la loro forma ([2012], 248). Cfr. anche Hösle [1990], 142 ss.

²³¹ Nella Logica dell'essenza, e precisamente nel capitolo sulle "essenzialità" (*Wesenheiten*) della riflessione, Hegel tematizza la contraddizione stessa come determinazione concettuale sintetica che consiste nell'unità delle determinazioni antitetiche dell'Identità e della Differenza. Tuttavia, com'è evidente, la contraddizione possiede anche un valore "meta-" o "trans-categoriale", in quanto è il motore stesso dello sviluppo dialettico del sistema; cfr. ad es. de Boer [2010]; Chiereghin [2011], 115-118; Bordinon [2015], 172 ss. In base a ciò, alcuni interpreti, come McTaggart ([1910], 116-117) e Hösle ([1988], 250-253), hanno criticato Hegel per aver tematizzato la contraddizione come determinazione *sintetica*: infatti, se la contraddizione è sempre da *aufheben*, come potrà mai avere quella stabilità – ancorché parziale, in quanto si tratta di una determinazione finita – che appunto possiedono solo le determinazioni sintetiche? Bisogna allora distinguere tra la contraddizione intesa come *incongruenza* da superare, e quindi vero motore della dialettica, e la contraddizione intesa come *unità degli opposti*, tematizzata nella Logica dell'essenza. Non è forse un caso se Hegel, nella Logica dell'*Enciclopedia*, non tematizzerà più la contraddizione come determinazione sintetica, e come unità dell'identità e della differenza porrà invece direttamente il fondamento.

²³² Hegel [1840], § 119, *Zusatz 2*, 246-247/321 (corsivo aggiunto).

²³³ Hösle [1988], 237.

terreno (*Grund*) comune. Ciò comporta che l'ultima determinazione del sistema è tale proprio perché in essa la contraddizione tra contenuto e forma, presente in tutte le determinazioni anteriori, non si dà più: il suo contenuto e la sua forma coincidono perfettamente, come nel caso dell'Idea assoluta.

1.2.1.3. *L'espressione dell'Idea assoluta*

Dopo aver delineato la struttura peculiare del metodo dialettico, bisogna passare ad analizzare la struttura logico-metafisica dell'assoluto e l'espressione filosofica della stessa, in modo da riconnettere più esplicitamente la nostra discussione ai problemi teoretici da cui siamo partiti (1.1). Fare ciò ci permetterà anche di evidenziare la connessione di Hegel con Herbart, Lotze e gli idealisti britannici, che lo criticheranno proprio su alcuni dei punti che tratteremo in questo paragrafo.

Com'è noto, le *Jugendschriften* hegeliane rivelano un interesse prevalente per il mondo storico-sociale, per la religione e la politica, per tematiche concrete, persino empiriche, lontane dal pensiero puro oggetto della Logica. Non bisogna d'altronde dimenticare che il sistema hegeliano si conclude in una Filosofia dello spirito, cioè appunto nel sistema delle determinazioni psicologiche (= Spirito soggettivo), storico-sociali (= Spirito oggettivo) e scientifico-veritative (= Spirito assoluto) dello "spirito" (*Geist*), di quel dio greco e insieme cristiano, sostanza e insieme soggetto, immanente al mondo e insieme libero, il cui progressivo sviluppo fino alla completa autocoscienza coincide con la storia naturale e culturale del mondo, e che nella Logica viene ancora studiato solo nella sua essenza *ideale*, precedente la creazione del mondo e, quindi, la sua estrinsecazione *reale*²³⁴. Secondo Cassirer, un unico problema accomuna le preoccupazioni religiose e politiche del giovane Hegel, in seguito sviluppate sistematicamente nella Filosofia dello spirito, alle fredde vette speculative della Logica: è il «problema della sintesi»²³⁵ dell'infinito e del finito, dell'universale e del particolare, di ciò che è eterno e di ciò che è storico, del divino e dell'umano²³⁶. È insomma il problema, per dirlo in termini già noti, della relazione fra l'Uno e i Molti, l'ideale (in senso platonico) e l'empirico, o anche, come si esprime lo

²³⁴ Cfr. Hegel [1832] I, 34/31: «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. *Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo*. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la *esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito*».

²³⁵ Cassirer [1920], 370.

²³⁶ Tra le *Jugendschriften*, cfr. in particolare il *Frammento di sistema* (Hegel [2014], 341-348/616-623).

stesso Hegel, il problema di comprendere «l'identità dell'identità e della non identità»²³⁷, l'«unione di unione e di non unione»²³⁸, «trasferito dal terreno della pura conoscenza», com'era in Kant, «a quello della concreta *vita* spirituale nella totalità delle sue manifestazioni»²³⁹. Come vedremo, questo è, sul fronte teoretico, il medesimo problema che impegnerà le speculazioni metafisiche di Herbart e di Lotze, i quali forniranno soluzioni fra loro diverse, nonché diverse rispetto alla soluzione hegeliana; ed è anche il problema metafisico di tutto l'idealismo britannico, in particolare di Green e di Bradley.

Per Hegel l'unità sintetica ha la forma logica di un sistema autoriflessivo, cioè l'Idea assoluta con cui si chiude la Logica, i cui corrispettivi nella *Realphilosophie* sono l'Organismo nell'ambito naturale e la stessa Filosofia (hegelianamente concepita) nell'ambito spirituale. Seguendo il filo dialettico che lega le tre parti del sistema, in base al metodo esposto in precedenza (1.2.1.2), risulta infatti evidente che è solo nella Filosofia come sistema che l'assoluto può finalmente comprendere se stesso «nella totalità delle sue manifestazioni» reali; e la filosofia è la manifestazione spiritualmente più alta dell'organismo più perfetto, l'essere umano. Al fine di comprendere la propria essenza logica, dunque, l'assoluto deve presupporre – in senso dialettico – tanto la vita organica intelligente, quanto la massima attività intellettuale di quest'ultima; l'Idea assoluta, a tal fine, deve perciò necessariamente estrinsecarsi nella vita naturale alla base di quella spirituale e, poi, nella stessa vita spirituale, solo all'interno della quale l'autocomprensione dell'assoluto, in quanto fenomeno coscienziale, può aver luogo. Ciò che permette di integrare in un'unica totalità le tre parti del sistema, allora, è proprio il *movimento* dialettico, che secondo Hegel, in quanto movimento immanente all'assoluto, altri non è che il suo *automovimento*, l'espressione del carattere soggettivo della sostanza, della sua libertà intesa come autodeterminazione²⁴⁰. La sintesi *del* sistema – nel duplice senso del genitivo: 'il tipo di sintesi impiegata nel sistema' e 'quella sintesi che il sistema stesso è' – è perciò caratterizzata dalla *dinamicità* propria del pensiero, considerato fichtianamente come atto libero e spontaneo, autoponentesi e autodeterminantesi, "soggettivo" in senso hegeliano: ogni sintesi dialettica, come anche l'assoluto stesso, è infatti risultato di un movimento, di un'attività²⁴¹.

²³⁷ Hegel [1801], 64/79.

²³⁸ Hegel [2014], 343/618.

²³⁹ Cassirer [1920], 370.

²⁴⁰ Cfr. ad es. Hegel [1807], 28-29/25-26.

²⁴¹ Cfr. ad es. Hegel [1807], 18 ss./14 ss.

Modellando la sintesi dialettica sull'attività spontanea del pensiero, Hegel riesce inoltre a superare i limiti dell'idealismo soggettivo di Fichte e dell'idealismo oggettivo di Schelling, come rileva Cassirer²⁴². Da un lato, egli è debitore del «procedimento genetico, che Fichte aveva richiesto per la costruzione del *sapere* e per l'intelligenza della sua necessità, [e che] viene trasferito da Schelling alla *natura* e alla considerazione di essa»²⁴³; d'altronde, la Logica, come abbiamo visto, intende proprio mostrare la genesi (logica) di un concetto dall'altro, costruendo in tal modo il sapere assoluto come sistema privo di presupposti esterni, residuali, non tematizzati²⁴⁴. Dall'altro lato, però, Hegel smaschera l'unilateralità delle loro rispettive posizioni speculative, in fondo ancora dualistiche, e comprende che tali limiti «possono esser superati solo quando il principio del divenire», ossia l'automovimento dell'assoluto, la sua integrale processualità, «penetra non solo nella natura o nella coscienza soggettiva, bensì nella sfera del concetto medesimo»²⁴⁵. Il primato fondativo del pensiero concettuale, dell'ambito logico-ideale (*das Logische*), dunque, è ciò che consente a Hegel di mediare natura e spirito, oggetto e soggetto, realismo e idealismo, poiché il concetto come Idea assoluta, nella sua purezza logica, è precisamente l'*unità* di sfera soggettiva e sfera oggettiva, di pensiero e realtà, di forma e contenuto: «nel divenire del concetto si esprime il divenire dell'oggetto e quindi esso stesso come unità organica»²⁴⁶.

Nel concepire la sintesi dialettica in questo senso dinamico, strettamente legato alla natura attiva e mediatrice del pensiero, Hegel giunge dunque, secondo Cassirer, alla «vera sintesi fra l'idealismo antico e il moderno»²⁴⁷, come ha efficacemente osservato anche Gadamer:

nella filosofia del secolo XIX, il concetto di *dialettica* [...] attesta la continuità della problematica di tale filosofia con le sue origini greche. Rispetto a noi che siamo avviluppati nelle aporie del soggettivismo, i greci [...] non si sforzano di fondare l'obiettività della conoscenza partendo dalla soggettività e in vista di essa. Il loro

²⁴² I rilievi di Cassirer, letti oggi, alla luce della *Forschung* su Fichte e Schelling condotta nell'ultimo secolo, risultano datati, ma sono comunque funzionali alla nostra ricerca, poiché anche gli idealisti britannici tendevano a interpretare la filosofia hegeliana come un progresso rispetto alle filosofie di Fichte e Schelling. Per una lettura "hegeliana" contemporanea del rapporto Fichte-Schelling-Hegel sotto il profilo teoretico, cfr. Höhle [1988], 73-113.

²⁴³ Cassirer [1920], 387.

²⁴⁴ Cfr. Hegel [1830], § 1, 39/123.

²⁴⁵ Cassirer [1920], 388.

²⁴⁶ Cassirer [1920], 388.

²⁴⁷ Cassirer [1920], 388.

pensiero si riconosce invece fin dall'inizio come un momento dell'essere stesso. [...] La dialettica, questa esperienza di contraddizione del *logos*, non era per i greci un movimento compiuto dal pensiero, ma rispecchiava solo il movimento dell'essere stesso. Il sapore hegeliano di questa affermazione non deve far pensare a una arbitraria modernizzazione, ma attesta invece un reale rapporto storico. Nella situazione del pensiero moderno [...], Hegel ha voluto deliberatamente rifarsi al modello della dialettica greca. Chi vuole andare a scuola dai greci, passa sempre attraverso la scuola di Hegel. La sua dialettica delle determinazioni concettuali e quella delle forme del sapere ripetono e sviluppano in maniera esplicita la totale mediazione di essere e pensiero che costituiva l'elemento naturale del pensiero greco²⁴⁸.

Dell'idealismo platonico Hegel recupera quindi due istanze: l'*oggettività* delle Idee, cioè la loro validità oggettiva, ontologica oltre che logico-epistemologica, e la loro *mobilità* (metaforica), ossia la necessità, argomentata nel *Sofista* (1.1.2), che le Idee “comunicino” fra loro, determinandosi l'una in relazione all'altra. Proprio tale oggettività e relazionalità delle Idee, delle determinazioni pure del pensiero studiate nella Logica, sono le due condizioni necessarie del sapere scientifico, della filosofia come ἐπιστήμη secondo Platone (e Aristotele): con l'oggettività dell'Idea viene infatti sconfitto il relativismo sofistico e illuministico²⁴⁹, e con la relazionalità dell'Idea viene invece superato il rigido dualismo eleatico, che rigorosamente svolto, come mostra Gorgia, conduce allo scetticismo intorno alla possibilità di una scienza dell'esperienza, nonché di una scienza della scienza (1.1.4). A ciò si aggiunge anche il comune ricorso ad argomenti di tipo riflessivo, i quali, se in Platone e Aristotele sono perlopiù impiegati come strumenti per confutare le posizioni scettiche e relativistiche²⁵⁰, in Hegel diventano il metodo stesso della filosofia. Tuttavia, l'«idealismo antico» platonico-aristotelico, pur difendendo l'esigenza teorica di unificare idealmente il molteplice empirico, rimane involupato in alcune aporie concernenti appunto la *relazione* fra l'Uno e i Molti, fra le Idee (o essenze) e le cose, fra l'intelligibile e il sensibile – relazione che viene sì posta come necessaria, ma la cui struttura non viene articolata in maniera soddisfacente. È anche a causa di questa mancanza, del mancato scioglimento di questo «enigma», prosegue Cassirer, che Hegel si rivolge all'idealismo «moderno» di Kant: «Nel concetto di unità sintetica e di sintesi *a priori* [...] è stato mostrato come ogni possibilità di conoscenza poggi non sull'uniformità dell'identico»,

²⁴⁸ Gadamer [1960], 937. Cfr. anche Gadamer [1971], 7-30.

²⁴⁹ L'illuminismo moderno viene paragonato all'antica sofistica in Hegel [1826] II, 118-119/186.

²⁵⁰ Questa è l'opinione prevalente nella letteratura secondaria, ma noi, d'accordo con Hösle [1984] e Hafemann [1998], riteniamo che gli argomenti riflessivi abbiano una funzione eminentemente fondativa anche in Platone e Aristotele.

com'era in Parmenide e, quindi, ancora in Platone e Aristotele, «ma sulla connessione necessaria del diverso»²⁵¹. L'Uno come *relazione fra* i Molti, e non più come *termine* della relazione *coi* Molti, è infatti il presupposto implicito che la dialettica ha il compito di esplicitare a ogni livello di analisi-sintesi: come abbiamo visto (1.2.1.2), una determinazione sintetica è il presupposto formale della *relazione* fra determinazioni antitetiche, ed è quindi nient'altro che la *sintesi a priori* tematizzata come tale. E l'Idea assoluta, in quanto determinazione che tematizza il sistema stesso nella sua dinamicità autoriflessiva, è la sintesi di tutte le sintesi, a priori in quanto *già da sempre presupposta come valida da ogni singola determinazione quale momento della totalità*.

Riflettendo sui limiti della filosofia hegeliana, Cassirer ritiene che «l'assoluto solo in apparenza è raggiunto mediante il movimento del pensiero, mentre invece ne costituisce il presupposto e il fondamento»²⁵². In base a quanto abbiamo detto finora sul metodo dialettico, non possiamo che essere d'accordo sul fatto che l'assoluto, almeno nella Logica, sia un presupposto; ma ciò, al contrario di quanto sostiene Cassirer, non costituisce affatto un limite²⁵³, poiché non è in contraddizione con la pretesa hegeliana di costruire una filosofia senza presupposti. Infatti, il presupposto che l'assoluto necessariamente è, non rimane semplicemente irriflesso e quindi esterno alla riflessione filosofica – come accadrebbe a un presupposto nel senso ordinario del termine, sinonimo di 'assioma', 'principio indimostrato' – ma viene invece tematizzato in quanto presupposto solo alla fine, come risultato, e in tal modo il suo statuto di sintesi a priori viene "dedotto", giustificato per mezzo del metodo dialettico²⁵⁴. I presupposti che la filosofia hegeliana

²⁵¹ Cassirer [1920], 389.

²⁵² Cassirer [1920], 462.

²⁵³ Cfr. Heidegger [1931], 63-64: «non bisogna allora dire che Hegel presuppone già all'inizio della sua opera, cioè anticipa ciò che pretende di aver ottenuto solo alla fine? Certo, *bisogna* dirlo [...]. Cercare di smorzare questo 'fatto' [...] testimonia oltre tutto una scarsa comprensione dell'opera. Bisogna continuare a ripetere: *Hegel presuppone già all'inizio ciò che ottiene alla fine*. Ma questa proposizione non può essere enunciata e adottata come obiezione nei confronti dell'opera».

²⁵⁴ Secondo Cassirer ([1920], 460-463), la contraddizione dialettica risiede nella pretesa di ogni singola determinazione finita di valere come determinazione dell'assoluto. «In tal modo, a determinare il movimento dei concetti non è una qualche contraddizione immanente ad essi medesimi; tale contraddizione invece è solo l'espressione del fatto che il pensiero si è già *mosso* dalla sua posizione, che è [già] uscito dall'iniziale isolamento e astrazione di un momento singolo e che si è [già] integrato in un'intuizione più vasta» (*ivi*, 462). Insomma, solo se il pensiero ha già "visto" l'assoluto, può "vedere" anche la contraddittorietà (intesa come sopra) delle singole determinazioni; e ciò sarebbe l'esatto contrario di quanto sostiene Hegel, per il quale l'assoluto non è principio ma «risultato». È evidente che questa obiezione di Cassirer regge solo se si intende la contraddizione dialettica come egli la intende; tuttavia, sebbene la sua interpretazione colga sicuramente una parte del vero, non riesce comunque a cogliere l'essenza della dialettica come riflessione sui presupposti formali impliciti in ogni concetto (1.2.1.2).

intende eliminare sono allora soltanto quelli esterni al pensiero, non mediati dalla dialettica – i presupposti immediati e che rimangono tali, resistendo a ogni mediazione; e anzi Hegel intende dimostrare che non c'è nulla di non mediato, che nemmeno l'assoluto è immediato. La filosofia senza presupposti, perciò, non è da intendersi alla lettera, ingenuamente, come è stata intesa da vari critici a cominciare da Trendelenburg, bensì come filosofia senza presupposti *immediati*, cioè senza presupposti che rimangano ingiustificati. Ed è inoltre evidente che, se il compito che Hegel si propone è quello di giustificare *ogni* presupposto, tale giustificazione non può affatto avere la forma di una classica dimostrazione, poiché questa, in quanto fondata sulla verità delle premesse, a sua volta presupposta, non può impedire un regresso all'infinito. La mediazione e giustificazione dei presupposti, allora, in accordo con le esigenze hegeliane, non può che avere il carattere – in un certo senso “elenctico” – di una *prova riflessiva*, mediante la quale si dimostra che il presupposto assoluto si media da sé in quanto inaggirabile, nel senso che anche la sua negazione lo presuppone.

L'operazione hegeliana può essere dunque descritta nel modo seguente: occorre eliminare l'idea di una fondazione riposante su un substrato o centrata su un *primum* fisso; sostituire a tale substrato l'idea di un processo che produca se stesso insieme alle leggi del proprio movimento, così come alle regole della sua comprensione razionale; ed infine – e questa è l'idea veramente essenziale e cruciale della posizione hegeliana – fare di questo autogenerarsi della forma nei suoi contenuti (la “forma assoluta”) il principio *logico* di una struttura *sistematica*²⁵⁵.

Non è quello evidenziato da Cassirer, dunque, il limite della filosofia teoretica hegeliana; piuttosto, ci sembra che sia stato lo stesso Hegel a evidenziare implicitamente i due limiti fondamentali dell'idealismo assoluto, quelli che di fatto hanno decretato la sua (s)fortuna, della quale esamineremo alcuni momenti.

Il primo di questi limiti è il seguente. La relazione fra l'Uno e i Molti, cioè l'assoluto come sintesi a priori, può costituirsi solo all'interno di un sistema *completo* e dinamico di concetti, e solo come risultato dello stesso²⁵⁶. Secondo la prospettiva hegeliana, la soluzione di ogni problema filosofico particolare sarà quindi rimandata a un sistema già compiuto, e allo stesso modo ogni difficoltà o mancanza locale si ripercuoterà subito sulla

²⁵⁵ Nuzzo [1992], 18-19.

²⁵⁶ Ciò porta con sé la difficoltà, rilevata da McTaggart ([1910], 308-309), di capire quando si sia effettivamente giunti alla determinazione finale, poiché lo statuto conclusivo di tale determinazione non può essere provato in alcun modo. Cfr. anche Höhle [1988], 271-273.

totalità, con tutto quel che ne consegue. D'altronde, Hegel non ha mai rinunciato a insistere sul carattere necessariamente sistematico della filosofia intesa come scienza, e il fatto che dopo la sua morte nessuno dei suoi allievi, né tantomeno alcuno dei suoi successori, abbia realizzato qualcosa di simile, nel metodo e nell'estensione, per ragioni sia teoretiche sia storiche, la dice lunga sul giudizio riservato dai posteri alla viabilità della filosofia di Hegel. La pretesa hegeliana di rinchiudere la *Wirklichkeit* in un sistema di concetti filosofici, sorta proprio nell'epoca della definitiva affermazione delle scienze naturali e, quindi, della specializzazione e frammentazione del sapere, è stata certamente giudicata come anacronistica, se non assurda. Ma bisogna comunque notare che il mancato successo storico di una filosofia non può rappresentare una ragione sufficiente per decretarne il fallimento teoretico²⁵⁷. Se da un lato la sistematicità del pensiero hegeliano è stata *storicamente percepita* come un limite, dall'altro lato l'unica cosa che conta in filosofia sarebbe il *dimostrare teoreticamente* che tale sistematicità sia un limite. In filosofia, infatti, bisogna dare ragione delle proprie asserzioni, in ciò che Wilfrid Sellars ha chiamato «the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says»²⁵⁸. La sistematicità della filosofia hegeliana, quindi, più che *essere* un suo limite oggettivo, è stata solo *interpretata* come tale.

Il secondo limite dell'idealismo assoluto, più cogente del primo dal punto di vista teoretico, è che, per realizzare il proprio progetto filosofico, Hegel ha dovuto «fondare una lingua tutta sua», come direbbe il Socrate del *Teeteto*. E non ci riferiamo al fatto che tale lingua sia oscura o poco comprensibile, ché in tal caso si tratterebbe ancora di un limite contingente, superabile armati di pazienza e buona volontà. Ci riferiamo piuttosto al fatto che la lingua filosofica di Hegel, la lingua che dovrebbe esprimere la complessa struttura dinamica dell'assoluto, è una lingua che, come il suo inventore ha chiaramente compreso, mette in crisi la grammatica della lingua filosofica tradizionale, di ascendenza eleatica e platonico-aristotelica (1.1)²⁵⁹, fondata sull'esigenza di stabilità semantico-ontologica e perciò incapace di esprimere il dinamismo dell'assoluto (di evidente ascendenza

²⁵⁷ Cfr. ad es. Höle [1991], 19-35.

²⁵⁸ Sellars [1956], 169.

²⁵⁹ A tal proposito, bisogna ricordare che le principali categorie della grammatica, che come disciplina autonoma nasce nel I secolo a.C. ad Alessandria d'Egitto, sono ricalcate sulle categorie aristoteliche, e in generale sulla riflessione aristotelica sul linguaggio, contenuta in trattati come le *Categorie* e il *De interpretatione*.

eraclitea)²⁶⁰. Nella *Vorrede* alla *Fenomenologia*, Hegel mette infatti a tema la struttura della cosiddetta «proposizione speculativa» (*spekulativer Satz*)²⁶¹, quella specificamente filosofica, che esprime l'essenza dell'assoluto ed è – come ogni altra proposizione – l'*unità di un molteplice*, ossia di un soggetto (l'assoluto) e dei suoi predicati (le sue determinazioni). Dal momento che essa esprime nientemeno che l'assoluto, non può però essere intesa alla stessa stregua di una proposizione ordinaria, che segue l'astratta logica dell'intelletto anziché quella dialettica della ragione: «Espressioni quali 'unità del soggetto e dell'oggetto', 'del finito e dell'infinito', 'dell'essere e del pensiero', e simili», che pretendono appunto di esprimere ciò che l'assoluto è, se intese secondo la grammatica intellettualistica «presentano l'inconveniente che i termini 'oggetto' e 'soggetto' e così via significano ciò che questi sono *al di fuori della loro unità*, e dunque nell'unità non sono più intesi nel senso enunciato dalla loro espressione»²⁶². In altre parole, per poter intendere il senso di questo genere di proposizioni filosofiche, l'intelletto dovrebbe al contempo “conoscere” e “disconoscere” il significato di ciascun termine preso in se stesso: conoscerlo, perché l'intelletto non può comprendere la relazione fra i termini se non possedendo il significato di ognuno; disconoscerlo, perché l'unità dei termini che la proposizione asserisce è qualcosa di diverso dalla mera giustapposizione dei singoli significati:

Predicati di questo genere per sé sono un contenuto *limitato*, e si mostrano già come inadeguati alla *pienezza* [del soggetto della proposizione speculativa] e per nulla affatto in grado di esaurirl[o]. Essendo predicati di un medesimo soggetto, sono poi collegati l'uno con l'altro, ma sono diversi per il loro contenuto; perciò vengono accolti *reciprocamente* dall'*esterno*²⁶³.

Ciò che Hegel scopre qui, dunque, è un'altra incongruenza fra contenuto e forma, ossia una contraddizione dialettica in piena regola fra il *contenuto semantico* della proposizione speculativa e la *forma proposizionale* in quanto tale (1.2.1.2), tanto che

la natura del giudizio o della proposizione in generale, che include entro di sé la differenza fra soggetto e predicato, viene distrutta dalla proposizione speculativa; e la

²⁶⁰ Sul rapporto fra eleatismo ed eraclitismo (mediati da Platone e Aristotele) in Hegel, cfr. Berti [1987], 177-222.

²⁶¹ Hegel [1807], 43/46.

²⁶² Hegel [1807], 31/29.

²⁶³ Hegel [1830], § 29, 71/177-178.

proposizione identica, a cui mette capo il divenire della prima, contiene il contraccolpo rispetto a quella relazione. Questo [è un] conflitto, fra la forma di una proposizione in generale e l'unità del concetto da cui tale forma è distrutta [...]²⁶⁴.

Il contenuto della proposizione speculativa, il «concetto» da essa espresso, è infatti l'*identità dinamica* dell'assoluto e di una sua determinazione, che non può ovviamente essere relazione *estrinseca* fra un soggetto e un predicato già costituiti, ma solo relazione *immanente*, costitutiva a un tempo del soggetto come essenzialmente determinato da quel predicato (che tuttavia non ne esaurisce l'essenza) e del predicato come determinazione e momento di quel soggetto, in accordo col movimento dialettico del sistema, analitico e sintetico al tempo stesso. La forma della proposizione, invece, è l'unità puramente esteriore dei diversi, di un soggetto e di un predicato che sono essenzialmente estranei l'uno all'altro e che vengono connessi solo dal nesso contingente della predicazione²⁶⁵. Tutto ciò viene esemplificato nella critica hegeliana all'intellettualismo della metafisica razionalistica (1.2.1.2):

il suo procedimento consisteva nel fatto che all'oggetto da conoscere, per es. Dio, venivano *attribuiti* dei predicati. Ma questo modo di procedere è una riflessione esterna sull'oggetto, poiché le determinazioni (i predicati) sono già bell'e fatte nella mia rappresentazione e vengono poi attribuite all'oggetto soltanto dall'esterno. Al contrario la conoscenza vera di un oggetto deve essere *tale* che l'oggetto si determina muovendo da se stesso e non riceve i suoi predicati dall'esterno. Se invece si procede attribuendo dei predicati, lo spirito sente di non poter esaurire il suo compito con tali predicati. [...] Certo, quando si tratta di cose finite, si deve necessariamente determinarle mediante predicati finiti, e qui l'intelletto, nel suo modo di operare, è al suo posto. L'intelletto, esso stesso finito, conosce soltanto la natura del finito. [...] Ma gli oggetti della ragione non possono essere definiti mediante tali predicati finiti, e il difetto della vecchia metafisica era proprio lo sforzo di procedere così²⁶⁶.

Il problema insoluto, l'aporia del procedere speculativo di Hegel, ci sembra proprio consistere nel fatto che tale incongruenza tra forma e contenuto, costitutiva della proposizione speculativa, cioè di quella proposizione che esprime la relazione tra l'assoluto e una sua determinazione essenziale, sia destinata a rimanere contraddittoria, a non poter essere *aufgehoben*, al contrario di quanto avviene per l'autocontraddizione dialettica delle

²⁶⁴ Hegel [1807], 43/45-46.

²⁶⁵ Cfr. Hegel [1807], 42-44/44-46; Becker [2023], 458-460.

²⁶⁶ Hegel [1840], § 28, *Zusatz*, 96/177.

single determinazioni del pensiero²⁶⁷. L'identità dinamica del contenuto della proposizione speculativa, infatti, non può intrinsecamente “mostrarsi” come tale *nella* proposizione, ma può solo essere “detta” come tale, in maniera del tutto estrinseca, *da* un'altra proposizione, cioè in una forma ancora proposizionale che non è quindi congruente col suo contenuto. Questa aporia è precisamente rilevata dallo stesso Hegel nella *Nota II* al capitolo primo della *Scienza della logica*²⁶⁸, dove egli osserva che la proposizione (speculativa) asserente l'identità di Essere e Nulla «*contiene* il risultato, è *in se stessa* il risultato», cioè il Divenire come sintesi dialettica di Essere e Nulla, ma ha «il difetto che il risultato non è *espresso*, esso stesso, nella proposizione; è una riflessione esterna quella che ve lo riconosce»²⁶⁹. Ciò che non viene espresso è appunto l'identità dinamica di Essere e Nulla, il loro movimento reciproco, esplicitato solo dal concetto sintetico di Divenire. Per correggere questo difetto, alla proposizione che esprime l'identità fra Essere e Nulla bisognerebbe

aggiungere la proposizione opposta, cioè che *essere e nulla non son lo stesso* [...]. Ma così sorge un altro difetto, [...] che queste proposizioni non son fra loro collegate, epperò presentano il contenuto soltanto nell'antinomia, mentre [...] le determinazioni, che si trovano espresse nelle due proposizioni, debbono assolutamente essere unite (unione che si può allora designare solo come una *inquietudine di incompatibili*, o come un movimento)²⁷⁰.

Quel che emerge chiaramente da questo brano è la struttura speculativa dell'assoluto come «identità dell'identità e della non identità», o «unione di unione e di non unione»; ma tale identità speculativa, l'unità dialettica degli opposti, come Hegel afferma in maniera del tutto esplicita, si può esprimere linguisticamente «solo come un movimento», ovvero tramite la *metafora* dell'«inquietudine», che non è un concetto, come lo *standard* della filosofia scientifica richiede, ma una rappresentazione.

²⁶⁷ Cfr. Sacchi [1988a]: «In effetti, il linguaggio sembra trovarsi in una posizione specialissima rispetto alle altre determinazioni del finito. Di ognuna di queste si può forse tentare di sostenere [...] la superabilità in seno alla sintesi conclusiva del Sapere Assoluto [...]. Ma il linguaggio fa eccezione: è incontestabilmente l'unico osso che la più onnivora delle dialettiche non riuscirebbe a mandar giù»; Rametta [2020], 239: «In effetti, in rapporto al linguaggio l'impresa hegeliana sembra accentuare i suoi tratti aporetici».

²⁶⁸ Sacchi [1988a] insiste giustamente sulla rilevanza di questo testo, superiore per chiarezza anche alla discussione dello *spekulativer Satz* nella *Fenomenologia*. Le nostre considerazioni a seguire riprendono alcuni dei punti sviluppati da Sacchi nel suo importante saggio. Cfr. anche Sacchi [1988b], 109 ss.

²⁶⁹ Hegel [1832] I, 77-78/80 (trad. modificata).

²⁷⁰ Hegel [1832] I, 78/80-81.

Una volta preso atto di tale aporia inerente alla proposizione speculativa in quanto proposizione, l'unico *medium* per esibire concretamente il contenuto della proposizione speculativa diventa l'articolazione dialettica dell'intero sistema filosofico, col quale la proposizione speculativa deve da ultimo coincidere se vuole soddisfare la sua definizione²⁷¹; ed è per questo motivo che Hegel, dopo la *Vorrede* alla *Fenomenologia*, non parlerà più di 'proposizione speculativa' ma esclusivamente di 'sistema'. Solo il sistema completamente sviluppato, infatti, può esibire quel movimento immanente che Hegel attribuisce anche al contenuto della proposizione speculativa; non può invece esibirlo la singola proposizione, isolata dal sistema e dalla sua dialettica generativa.

quel che interessa è [...] la critica all'inadeguatezza della proposizione e il tentativo di superarla non retrocedendo al livello precategoriale, o antepredicativo, dell'intuizione immediata, come fanno secondo Hegel, le filosofie della riflessione, che suppliscono all'impotenza della ragione, così come da esse viene concepita, mediante il ricorso alla fede; Hegel, al contrario, tenta di superare l'inadeguatezza della proposizione oltrepassandola nella direzione del [...] sistema completo [...]»²⁷².

«La proposizione, infatti, può accennare o alludere al movimento che conduce alla sua distruzione, ma non è in grado di presentarlo»²⁷³: può *dirlo* ma non *mostrarlo*, parafrasando Wittgenstein²⁷⁴.

Tuttavia, se l'unico modo per esprimere compiutamente l'identità dinamica dell'assoluto e delle sue determinazioni essenziali è quello di svolgere completamente la loro dialettica all'interno del sistema, allora questo secondo limite della filosofia hegeliana, inerente alla sua grammatica profonda, finisce per coincidere col primo, riguardante appunto la sua struttura sistematica; solo che adesso, in base alle ultime considerazioni sulla proposizione speculativa, il limite della sistematicità non ci appare più come un limite meramente storico-ermeneutico, ma anche come limite teoretico.

In precedenza, abbiamo sostenuto che l'incongruenza tra forma e contenuto nella proposizione speculativa, rilevata dallo stesso Hegel, non può essere superata, e che quindi, per esprimere l'assoluto, la forma del sistema è più adatta rispetto alla forma della proposizione (ancorché speculativamente intesa), poiché solo nella totalità processuale del sistema può essere reso esplicito quel movimento del pensiero che coincide con

²⁷¹ Cfr. Berti [1987], 217.

²⁷² Berti [1987], 186.

²⁷³ Rametta [2009], 113.

²⁷⁴ A tal proposito, Sacchi ([1988a], 429) parla di «tensione fra il *meinen* e il *sagen*».

l'automovimento dell'assoluto. Bisogna adesso notare – ed è questo il punto fondamentale – che l'effettivo svolgimento del sistema nella *vita del pensiero* – da Hegel ritenuta il vero contenuto della sua filosofia – rimane essenzialmente differente dalla sua esposizione (*Darstellung*) linguistico-discorsiva, la quale non può che consistere di un insieme di proposizioni (inferenzialmente connesse)²⁷⁵. *Esporre* linguisticamente il movimento del pensiero, infatti, è evidentemente altro dal *viverlo* realmente, ma la pretesa speculativa di Hegel è proprio che l'autosviluppo dell'assoluto coincida con la sua esposizione scientifico-sistematica (altrimenti lo Spirito assoluto sarebbe altro dalla filosofia, e l'Idea assoluta sarebbe altro dal sistema logico). L'incongruenza tra contenuto e forma nel sistema, dunque, da un lato viene *logicamente* superata all'interno del concetto di sistema, cioè nella determinazione che esplicita la forma-sistema (l'Idea assoluta), poiché tale concetto tematizza l'assoluto come inaggirabile presupposto autoriflessivo; ma dall'altro lato, l'incongruenza rimane irrisolta nel sistema considerato in quanto *esposizione* dell'assoluto e non più solo in quanto *determinazione concettuale* dello stesso²⁷⁶. Tale incongruenza si manifesta ad esempio nella trattazione dell'Idea assoluta nella Logica, e precisamente nell'impossibilità di esporre il suo contenuto concreto, che è non tanto l'insieme di tutte le *proposizioni* precedenti, quanto il loro *contenuto effettivamente moventesi* dall'una all'altra, il quale non può essere esposto perché sfugge strutturalmente alla resa proposizionale, linguistico-discorsiva²⁷⁷.

Ciò che Hegel non può esprimere nella sua filosofia, allora, è esattamente ciò che ha tormentato anche Platone e Aristotele: la *relazione* fra l'Uno e i Molti, che nel suo caso assume le sembianze dell'assoluto come sintesi a priori, unità degli opposti (a vari livelli: logico, naturale, spirituale). Questa unità del molteplice che l'assoluto stesso è, infatti, si realizza compiutamente nel proprio automovimento dialettico, e ciò a cui la dialettica infine perviene, nella Logica come nella Filosofia dello spirito, non è l'Uno nella sua concretezza *reale*, ma l'Uno nella sua concretezza *concettuale*, ossia l'esplicitazione e tematizzazione della forma e della necessità dell'Uno, la cui realizzazione concreta è già in

²⁷⁵ Cfr. Rametta [2009], 112: «La questione di come pervenire a una esposizione adeguata del contenuto filosofico diventa costitutiva per lo stesso pensiero concettuale, e per l'intero progetto hegeliano di realizzare la filosofia come “sistema della scienza”. [...] Il tema dell'esposizione emerge così come *istantia crucis*, di prova decisiva su cui vagliare la tenuta del progetto hegeliano».

²⁷⁶ Per un approfondimento di questa problematica, su cui non possiamo dilungarci oltre, cfr. Rametta [2020].

²⁷⁷ D'accordo con Rametta ([2009], 106-107), riteniamo che la filosofia di Hegel non possa né culminare «in un'intuizione a-linguistica dell'assoluto da parte del filosofo», né in una riconduzione dello speculativo «al terreno della pratica linguistica corrente, della “vivente” comunicazione tra parlanti». L'incongruenza da noi segnalata è aporetica proprio perché non può risolversi né in un senso, né nell'altro.

atto. La relazione che lega reciprocamente le determinazioni dell'assoluto, la loro unità dinamica, non può perciò mai diventare oggetto proprio del λόγος, il contenuto di una proposizione, perché coincide col sistema nel suo immanente svolgimento attuale, è sempre atto e mai fatto, è la relazione irriflessa e irriflettibile che si dà nel movimento e che si distrugge non appena il pensiero provi a fissarla in nessi logico-proposizionali²⁷⁸. È proprio a causa di questa impossibilità di esibire *concettualmente* l'unità dinamica dell'assoluto che Hegel, sempre nella *Vorrede* alla *Fenomenologia*, per descriverla si affida a un'analogia non concettuale ma sensibile, musicale – similmente a quanto accade nella *Scienza della logica*, dove ricorre alla metafora dell'«inquietudine»:

Questo conflitto, fra la forma di una proposizione in generale e l'unità del concetto da cui tale forma è distrutta, è simile a quello che ha luogo nel ritmo, fra il metro e l'accento. Il ritmo risulta dall'equilibrio oscillante e dall'unificazione di entrambi. Così, anche nella proposizione filosofica, l'identità di soggetto e predicato non deve annullarne la differenza, che è espressa nella forma della proposizione, ma la loro unità deve risultare come un'armonia. La forma della proposizione è il manifestarsi del senso determinato, ossia l'accento che ne distingue la compiuta pienezza; ma il fatto che il predicato esprima la sostanza, e che il soggetto stesso ricada nell'universale, è l'*unità* in cui si smorza il suono di quell'accentazione²⁷⁹.

L'unità esibita nella *forma* proposizionale, in quanto congiunzione esteriore di termini diversi – in quanto congiunzione, cioè, che presuppone, senza esplicitarla, la differenza tra i termini, ossia proprio ciò che la congiunzione stessa dovrebbe superare –, è dunque un'unità solo esterna, artificiale e statica; l'unità del *contenuto* della proposizione speculativa, cioè l'identità immanente dell'assoluto e di una sua determinazione essenziale, è invece un'unità interna, vitale e dinamica. La mediazione fra queste due diverse unità – quella della forma e quella del contenuto della proposizione filosofica – viene per Hegel realizzata dal e nel sistema; tuttavia, il sistema è *ancora* un insieme di proposizioni, la cui connessione dinamica non può essere a sua volta esibita da ulteriori proposizioni – altrimenti si incorrerebbe in un regresso all'infinito analogo al “terzo uomo” di Platone e Aristotele, con le proposizioni al posto delle Idee. La suddetta incongruenza tra forma e

²⁷⁸ La riforma della dialettica hegeliana tentata da Gentile [1913] nella direzione di un “idealismo attuale”, originatasi dalla riflessione di Spaventa [1864] sulle aporie della prima triade della Logica hegeliana, muove proprio da queste problematiche.

²⁷⁹ Hegel [1807], 43-44/46. Rametta ([2009], 113-114) interpreta giustamente questo brano come “precoc” allusione, da parte di Hegel, «all'insufficienza della proposizione speculativa per sé considerata». Riteniamo tuttavia che tale insufficienza, nella misura in cui riguarda più in generale il rapporto tra forma (linguistico-discorsiva) e contenuto, possa estendersi anche al sistema nella sua interezza.

contenuto del sistema rimanda allora alla differenza tra la forma proposizionale e, quindi, *relazionale* del pensiero, e il suo contenuto non proposizionale ma *processuale*, cioè l'assoluto come vita che conosce e vuole se stessa, tematizzato nell'ultima sezione della Logica soggettiva.

Sempre e comunque il linguaggio sopravvive a sorreggere il pensiero come sua indispensabile espressione, come suo *medium* imprescindibile. Ma questa dipendenza persistente del pensiero da una fase inferiore e ancora sensibile della vita spirituale gli preclude una compiuta attuazione della sua natura, quella attuazione in cui dovrebbe peraltro consistere il traguardo della dialettica, la conclusione del sistema. La stessa speculazione filosofica rimane una sintesi incompleta di linguaggio e pensiero: non può mai giungere a “non avere alcun significato”, non può mai passare dal riferimento all'oggetto alla piena identificazione con esso²⁸⁰.

Questa incongruenza, infine, si ripercuote sul rapporto tra *Verstand* e *Vernunft*: o la ragione coincide col sistema che integra tutte le proposizioni unilaterali dell'intelletto – ma in tal caso rimane sul medesimo piano proposizionale, linguistico-discorsivo del pensiero: essa connette sì le singole proposizioni in inferenze, ma queste sono ancora proposizioni, solo più complesse; oppure la ragione coincide con l'assoluto dinamico quale contenuto speculativo del sistema – ma in tal caso questo contenuto rimane altro dal sistema di concetti, proposizioni e inferenze che pretende di esporlo²⁸¹. In entrambi i casi, la ragione fallisce nell'assumere quella funzione mediatrice fra pensiero e realtà, tra forma e contenuto della filosofia, che Hegel pure continua ad attribuirle.

Questi limiti del sistema hegeliano, come vedremo, sono analoghi a quelli rilevati da Bradley. Ma più in generale si tratta dei limiti che tutto l'idealismo britannico, consapevolmente o meno, vedrà in Hegel: chi manterrà una concezione dinamica dell'assoluto, come Edward Caird, rifiuterà l'idea che esso possa venir espresso da un sistema logico di concetti; chi invece manterrà tale idea razionalistica di filosofia, come Green o McTaggart, concepirà di conseguenza l'assoluto come sistema di relazioni statiche ed eterne fra soggetti (e oggetti) finiti. Nel prossimo paragrafo vedremo come anche Herbart e Lotze sviluppino le loro rispettive metafisiche meditando sui medesimi punti problematici. Tornare a Kant dopo Hegel significa infatti recuperare la grammatica

²⁸⁰ Sacchi [1988a], 436.

²⁸¹ A tal proposito, Giorgio Colli ([1982], 459) osserva spiritosamente che «[a]ccettando per buona la sua dialettica risulterà che la ragione e l'idea coincide con la vita, quindi la filosofia è annientata, perché sarà sempre meglio vivere la vita che pensarla hegelianamente».

filosofica tradizionale, la staticità delle relazioni che costituiscono la trama dell'esperienza e della conoscenza, poiché ciò che interessa a questi filosofi è appunto l'oggettività della conoscenza, la quale richiede stabilità ontologica, come insegnavano Platone e Parmenide. Ed è proprio per superare un certo platonismo/eleatismo di fondo, comune a Kant e a Herbart, che Lotze recupererà alcune istanze teleologiche e vitalistiche, ma comunque non irrazionalistiche, di evidente ascendenza hegeliana e aristotelica.

1.2.2. IL REALISMO (CRITICO) DI HERBART

Non è un caso che i maggiori critici dell'idealismo assoluto, contemporanei o immediatamente posteriori a Hegel, prendano le distanze proprio dalla sua peculiare concezione del pensiero come *ragione dialettica*, nella cui oggettività esso viene a coincidere con la realtà. Il significato del recupero della filosofia kantiana, operato da filosofi come Herbart, Trendelenburg e Lotze, infatti, consiste nel far nuovamente valere la finitezza e l'astrattezza del pensiero rispetto alla pienezza dell'essere, rifiutando quindi l'identità dinamico-speculativa di pensiero e realtà che costituisce l'essenza del sistema hegeliano²⁸².

Noto più per la sua psicologia e la sua pedagogia che non per la sua pur imponente metafisica, Johann Friedrich Herbart (1776-1841), coetaneo di Schelling e Hegel, è stato tra i primi a reagire all'idealismo post-kantiano iniziato da Fichte, all'insegna di una concezione della filosofia che ne riconosce lo stretto rapporto con le scienze naturali e con la matematica. I filosofi che lo hanno maggiormente influenzato sono Leibniz e Kant, oltre agli eleati e a Platone, cui dedicò la propria dissertazione²⁸³; la sua influenza sulla filosofia successiva, non solo tedesca ma anche britannica, è stata notevole, benché sia passata perlopiù sottotraccia. In particolare, il suo approccio "scientifico" alla pratica filosofica, attraverso Lotze e altri, è penetrato nella filosofia analitica del primo Novecento, di indirizzo neoempiristico e neopositivistico²⁸⁴, ma già Bradley, qualche anno prima,

²⁸² Non si deve tuttavia ignorare che Trendelenburg e Lotze, al di là di quanto hanno esplicitamente affermato, non hanno rifiutato in blocco l'idealismo hegeliano, ma ne hanno conservato alcune istanze, così che le loro metafisiche possono in parte essere considerate come una sintesi creativa fra certe istanze kantiane e certe istanze hegeliane.

²⁸³ Per una panoramica sulla formazione filosofica di Herbart, cfr. Pettoello [1987]; Beiser [2022], 18-83.

²⁸⁴ Cfr. Preti [1976], 441: «confuso spesso con il positivismo, un ricco filone di pensiero herbartiano attraversa tutti gli ultimi decenni del secolo scorso, e, tramite i maestri del primo Novecento (tra cui, appunto, filosofi come Russell e Moore), giunge fino a noi. Oserei sostenere che pure gran parte di ciò che si suole chiamare *neo-positivismo* (in particolare quell'ala che è nota con il nome di «empirismo logico») meglio, e

raccomandava lo studio di Herbart per controbilanciare gli eccessi speculativi dell'idealismo hegeliano²⁸⁵.

Proprio sulla metafisica bradleyana, e proprio in chiave anti-hegeliana, l'ontologia herbartiana ha esercitato una profonda influenza, fin dagli anni '70 (2.1.3). In questo paragrafo, pertanto, ci focalizzeremo sulla problematica metafisica in Herbart, prendendo in esame i suoi scritti maggiori sul tema, ossia la parte sistematica dell'*Allgemeine Metaphysik* (1829) e gli *Hauptpunkte der Metaphysik* (1806), cercando inoltre di riconnettere la trattazione herbartiana alla problematica metafisica classica dei pensatori greci (1.1).

1.2.2.1. *Il metodo della metafisica*

La metafisica di Herbart, almeno nelle sue ambizioni programmatiche, rappresenta sicuramente un ritorno alla concezione kantiana di questa disciplina filosofica, nella misura in cui il suo oggetto non è l'assoluto, la realtà in sé (e per sé), come per l'idealismo di Schelling e Hegel, bensì l'esperienza fenomenica accessibile alla conoscenza del soggetto finito, come per l'idealismo trascendentale – tant'è vero che Herbart, com'è noto, definisce la metafisica come «*ars experientiam recte intelligendi*»²⁸⁶. Tuttavia, per Herbart l'apparenza (*Schein*), vale a dire il mondo fenomenico dell'esperienza, non è autosufficiente ma rimanda costitutivamente a una realtà che la trascende e che pure deve completarla (in un senso che dovrà essere precisato). Negli *Hauptpunkte*, a tal proposito egli scrive:

con più profonde ragioni, si potrebbe chiamare *neo-herbartismo*. Il programma stesso della filosofia come *analisi*, e successivamente di *ricostruzione razionale* del senso comune e della scienza «sa» di Herbart assai più che di J. Stuart Mill (e non parliamo poi di Comte); certo le differenze tra il professore di Königsberg e i filosofi neo-empiristi e logico-analisti del nostro secolo sono non poche e non piccole; ma forse non vanno neppure esagerati». Cfr. anche Valore [2003], 7-15; Beiser [2022], 1-6.

²⁸⁵ Cfr. Taylor [1925], 7: «Though he urged wide and careful study of Hegel's works and treated Hegel's deliverances in all departments of thought as deserving of the gravest attention, he would accompany every recommendation with the qualification, "but you must always remember that the man had a perfect itch for making out black to be white if he possibly could". It was characteristic of him that one of the earliest pieces of advice I had from him (and I have always been glad that I followed it), was to make a thorough study of Herbart as an excellent corrective of Hegelian bias».

²⁸⁶ Herbart [1812], 160. Subito dopo, egli aggiunge che «l'esperienza consiste di percezioni elevate a concetti, o connesse con concetti [Experientia ex intuitionibus constat ad notiones evectis, aut [...] cum notionibus conjunctis]», e che «comprendere rettamente l'esperienza significa possedere concetti liberi dalle contraddizioni incontrate nell'esperienza [*Recte intelligere experientiam est, puras a contradictionibus habere notiones in experientia obvias*]» (*ibid.*).

Se si nega tutto l'essere, rimane almeno l'innegabile semplicità della sensazione. Ma ciò che rimane dopo aver tolto l'essere è l'apparire. Questo apparire, in quanto apparire, ha verità. L'apparire è vero. Tuttavia, nel concetto di apparire si trova che esso non è in verità *ciò che* vi appare. Il suo contenuto, ciò che esso ha ingannevolmente mostrato, viene negato nel concetto di apparire. Perciò [tale contenuto] è dichiarato in tutto e per tutto un nulla, a meno che non si voglia attribuire ad esso, ancora una volta, un essere (del tutto estraneo rispetto a quello da esso ingannevolmente mostrato), dal quale, allora, si deve però derivare ancora l'apparire. Quindi: tanto apparire, quanto riferimento all'essere²⁸⁷.

La dialettica fra essere e apparire esibita in questo passo ricorda per certi versi quella che Hegel, qualche anno più tardi, articolerà nella Logica dell'essenza (1813), e mette subito in chiaro un'importante differenza fra Herbart e Kant. La nozione di 'apparenza' (*Schein*) o 'apparire' (*scheinen*), che in Herbart equivale a quella kantiana di *Erscheinung*, ha senso solo se contiene un «riferimento all'essere», a ciò di cui l'apparenza è manifestazione empirica ma che non s'identifica con essa.

Questa nozione, quindi, presuppone il dualismo di essere e apparire, che però è anche – come Herbart evidenzia, e come farà anche Hegel contro Kant (1.2.1.1) – un dualismo fra ciò che è propriamente vero e reale, e ciò che non lo è. Se si negasse l'essere come realtà oltre l'apparenza, l'ambito del vero verrebbe a coincidere con l'ambito dell'apparenza, che diventerebbe quindi il contenuto stesso della scienza; ma l'apparenza è un'«immagine» (*Bild*)²⁸⁸ che, in quanto tale, presuppone necessariamente un riferimento a una realtà della quale essa è immagine e che perciò è “più vera” della sua immagine²⁸⁹. Qui Herbart considera la struttura relazionale dello *scheinen* per come viene espressa dal genitivo oggettivo, cioè come 'apparire *di* qualcos'altro', a differenza di Kant, per il quale l'*Erscheinung* viene propriamente tematizzato come 'ciò che appare *a* qualcuno' (= fenomeno). In altre parole, se Kant accentua la relazione *soggettiva* che costituisce l'apparenza fenomenica in quanto tale, Herbart ne accentua invece la relazione *oggettiva*, cioè il riferimento costitutivo a una realtà che la fonda²⁹⁰. Ma va comunque ricordato che, come Kant non intende fare a meno della relazione oggettiva tra fenomeno e cosa in sé²⁹¹,

²⁸⁷ Herbart [1806], 187/65 (trad. modificata).

²⁸⁸ Herbart [1806], 187/65, 190/68.

²⁸⁹ Cfr. Pettoello [2002], 51-52.

²⁹⁰ Cfr. Herbart [1829], §§ 292-296, 186-191/293-300, dove egli discute della differenza fra «apparire soggettivo» e «apparire oggettivo».

²⁹¹ Proprio la volontà, da parte di Kant, di mantenere tale relazione, espressa soprattutto nella prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781), ha comportato tutta una serie di critiche, culminate nell'idealismo oggettivo e assoluto di Schelling e Hegel. Cfr. ad es. Jacobi [1787].

così Herbart non intende fare a meno della relazione fra apparenza e soggettività finita, mantenendo quindi «*il principio secondo il quale noi non conosciamo le cose in sé*»²⁹² ma, appunto, solo ciò che appare *a noi*.

Quel che Herbart intende mostrare nel passo degli *Hauptpunkte*, come abbiamo anticipato, è che l'apparenza deve essere necessariamente pensata nella relazione con una realtà in sé, anche se tale relazione, non apparendo empiricamente, non può essere percepita coi sensi. Per comprendere correttamente l'esperienza, dunque, la metafisica deve *integrare* ciò che appare a noi con ciò di cui l'apparenza è immagine, ossia con ciò che è in sé, seguendo in sostanza l'insegnamento platonico della teoria delle Idee (1.1.2):

Originariamente l'essere sarebbe posto nel dato. Ma questo muta e non sopporta che ci si limiti a dire di esso: 'questo qui – è'. (φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον [...] πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις²⁹³). L'essere si separa dall'immagine che resta e viene posto sempre più indietro rispetto ad essa. Quanto indietro? Questo lo si determina ricorrendo all'empiria che fornisce le presunzioni dalle quali non ci si deve allontanare, se non si vuole tirare a indovinare. Da qualche parte l'essere deve pur essere presupposto, *perché* l'apparire non può essere eliminato²⁹⁴.

La metafisica, dunque, deve procedere seguendo un percorso che, partendo dal dato empirico, da ciò che appare, giunge alla realtà che ne sta alla base per poi tornare al dato, in modo da *integrarlo* con la conoscenza del reale acquisita nel frattempo, capace di spiegarlo in maniera più completa. E tale integrazione si rende necessaria perché ogni teoria – a differenza di quanto sostiene Kant e, ancora una volta, d'accordo con la metafisica antica²⁹⁵ – «*cerca una costruzione di concetti che, se fosse completa, rappresenterebbe il reale, così come esso sta a fondamento di ciò che accade ed appare*»²⁹⁶. Sebbene la realtà, non essendo apparenza, non possa essere *percepita* coi sensi, può comunque essere *pensata* mediante concetti – anzi può solo essere pensata, ed è quindi, sotto il profilo cognitivo, meramente *noumenica*; ma tali noumeni, al contrario di quanto sostiene Kant, sono essenziali per la conoscenza, se conoscere significa rappresentare la realtà «a fondamento» dell'apparenza ovvero la *relazione* tra realtà e

²⁹² Herbart [1806], 191/71.

²⁹³ Platone, *Timeo*, 49e; trad. di R. Pettoello: «Sfuggono, infatti, non sopportando la denominazione [...] e ogni altra che le indichi come stabili».

²⁹⁴ Herbart [1806], 187/65 (trad. modificata).

²⁹⁵ Per un'analisi dell'influenza della filosofia antica, *in primis* di Parmenide e Platone, sulla metafisica herbartiana, cfr. Pettoello [1987], 72-74, 194 ss.; Brancacci [2011], [2015]; Beiser [2022], 81-83.

²⁹⁶ Herbart [1829], § 163, 12/68-69.

apparenza, la realtà come fondamento e l'apparenza come fondata. L'apparenza empirica, allora, è sì punto di partenza e punto d'arrivo della metafisica, ma il *terminus ad quem* è l'apparenza integrata dai concetti del reale²⁹⁷; la vera conoscenza empirica, dunque, è conoscenza della relazione fra apparenza e realtà, oppure dell'apparenza e della realtà come correlate. Herbart descrive questo procedimento della metafisica, caratterizzato da un "andirivieni" fra dato empirico ed essere reale, ricorrendo a una celebre metafora:

L'intera metafisica descrive, per così dire, un arco che, dalla superficie del dato, penetra sempre più in profondità, avvicinandosi al reale e quindi, risollemandosi da quella profondità che si era riusciti a raggiungere, ritorna al dato, con quei chiarimenti che si sono resi possibili²⁹⁸.

Fin qui abbiamo visto come Herbart, da un lato, riprenda (non fedelmente) la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, definendo inoltre la metafisica come disciplina il cui fine è quello di comprendere l'esperienza; e come, dall'altro lato, egli arricchisca la nozione kantiana di *Erscheinung*, e quindi l'esperienza stessa, di un riferimento *costitutivo* a una realtà non empirica, che non appare ma può solo essere pensata. Proprio tale "arricchimento" è il segno dell'infedeltà herbartiana a Kant, e di una rinnovata fedeltà a Platone e al suo orizzonte problematico (1.1.2). Il «riferimento all'essere» costitutivo dell'apparire è *prima facie* intrinseco alla nozione stessa di 'apparenza', ma il motivo per cui la metafisica deve tenerne conto non è soltanto, per così dire, semantico, inerente cioè alla definizione della nozione (che potrebbe anche essere definita altrimenti). La ragione più stringente per la quale è necessario correlare apparenza e realtà nell'indagine metafisica, secondo Herbart, è che l'apparenza, di per sé, è *autocontraddittoria*, e l'eliminazione delle contraddizioni è possibile solo postulando una realtà *incontraddittoria* della quale l'apparenza è immagine. Si tratta, com'è del tutto evidente, di una concezione tipicamente platonica del rapporto fra il mondo degli oggetti sensibili e il mondo degli oggetti intelligibili, corretta però da Herbart, in accordo con le

²⁹⁷ Cfr. Aronadio [2011], 105: «Nel decorso dall'esperito alla sua concettualizzazione, e poi di nuovo all'esperienza è da vedersi, infatti, un dispiegamento *dell'*esperienza stessa e un *suo* modificarsi e accrescersi».

²⁹⁸ Herbart [1829], § 164, 14/70.

sue critiche a Platone (fondate su un'interpretazione dualistica del platonismo), da un ritorno alla superficie fenomenica dopo l'esplorazione degli abissi noumenici del reale²⁹⁹.

Per comprendere in che senso l'apparenza empirica sia autocontraddittoria e cosa significhi rimuovere tale contraddittorietà, dobbiamo innanzitutto esaminare la struttura dell'esperienza per come essa appare. Questa struttura è l'unità del molteplice³⁰⁰, la «connessione del molto», e precisamente l'«essere insieme» di elementi dati, le «sensazioni semplici»³⁰¹. Nella struttura di ciò che appare, di ciò che è empiricamente dato, si possono allora distinguere due aspetti, che la «riflessione filosofica» chiama «*materia e forma*»: la «*[m]ateria del dato è la sensazione*»³⁰², o piuttosto una molteplicità di sensazioni, e la forma del dato sono le relazioni che connettono reciprocamente le sensazioni, rendendo possibile il loro «essere insieme». Tuttavia, se per Kant la forma delle sensazioni, avendo uno statuto a priori, non è essa stessa data empiricamente bensì appartenente alla struttura cognitiva del soggetto, per Herbart, al contrario – e risiede qui il suo realismo³⁰³ –, *le relazioni sono date tanto quanto le sensazioni*; esse non sono cioè il marchio della spontaneità del soggetto, della sua attività di ordinamento del molteplice sensoriale, ma sono il modo stesso dell'apparire determinato delle sensazioni. Infatti, se tali relazioni o forme

non fossero date, non soltanto non potremmo staccarle dalle sensazioni, in modo tale che il percepito sarebbe del tutto senza connessione, del tutto singolare, ma potremmo anche udire e vedere a piacimento altre figure, altri intervalli. Allo stesso modo potremmo connettere e cambiare delle cose in base alle note, a nostra scelta: non come fa il poeta, che, scientemente, dà vita a creazioni fantastiche, bensì in modo tale che le cose inventate entrino interamente nelle serie di quelle percepite, in quanto nella sensazione, sarebbero date solamente singole note di esse. Il punto che conta è sempre il raggruppamento di queste note, al quale ci troviamo vincolati e costretti, non appena ci prendiamo la libertà di cambiarlo. Attraverso questa costrizione, l'esperienza ci fa sapere di essere data, *anche relativamente alla forma*³⁰⁴.

²⁹⁹ Aronadio ([2011], 99-101) parla a tal proposito di «attrazione-repulsione» di Herbart «verso la filosofia platonica».

³⁰⁰ Cfr. Herbart [1829], § 167, 16/73: «tutta la realtà effettiva che troviamo è (certamente, oppure verosimilmente) una *cosa con molte e mutevoli note*».

³⁰¹ Herbart [1806], 185/63.

³⁰² Herbart [1829], § 169, 18/75.

³⁰³ Cfr. Beiser [2021], 26-29.

³⁰⁴ Herbart [1829], § 171, 21-22/80-81.

Ciò che Herbart contesta a Kant in merito alla nozione di forma, quindi, è che l'idealismo trascendentale non è in grado di spiegare l'origine della forma *determinata* dei fenomeni³⁰⁵, poiché le forme a priori kantiane della sensibilità e dell'intelletto – spazio, tempo, e i dodici concetti puri della qualità, della quantità, della relazione e della modalità – «sono una sorta di regole universali e necessarie in base a cui soltanto può darsi unificazione del molteplice»³⁰⁶ e che però, in virtù del loro statuto trascendentale di condizioni dell'esperienza *possibile*, sono tutt'altro rispetto alle configurazioni particolari delle sensazioni nell'esperienza *attuale*, la sola che può essere oggetto di conoscenza e di cui la metafisica deve pertanto occuparsi³⁰⁷.

Il motivo per cui non è possibile, per la metafisica, rimanere sul piano del dato empirico ma è anzi necessario un oltrepassamento di questo piano mediante l'integrazione dell'apparenza con concetti della realtà in sé, arricchendo in tal modo l'esperienza stessa e facendo progredire il sapere, è che, come abbiamo anticipato, la struttura dell'esperienza è autocontraddittoria³⁰⁸, e la contraddizione, per il pensiero, è ovviamente intollerabile. Ciò che nell'esperienza è contraddittorio, in particolare, è la forma relazionale entro cui la materia appare, «quella compresenza di unità e molteplicità che sembra essere la caratteristica strutturale del dato»³⁰⁹. Come abbiamo visto, infatti, le sensazioni non si presentano mai isolate l'una dall'altra, atomiche, ma sempre correlate secondo forme determinate, le quali, se da un lato costituiscono la sintesi empirica di quel molteplice materiale, dall'altro lato ne preservano le differenze interne. Come la forma o relazione possa unire e al tempo stesso distinguere, è proprio ciò che il pensiero sembra incapace di comprendere, vedendovi una contraddizione: nella forma «sono inestricabilmente accostati l'esser-molti e l'esser uno», e ciò «fa sì che essa sia nello stesso tempo e sotto il medesimo

³⁰⁵ Cfr. Herbart [1829], § 320, 224/346: «Secondo lui [sc. Kant] le sensazioni non possono non venire da fuori; esse debbono quasi scegliersi da sole le forme delle loro unificazioni. Infatti nella dottrina di Kant [...] non vi è alcun fondamento per le figure determinate, nelle quali si riunisce il percepito»; [1825], § 144, 226: «da dove provengono le forme *determinate* delle cose *determinate*? Questa domanda, in base alla teoria kantiana, è assolutamente senza risposta [woher nun die *bestimmten* Gestalten *bestimmter* Dinge? [...] Diese Frage ist nach der Kantischen Ansicht schlechterdings unbeantwortlich]».

³⁰⁶ Aronadio [2011], 108.

³⁰⁷ Cfr. Herbart [1829], § 166, 15-16/72-73: «Il dato è un che di effettivamente reale e non una vuota possibilità. La metafisica non vuole soltanto pensare, vuole conoscere. Ciò che non serve a conoscere le è estraneo; *tutto in essa deve riferirsi mediatamente o immediatamente alla realtà effettiva. Questo presupposto non la può abbandonare, neppure per un momento.* Essa se ne allontanò, quando cominciò a parlare del mero possibile, perdendo così fin da subito la traccia, lungo la quale doveva proseguire il suo cammino».

³⁰⁸ Cfr. Herbart [1829], § 172, 23-24/82-83.

³⁰⁹ Aronadio [2011], 111-112.

rispetto uno e non uno; e con essa l'intera serie delle esperienze»³¹⁰. Per Herbart, dunque, l'esperienza è autocontraddittoria nella misura in cui lo è primariamente la forma relazionale, che è empiricamente data insieme alle sensazioni: la contraddizione è *costitutiva* dell'esperienza tanto quanto la forma.

Questa contraddizione, che bisogna ora determinare in maniera più specifica, si presenta già nella forma più astratta e universale, la forma propria del pensiero e della conoscenza in generale, che è «il rapporto inferenziale»³¹¹ tra fondamento e conseguenza³¹². Infatti, «[i]l primo interrogativo di chi si proponeva di ampliare il suo sapere [...] è stato indiscutibilmente questo: come consegue una cosa da un'altra?», e le risposte che sono state date hanno appunto evidenziato una contraddizione:

non si fece caso al fatto che il concetto di una connessione di fondamento e conseguenza, se non viene sottoposto ad un'attenta chiarificazione, altro non è che una mostruosità logica, una contraddizione. La conseguenza deve trovarsi nel fondamento. Ma deve anche conseguire *da* esso, cioè, deve separarsi da esso. Ora, se si trova veramente in esso, gli appartiene; e chi, arbitrariamente, la separa da esso, non ha ampliato il suo sapere, ma piuttosto, conoscendo il fondamento, ha ripetuto ciò che già sapeva. Se però la conseguenza insegna qualcosa di nuovo, questo nuovo non è il vecchio e non si trovava nel fondamento. Si parla dunque, a torto, di una conseguenza che deriva da quello. Si vuole dunque lasciare la conseguenza nel fondamento? Ma allora non esistono due cose, fondamento e conseguenza, ma una soltanto, che non è nessuna delle due. Si vuole separare la conseguenza dal fondamento? Dunque essa deve contenere qualcosa di nuovo, che però è estraneo ad esso e non consegue da esso. Allora ci sono effettivamente due cose, che però non sono connesse, non sono né fondamento, né conseguenza³¹³.

Si tratta di ciò che nella logica contemporanea viene chiamato 'paradosso dell'inferenza'³¹⁴. Si prenda un sillogismo della forma $AB, BC \vdash AC$: se l'inferenza è valida, allora la conclusione AC (la «conseguenza») deve essere "contenuta" nelle premesse AB e BC (il «fondamento»). Tuttavia, se la conclusione è già contenuta nelle premesse, allora l'inferenza non ha ampliato la conoscenza ma ha solo ripetuto quanto era

³¹⁰ Aronadio [2011], 112.

³¹¹ Poggi [1977], 205.

³¹² Cfr. Herbart [1829], § 164, 13-14/70.

³¹³ Herbart [1829], § 173, 24/84. Cfr. Herbart [1806], 179-181/59-60.

³¹⁴ La formulazione *standard* del paradosso è quella di Cohen – Nagel [1934], 173: «If in an inference the conclusion is not contained in the premise, it cannot be valid; and if the conclusion is not different from the premises, it is useless; but the conclusion cannot be contained in the premises and also possess novelty; hence inferences cannot be both valid and useful».

già presente, rivelandosi priva di portata conoscitiva, cioè inutile; e se invece, per ipotesi, la conclusione non fosse contenuta nelle premesse e avesse quindi una portata conoscitiva, allora le premesse e la conclusione non sarebbero più connesse da un nesso inferenziale e l'inferenza sarebbe perciò invalida. Dunque, un'inferenza non può essere al tempo stesso valida e utile: se è valida, è inutile, e se è utile, è invalida³¹⁵. La contraddizione rilevata da Herbart, quindi, è «generata dal fatto che la conseguenza non può essere estranea e tuttavia neppure uguale al fondamento, [...] non deve comportare nulla di nuovo e tuttavia anche qualcosa di nuovo»³¹⁶; analogamente, il fondamento deve al contempo includere in sé ed escludere da sé la conseguenza, deve essere al contempo identico ad essa e diverso da essa.

Ora, siccome «la conoscenza si deve ampliare»³¹⁷, la contraddizione che risiede nella relazione tra fondamento e conseguenza deve essere eliminata: l'inferenza deve cioè poter essere sia valida (altrimenti non costituirebbe una conoscenza), sia utile (altrimenti non costituirebbe un ampliamento della conoscenza), senza che i suoi termini – il «fondamento» e la «conseguenza» – siano contraddittori. Come eliminare tale contraddizione? La risposta a questa domanda può essere ricavata dall'analisi herbartiana del suddetto paradosso dell'inferenza, esemplificato dal sillogismo:

Nella conseguenza vanno distinte almeno *due* parti che confluiscono in un'unione. Nel fondamento, che deve contenere qualcosa di più (perché, di regola, la conseguenza si trova in esso e non viceversa), vanno distinte dunque almeno *tre* parti. Vale a dire che, oltre alle due parti componenti della conseguenza, ve ne deve essere una terza, unita ad esse, e che anzi le unisce tra di loro. [...] La terza è il termine medio; le sue due unioni con le parti della conseguenza sono le due premesse. Ogni premessa può essere assunta come fondamento, ma l'intero fondamento si trova soltanto nella loro connessione. La conseguenza è una parte di questa intera connessione. Essa *si trova*, effettivamente, nell'intero fondamento, ma rimane celata, finché il pensiero non subisce un arresto, un'interruzione col termine medio, come se esso dovesse essere pensato due volte per le premesse. Questo impedimento scompare, lasciando cadere il termine medio. In questo modo la conseguenza viene tratta fuori dal fondamento³¹⁸.

Quel che Herbart rileva qui è che il fondamento in quanto tale, ossia in quanto fondamento *della* conseguenza, è la congiunzione logica delle premesse *AB* e *BC*, e ciò che di tale fondamento viene «lascia[t]o cadere» nella conseguenza *AC*, che è anche il «qualcosa di

³¹⁵ Quest'aporia viene discussa, tra gli altri, anche da J. S. Mill ([1843] I, 183 ss.) e da Bosanquet ([1897], 137 ss.), così come da Bradley (2.2.2).

³¹⁶ Herbart [1829], § 181, 33/95.

³¹⁷ Herbart [1829], § 173, 24/84.

³¹⁸ Herbart [1829], § 179, 31/93.

più» che il fondamento contiene rispetto alla conseguenza, è il termine medio *B*, comune a entrambe le premesse. Con questa analisi, allora, Herbart mette in luce come il fondamento e la conseguenza debbano essere pensati come una composizione di elementi più semplici³¹⁹, non solo nel caso del sillogismo – dove il fatto che fondamento e conseguenza siano composti è palese (i loro elementi sono infatti i termini *A*, *B*, *C*) – ma in qualsiasi relazione analoga. Infatti, se fondamento e conseguenza, anziché essere composti, fossero semplici, atomici, non vi sarebbe modo di evitare la contraddizione della loro relazione, poiché tale relazione non potrebbe che ridursi all'assoluta identità o all'assoluta differenza: la conseguenza o è nel fondamento (= identità), oppure non è nel fondamento (= differenza). Invece, pensando il fondamento e/o la conseguenza come composti, introducendo quindi al loro interno qualche differenziazione più elementare, la loro relazione può essere pensata come identità solo parziale (tra alcune delle loro parti interne e non altre), preservando così la loro differenza reciproca, non più assoluta (nel qual caso non potrebbe esservi alcun nesso inferenziale) ma ancora parziale. In questo stesso modo, la conseguenza può inoltre essere pensata come un diverso arrangiamento degli stessi elementi del fondamento, identica al fondamento quanto alla materia e da esso diversa quanto alla forma³²⁰. Pensare il fondamento e la conseguenza come composti, comunque, sebbene consenta di individuare come la contraddizione possa essere rimossa, non costituisce propriamente la soluzione dell'aporia – poiché rimane da spiegare come la contraddizione venga rimossa – ma costituisce indubbiamente il passo decisivo verso la sua risoluzione³²¹.

Il passo decisivo appena compiuto, considerato nella sua generalità (applicabile anche al caso particolare della relazione inferenziale tra fondamento e conseguenza), non è altro che ciò che Herbart chiama «metodo delle relazioni» (*Methode der Beziehungen*)³²² e «che si potrebbe denominare anche 'teoria dell'integrazione dei concetti'» (*Lehre von der Ergänzung der Begriffe*)³²³, il cui primo momento consiste appunto nel pensare come composito e internamente molteplice quel che in apparenza si dà come semplice e unitario:

³¹⁹ Cfr. Herbart [1829], § 178, 30/92.

³²⁰ Cfr. Herbart [1829], § 179, 31/93: «Se la conseguenza dev'essere unicamente una nuova unione, i materiali che offre il fondamento assumeranno in essa una nuova *forma*. Ma, d'altro canto, la conseguenza non si differenzia dal fondamento, *per la materia*».

³²¹ Cfr. Herbart [1829], § 181, 33-34/95-97.

³²² Herbart [1829], § 181, 34/97. Cfr. anche Herbart [1805], 330/118; [1806], 181/61.

³²³ Herbart [1805], 330/118.

Una contraddizione è stata assunta *come data*. I suoi membri, i due elementi opposti, valgono per uno solo. [...] Ad esempio A è B , e la stessa A è non B . Qui ci sono due giudizi, nessuno dei quali, da solo, contiene una contraddizione; è l'identità di A [...] che dà luogo alla contraddizione [...]. *Penetriamo allora nella sede di questa [...] contraddizione: neghiamo l'unità di ciò che qui è contrapposto*. Chiariamo che un solo e medesimo membro non può reggere in sé quei predicati opposti, perciò: *invece dell'uno, se ne debbono porre molti*³²⁴.

Tuttavia, una volta scomposto uno dei termini della contraddizione, ad esempio A , in una molteplicità di elementi $a_1, a_2, \dots, a_n$, bisogna poi mettere in relazione tutti questi elementi con l'altro termine B della contraddizione, poiché ciò che il metodo intende spiegare è proprio la relazione data, e quindi innegabile, tra A e B , che appare contraddittoria. Per eliminare la contraddizione, dunque, non è sufficiente analizzare uno dei suoi termini in una molteplicità di elementi, ma bisogna anche ricondurre a sintesi tali elementi, poiché la relazione fra A e B , la loro unità sintetica, è precisamente ciò che si dà come contraddittorio e che esige di essere pensato senza contraddizione. A questo primo momento analitico del metodo, quindi, deve seguire un secondo momento, sintetico, nel quale viene pensata la relazione fra B e gli elementi di A , poiché «il separato ha realtà soltanto per l'unione, e l'unito è pensabile soltanto nella separazione»³²⁵.

Quel che bisogna comprendere adesso, allora, è come debba essere pensata tale sintesi per risultare in contraddittoria. Se gli elementi $a_1, a_2, \dots, a_n$ venissero considerati ciascuno nella rispettiva relazione con B , la contraddizione originaria fra A e B si ripresenterebbe in ognuna di queste nuove relazioni, poiché ciascuno degli elementi di A , nella sua intima semplicità, è diverso da B nello stesso modo in cui A , considerato come termine atomico, era diverso da B , ed è identico a B nello stesso modo in cui doveva esserlo A nella sua relazione con B ³²⁶. La contraddizione fra A e B , ad esempio tra fondamento e conseguenza, è infatti dovuta al fatto che B è da un lato identico ad A e dall'altro diverso da A : la relazione tra A e B è quindi, al tempo stesso, di identità e di differenza, e tale contraddizione – lo ricordiamo – è data. Se non vogliamo “gettare via il dato”, «cosa che è già stata interdetta», allora «*non ci resta altro da fare*» che considerare gli elementi di A in relazione con B «*diversamente*, che non *singularmente*, cioè prenderli[i] *insieme*»: «Dobbiamo assumere che $[B]$ *sorge nell'unione delle* $[A]$; o che è lo stesso,

³²⁴ Herbart [1829], § 185, 38-39/102-103 (trad. modificata).

³²⁵ Herbart [1806], 181-182/61.

³²⁶ Cfr. Herbart [1829], §§ 185-186, 38-40/103-104; [1806], 181-182/61.

ciascuna $[A]$ è uguale a $[B]$, non singolarmente, ma insieme alle altre $[A]$ »³²⁷. In questo modo, come abbiamo già visto per il caso particolare della relazione tra fondamento e conseguenza, l'identità fra A e B viene conservata, poiché B è identico agli elementi $a_1, a_2, \dots, a_n$ di A presi *insieme*; e viene conservata anche la differenza tra A e B , poiché B è diverso dagli elementi $a_1, a_2, \dots, a_n$ di A presi *singolarmente*.

La contraddizione viene perciò «risolt[a]» da Herbart, nel secondo momento del metodo delle relazioni, «con una semplice distinzione»³²⁸ di rispetti, pensando cioè gli elementi di A o insieme o singolarmente; e tale distinzione è resa possibile dal primo momento del metodo, cioè dal pensare A come composito, poiché se A venisse pensato come semplice e atomico mancherebbe qualunque appiglio per distinguere i rispetti sotto cui pensarla. «E qui, con questa distinzione, siamo giunti alla conclusione. Non con la soluzione di un qualsivoglia problema, bensì con l'indicazione generale del metodo da adottare per cercare la soluzione»³²⁹. Infatti, il metodo delle relazioni, nella sua generalità, non può stabilire né «quale membro della contraddizione, in ogni caso particolare, sia quello che si deve considerare come $[A]$, che cioè si deve moltiplicare», né tantomeno «che cosa significhi l'essere insieme delle varie $[A]$ »; tutto ciò «deve essere ulteriormente indagato, in base alla natura dei singoli problemi»³³⁰. Quel che ci preme evidenziare prima di esaminare alcune applicazioni particolari di questo metodo è che esso, in sostanza, prescrive di trasformare col pensiero una data forma autocontraddittoria, ossia una determinata relazione, in maniera tale da renderla pensabile senza contraddizione. Nella fattispecie, ciò che viene trasformato è il concetto di uno dei termini della relazione autocontraddittoria, il quale, dato immediatamente come semplice e unitario, viene rielaborato dal pensiero come composito e molteplice. Tale concetto viene quindi integrato da altri concetti, ad esempio dal concetto di ciascuno degli elementi che lo compongono e dal concetto della relazione che determina il generico «essere insieme» di questi elementi³³¹. Così integrata, l'unità semplice e atomica del concetto di partenza si trasforma in una molteplicità di concetti diversi che permette la distinzione di rispetti, la quale, a sua

³²⁷ Herbart [1829], § 186, 40/104. Cfr. anche Herbart [1806], 183n7/61-62: «I molteplici $[A]$ si debbono trovare *insieme* nell'identità con $[B]$. Allora il loro essere insieme non può non essere uguale a $[B]$; mentre fuori dal loro essere insieme, ogni $[A]$, preso singolarmente, non è uguale a $[B]$ ».

³²⁸ Herbart [1829], § 182, 34/97.

³²⁹ Herbart [1829], § 186, 40/104.

³³⁰ Herbart [1829], § 186, 40/104-105. Cfr. anche Herbart [1806], 183n7/62.

³³¹ Cfr. Herbart [1829], § 190, 44-45/110-111. Cfr. anche Herbart [1806], 181-182/61: «Il *metodo delle relazioni* [è] il metodo per ricercare i necessari concetti integrativi, [...] descrive in generale [...] quale conversione dovrà necessariamente operare il pensatore, occupato con una contraddizione assegnata».

volta, sola rende possibile l'eliminazione della contraddizione³³². Senza pensare l'Uno come Molti, non è insomma possibile distinguere rispetti diversi nell'Uno; e senza poter distinguere rispetti diversi, non è possibile rimuovere una contraddizione data. Quest'ultimo punto è della massima importanza per la nostra ricerca, poiché, come vedremo (3.3.2.1), costituisce proprio il fondamento concettuale della teoria bradleyana della contraddizione. Per adesso, ci limitiamo a notare che la strategia herbartiana è identica a quella di Platone e Aristotele: anche per loro l'aporia dell'Uno e dei Molti può essere infatti risolta solo mediante distinzioni di rispetti diversi in un unico oggetto (1.1.3); e, come vedremo a breve, la loro difficoltà di spiegare come tali distinzioni possano essere ricondotte a sintesi è la stessa che impegna Herbart.

1.2.2.2. *Dall'apparenza alla realtà*

Una volta descritto il metodo della metafisica di Herbart, possiamo esaminarne alcune applicazioni particolari nel campo dell'ontologia, cui è dedicata la seconda sezione (dopo la prima sulla metodologia) della parte sistematica della *Metafisica generale*. Richiamando per un attimo la relazione contraddittoria tra fondamento e conseguenza a mo' di esemplificazione dell'applicazione di questo metodo, abbiamo visto che la soluzione dell'aporia consiste nel pensare (i) il fondamento come composito e (ii) i suoi elementi, cioè le due premesse del sillogismo, come congiunti dal connettivo logico '∧': è infatti la congiunzione logica delle premesse a far conseguire la conclusione del sillogismo (con annessa caduta del termine medio), benché essa sia diversa da entrambe le premesse prese singolarmente. In questo senso, allora, nel sillogismo la conseguenza (= conclusione) si trova certamente nel fondamento, il quale è fondamento di quella conseguenza solo se i suoi elementi (= premesse) sono connessi secondo una determinata relazione (= congiunzione logica + soppressione del termine in comune)³³³. Ma il metodo delle relazioni viene applicato da Herbart anche per la risoluzione delle classiche aporie metafisiche, ad esempio quelle concernenti il rapporto di inerenza fra sostanza e attributi,

³³² Il concetto integrato secondo il metodo delle relazioni costituisce ciò che Herbart ([1829], § 174, 25/86, *passim*) chiama "veduta contingente" (*zufällige Ansicht*) del concetto di partenza. Il concetto integrato è cioè un concetto equivalente al primo in quanto sta nella medesima relazione con l'altro termine della contraddizione, ma che viene reso più intelligibile del primo mediante una trasformazione formale che non ne altera il contenuto. La nozione di 'veduta contingente' verrà approfondita più avanti; per adesso anticipiamo che non condividiamo la traduzione di Pettoello, che rende *zufällige Ansicht* con 'punto di vista contingente'. Per le ragioni del nostro disaccordo, cfr. *infra*, n402.

³³³ Cfr. Herbart [1829], § 187, 40-41/105-106; [1806], 183-184/62.

di cui abbiamo accennato rispetto alla problematica della predicazione (1.1.3), e il rapporto fra ciò che permane e ciò che muta nel divenire, che la teoria platonica delle Idee vorrebbe spiegare in termini non contraddittori (1.1.2). La formulazione herbartiana di entrambe, in base al metodo delle relazioni, costituisce dunque un'esplicita riformulazione dell'antico problema dell'Uno e dei Molti³³⁴.

Secondo Herbart, che su questo punto riprende Kant³³⁵, l'essere non è un predicato reale, cioè uno fra i tanti attributi di un ente, bensì il «semplice porre»³³⁶ qualcosa, l'«assoluta posizione» (*die absolute Position*)³³⁷ di qualcosa. Ciò che viene posto, ciò *che* è, non viene ancora determinato nella sua qualità, nel suo *che cosa* è, «perché il concetto di essere esprime soltanto questo: il *quid* si esaurisce col semplice porre»³³⁸. La nozione di 'essere', allora, esclude da sé ogni possibile relazione, «non è né Uno, né Molto, bensì un modo di porre», e in questo senso «lo si può definire il simbolo dello zero in metafisica»³³⁹. Definito l'essere, Herbart procede ad esaminare la nozione di 'ente', chiedendosi che cosa può essere posto come essente, cioè come deve essere l'essente per potersi accordare con la definizione dell'essere. La risposta a tale domanda è la seguente:

*Ciò che l'ente è, è necessariamente Uno. Se ponete che questo quid non sia Uno, bensì una molteplicità di attributi, ad essi si riferirà il concetto di essere; così anche questa relazione non sarà semplice, ma molteplice; cioè non sarà posto Un solo ente, ma molti enti. – Ci si guardi dal pensare, nascosto in qualche modo dietro gli attributi, l'Uno, di cui questi attributi dovrebbero essere attributi. Se ad essi si riferisce l'essere, allora gli attributi non sarebbero più il quid per l'essere*³⁴⁰.

³³⁴ Cfr. Langley [1913], 68-69: «An examination of the contradictions in the different forms of experience shows that they are all specific determinations of the one contradiction fundamental to all philosophic thinking, viz., the contradiction of the 'one' and the 'many'. [...] As the contradictions are all examples of the common contradictions their solution is in Herbart's opinion possible by means of a single method, which he has designated the "Method of Relations"».

³³⁵ Cfr. Herbart [1828], § 32, 54-55: «Se Kant non avesse scritto nient'altro che la singola frase: "*cento talleri reali non contengono nulla di più che cento talleri possibili*", allora già da ciò si sarebbe riconosciuto che egli stava al di fuori dell'antico pregiudizio secondo cui la possibilità insieme col suo complemento dovesse costituire la realtà. [...] egli riteneva *che il possibile indicasse il concetto, invece la realtà l'oggetto e la sua posizione* [Hätte Kant nichts weiter geschrieben, als den einzigen Satz: „*hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr; als hundert mög liehe*“, so würde man schon hieraus erkennen, dafs er aufserhalb des alten Vorurtheils stand, nach welchem die Möglichkeit mit ihrem Complemente zusammengefafst, das Wirkliche ausmachen sollte. {...} er wufste, *dafs das Mögliche den Begriff, das Wirkliche aber den Gegenstand und dessen Position bedeute*]». Cfr. anche Poggi [1977], 127-132; Maigné [2002], 307-310.

³³⁶ Herbart [1806], 188/67.

³³⁷ Herbart [1829], § 203, 58/129.

³³⁸ Herbart [1806], 189/68.

³³⁹ Herbart [1806], 189/68.

³⁴⁰ Herbart [1806], 190/69 (trad. modificata).

Se l'essere è la posizione assoluta di qualcosa, allora ciò che viene posto deve essere esso stesso assoluto, semplice e irrelato, cioè «Uno», poiché in caso contrario, se fosse molteplice, ciascuno di questi Molti, nel suo essere «Uno», verrebbe a sua volta posto come essente. E l'ente, in quanto Uno, è una qualità «*assolutamente semplice*»³⁴¹, che inoltre è «*del tutto positiva, ovvero affermativa, senza intromissione di negazioni*»³⁴², poiché la negazione implica una relazione e l'ente, invece, è necessariamente irrelato³⁴³.

L'«analisi di concetti»³⁴⁴ fin qui svolta, ancora astratta, può adesso essere finalmente applicata al dato, per esempio al «problema dell'inerenza»³⁴⁵. Le cose empiriche sono date come autocontraddittorie, poiché ciascuna di esse si dà al tempo stesso come Uno e come Molti: ogni cosa viene infatti pensata come una singola sostanza con molteplici attributi (fra loro diversi), e sia la sostanza in se stessa, sia ciascun attributo in se stesso, sono enti che, in quanto tali, sono posti come semplici e irrelati. L'aporia dell'inerenza consiste allora nel fatto che tutti questi enti, di per sé irrelati, devono essere pensati anche nella loro relazione reciproca, poiché gli attributi della sostanza vengono posti, nel dato empirico, come essenti *nella* sostanza, ad essa inerenti³⁴⁶:

Il compito sia: *pensare un concetto a, o b, non mediante la posizione assoluta, che corrisponde all'esse, ma mediante una posizione che corrisponda all'inesse*. Ciò cui inerisce l'*a* o la *b*, si chiami *A*. Allora si deve porre dunque *a*, oppure *b*; ma non accanto o fuori dell'*A*, bensì dentro! Perciò la posizione di *A* non deve crescere, non deve aumentare con quella di *a*. Quest'ultima si deve già trovare in quella. Dunque una posizione può già essere contenuta in un'altra? – L'altra, sempre che non debba già trovarsi nuovamente in una terza, ecc. (col che la questione sarebbe semplicemente spostata), dev'essere una posizione assoluta. Allora il suo essere posto è assolutamente semplice (§ 207) e l'*A*, posta assolutamente, non contiene alcuna *a* o *b*, da essa in qualche modo distinguibile³⁴⁷.

La contraddizione risiede dunque nel fatto che il concetto di ciascun ente come posizione assoluta, non consentendo alcuna relazione dell'ente con l'altro da sé, non consente neppure la relazione di inerenza, che pure è data nell'esperienza; il pensiero, per tener fede

³⁴¹ Herbart [1829], § 207, 63/136.

³⁴² Herbart [1829], § 206, 63/135.

³⁴³ Cfr. Herbart [1829], § 205, 62-63/134-135.

³⁴⁴ Herbart [1829], § 213, 74/150.

³⁴⁵ Herbart [1829], § 213, 74/150.

³⁴⁶ Quest'analisi ricorda la dialettica della percezione nella *Fenomenologia dello spirito*; cfr. Hegel [1807], 71 ss./81 ss..

³⁴⁷ Herbart [1829], § 213, 74-75/151.

al dato, si trova perciò costretto a pensare ogni cosa empirica come unità di molteplici posizioni assolute, la quale unità, in quanto essente, deve a sua volta essere pensata come una posizione assoluta. In termini più eloquenti, si tratta di pensare la cosa data come relazione di enti irrelati, che è un evidente ossimoro, cioè, a livello logico, una contraddizione. Gli attributi, infatti, in quanto enti devono essere pensati come semplici e irrelati, ma in quanto attributi devono essere pensati come correlati alla sostanza cui ineriscono; analogamente, quest'ultima in quanto ente deve essere pensata come semplice e irrelata, ma in quanto sostanza deve essere pensata come correlata ai suoi attributi. Negli *Hauptpunkte*, Herbart schematizza ulteriormente l'aporia dell'inerenza, formulandola come segue:

Il semplice della sensazione non si trova mai singolarmente [...], bensì in complessioni che noi chiamiamo *cose*. [...] Già il comune intelletto non poté fare ciò che non gli era lecito e cioè attribuire l'essere singolarmente ad ogni percepito; giacché l'esperienza lo obbligava a porre ogni percepito insieme agli altri e quindi nessuno semplicemente. Esso attribuì dunque l'essere a tutte le complessioni nella loro interezza. Ma se ci si chiede: *che cosa* è questa cosa? – ne risulta come risposta un intero registro di note caratteristiche già trovate [...]. Così, nelle note caratteristiche date [...], entrano in conflitto la forma e la materia. In considerazione della forma (la complessione) si deve porre *un solo ente per tutte* (sostanza); in considerazione della materia (a causa delle stesse note caratteristiche che non convergono in un'unica rappresentazione) l'essere non può venir assunto per esse come semplice, bensì come molteplice; – deve essere posto come molto essente. Questo molto e quell'unico essente debbono essere la stessa cosa, vale a dire *l'essente* che deve essere posto per *questo* determinato dato. *Ognuno* dei molti deve essere identico all'uno; ma *nessuno* dei molti può essere identico ai restanti molti³⁴⁸.

Se tanto la forma quanto la materia sono date, allora il pensiero, nel pensare il dato, deve porre entrambe come essenti, pensandole quindi come semplici e irrelate. Tuttavia, forma e materia, assolutizzate come enti, entrano necessariamente in conflitto, poiché l'unità dell'una non può tollerare la molteplicità dell'altra. Infatti, o la cosa è – secondo la forma posta come essente – un'unità semplice e irrelata, ma in tal caso la materia del dato (= la varietà delle sensazioni) verrebbe indebitamente negata, oppure la cosa è – secondo la materia posta come essente – una molteplicità di elementi semplici e irrelati (= gli attributi corrispondenti alle varie sensazioni), ma in tal caso sarebbe la forma del dato (= l'unità o «complessione» delle sensazioni) ad essere ingiustamente ignorata – quando invece il

³⁴⁸ Herbart [1806], 191-192/70.

pensiero, impegnato a pensare il dato nella metafisica, non è legittimato a ignorare nulla di ciò che è dato, né la forma né la materia; anzi, è proprio perché la metafisica deve pensare insieme la forma e la materia del dato, che il pensiero si imbatte in contraddizioni *date*, da eliminare.

Prima di vedere l'applicazione del metodo delle relazioni per la rimozione della contraddizione nell'inerenza, esaminiamo brevemente una seconda aporia metafisica, concernente il rapporto fra il mutevole e il permanente nel divenire empirico, la cui soluzione è appunto analoga a quella della prima aporia. Secondo Herbart,

[I]a contraddizione che già solleva la molteplicità di note simultanee di una sola cosa, risalta ancor più chiaramente quando la cosa, nei frammenti dell'unità, non rimane neppure uguale a se stessa. [...] Così anche il mutamento, ancor più dell'inerenza, ha risvegliato una vivace riflessione metafisica [...] ³⁴⁹.

Tale contraddizione può essere sinteticamente formulata come segue. Se una sostanza *A* è *identica* all'insieme determinato di *tutti* i suoi attributi $a_1, a_2, \dots, a_n$, allora, quando anche uno solo degli attributi di *A*, ad esempio a_1 , muta in un attributo diverso, ad esempio b_1 , con ciò muta pure *A*, che diventa una sostanza diversa, *B*, identica all'insieme dei suoi attributi $b_1, a_2, \dots, a_n$ ³⁵⁰. Tuttavia, se il mutamento consistesse nell'apparire di una sostanza diversa (con tutti i rispettivi attributi) in ognuno dei diversi istanti di tempo, esso risulterebbe *insensato*, poiché in tal caso i vari momenti del mutamento, privati della permanenza attraverso il tempo di un identico qualsiasi, non potrebbero neppure essere propriamente *momenti dello stesso mutamento*, così come i singoli istanti di tempo non sarebbero più *istanti della medesima durata*. Il concetto stesso di mutamento, quindi, implica necessariamente la permanenza di un identico, ed è per questo motivo che «nelle complessioni che noi chiamiamo *cose*, alcune note caratteristiche cambiano, altre permangono» ³⁵¹. Da ciò deriva «la propensione a definire la sostanza [...], in riferimento al tempo, come *ciò che permane nel mutamento*», che secondo Herbart è un «errore non riparabile» di ogni «ontologia autentica» ³⁵²; in effetti, questa è senza dubbio la definizione più comune della sostanza, almeno fin da Aristotele. All'interno della sostanza «si distinguono le proprietà *essenziali* [...] da quelle *contingenti*, perché nell'apparenza alcune

³⁴⁹ Herbart [1829], § 224, 88-89/169.

³⁵⁰ Cfr. Herbart [1806], 193/71.

³⁵¹ Herbart [1806], 193/71.

³⁵² Herbart [1829], § 224, 88/168.

note sono *più stabili* di altre»³⁵³, e si identifica la sostanza con l'insieme dei suoi attributi essenziali o necessari, che nel mutamento rimangono appunto gli stessi e che la sostanza non potrebbe perdere senza cessare di essere se stessa. Il problema di tale definizione classica della sostanza, come abbiamo già rilevato (1.1.3), è che essa non riesce a chiarire *come gli attributi necessari possano stare insieme con quelli contingenti nella stessa sostanza*, se è vero che la sostanza, per poter essere soggetta al mutamento, come attesta il dato empirico, deve identificarsi non solo coi suoi attributi essenziali, ma anche con quelli contingenti³⁵⁴.

La soluzione di Herbart a queste contraddizioni, in accordo col metodo delle relazioni, consiste nel rielaborare intellettualmente il dato empirico, integrandolo coi concetti opportuni. Nel caso della sostanza, empiricamente data come unitaria e semplice quanto ciascuno dei suoi attributi (corrispondenti alle sensazioni), essa va pensata come molteplice e composta, e agli elementi di cui è composta verrà finalmente attribuito l'essere. Ma quali sono questi elementi? A tutta prima si potrebbe rispondere che gli elementi nei quali viene scomposta la sostanza sono i suoi stessi attributi, posti come enti; la sostanza, in tal caso, sarebbe nient'altro che l'«essere insieme» degli attributi, la loro relazione reciproca. Tuttavia, poiché gli attributi della sostanza devono essere pensati come correlati, come attesta il dato, nemmeno loro potranno essere gli enti elementari che stiamo cercando³⁵⁵, se è vero che un ente è per Herbart quel che viene posto *assolutamente*, un «Uno» semplice e irrelato. Da tutto ciò consegue che tanto la sostanza quanto i suoi attributi, non potendo essere considerati propriamente degli enti, sono apparenza e non realtà, poiché né alla sostanza né ai suoi attributi è possibile attribuire l'essere come posizione assoluta – nessuno di loro è cioè semplice e irrelato: gli attributi sono infatti qualità semplici ma correlate, e la sostanza non è semplice ma composta, benché in linea di principio, in quanto autosussistente, possa essere irrelata.

Come abbiamo visto (1.2.2.1), però, per Herbart ha senso parlare di “apparenza” solo se essa rimanda a una “realtà” fondamentale, a qualcosa di semplice e irrelato che venga

³⁵³ Herbart [1829], § 228, 92/174.

³⁵⁴ Cfr. Herbart [1829], § 228, 92/174: «Come può accadere che il contingente si accompagni all'essenziale, l'intimo all'estraneo? Su questo problema non si è mai riflettuto con sufficiente attenzione».

³⁵⁵ Cfr. Herbart [1829], §§ 215, 217, 77/154, 79/157: «Se la posizione assoluta rimanesse nella sensazione immediata, oppure anche le venisse restituita ora, dovrebbe essere possibile strappare le singole sensazioni ai loro gruppi. [...] Tuttavia esse formano un gruppo, né possono essere poste singolarmente, se non perché dalla unione di esse deriva la condizione della loro posizione. La posizione assoluta di esse può essere una soltanto per tutte (§ 215)».

assolutamente posto come essente; dunque, una volta attestata la non realtà dell'apparenza (che però non significa né 'illusorietà' né 'inesistenza', essendo empiricamente data), è necessario integrarne il concetto col riferimento a una realtà ulteriore, non data ai sensi ma intelligibile. A conclusione del paragrafo degli *Hauptpunkte* sul problema dell'inerenza, Herbart scrive infatti che

l'indagine intrapresa nel presente paragrafo contiene già *il principio secondo il quale noi non conosciamo le cose in sé* [...]. Essa contiene inoltre il passo così importante che conduce dall'empirico all'intelligibile: perciò determina la relazione tra empirismo e razionalismo, nel senso che, così come quello senza questo sarebbe senza fondo, quello senza questo sarebbe incompleto, addirittura contraddittorio. Essi dunque necessitano l'uno dell'altro³⁵⁶.

Che l'empirismo debba essere completato dal razionalismo, pena la contraddizione, significa che non ci si può fermare al dato empirico, sia pure rielaborato secondo il metodo delle relazioni, poiché il dato è in ogni caso apparenza, e l'apparenza rimanda costitutivamente a una realtà incontraddittoria, che non appare ma che deve essere pensata «a fondamento» dell'apparenza: «L'apparire non si può negare e neppure diminuire; lo si deve porre come un autentico *non-nulla*. Con ciò naturalmente non si dichiara come reale *ciò che* ci appare [...]. Ma si pone *qualcosa* e propriamente *questo* qualcosa, in conseguenza di *questo* apparire [...]

»³⁵⁷. «È infatti chiaro che se nulla è, nulla deve apparire»³⁵⁸, e se qualcosa appare, allora qualcosa deve essere. Ciò significa che sia i concetti delle forme del dato, opportunamente trasformati secondo il metodo delle relazioni, sia le sensazioni in quanto materia del dato, devono riferirsi a *enti reali* che “producono” la totalità dei dati empirici. Il compito della metafisica sarà allora quello di «determinare e collegare il reale che sta a fondamento dell'apparire, in modo tale che si adatti ai collegamenti nei quali i riferimenti all'essere», ossia i dati opportunamente pensati nelle loro relazioni reciproche secondo il metodo, «si trovano gli uni rispetto agli altri»³⁵⁹.

L'esito dell'indagine strettamente ontologica di Herbart consiste quindi nel postulare «a fondamento» dell'apparenza, come elementi nei quali viene scomposta la sostanza, in

³⁵⁶ Herbart [1806], 192-193/71.

³⁵⁷ Herbart [1829], § 199, 53/122.

³⁵⁸ Herbart [1829], § 199, 53/122.

³⁵⁹ Herbart [1829], § 199, 53/122. Cfr. anche *ivi*, § 328, 238/363: «noi non conosciamo le cose in sé [...]. Noi sappiamo tuttavia che vi è qualcosa e propriamente *un che di molteplice di vario e che hanno luogo delle relazioni* tra le sue qualità che noi non conosciamo. Tutta quanta l'attività del nostro sapere teoretico consiste nel determinare adeguatamente queste relazioni, conformemente alle indicazioni dell'esperienza».

accordo col concetto di essere come «posizione assoluta» e col concetto di ente come «Uno»³⁶⁰, delle qualità assolute, semplici e irrelate, chiamate appunto «enti reali» (*realen Wesen*) o anche solo «Reali» (*Realen*), che in quanto tali non appaiono empiricamente ma possono solo essere pensate, sono cioè *noumeni*, oggetti soltanto intelligibili³⁶¹. A essere dati sono infatti complessi di sensazioni, pensati ad esempio come sostanze coi loro attributi, ma niente di tutto ciò può ancora essere considerato reale, ossia semplice e irrelato. La contraddizione del dato, al contempo unitario e molteplice, viene risolta scomponendo la sostanza in elementi, ciascuno dei quali corrisponde in qualche modo a ciascuno degli attributi dati nella sensazione; ma l'apparenza, pensata ora senza contraddizione, rimane infondata poiché niente di ciò che essa contiene è un ente: «*Dubitiamo della realtà del dato. Cerchiamo l'essente*»³⁶². Se bisogna trovare gli enti reali cui l'apparenza rimanda costitutivamente, non resta allora che porre l'essere negli elementi formali della sostanza, trovati col metodo delle relazioni³⁶³: «*l'apparire dell'inerenza è sempre il segno di un reale molteplice*»³⁶⁴. Per spiegare l'apparenza, dunque, non è sufficiente eliminarne formalmente la contraddittorietà, ma bisogna anche fondarla sulla realtà, determinando come i Reali possano causare l'«apparire dell'inerenza» e di tutti gli altri fenomeni empirici³⁶⁵.

1.2.2.3. Dalla realtà all'apparenza

La teoria dei Reali è ovviamente influenzata dalla distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé, come abbiamo già mostrato; tuttavia, in Herbart essa acquista una curvatura spiccatamente ontologica e realistica che evidenzia un importante debito verso la teoria platonica delle Idee – come anche verso la monadologia di Leibniz, che dovremo però

³⁶⁰ Cfr. Herbart [1829], § 200, 53/123: l'«essente che sta a fondamento dell'apparire [...] lo diciamo ignoto perché sappiamo, è vero, *che* è, ma confessiamo di non sapere *cosa* è. L'ignoto è la qualità. Il nostro concetto dell'essente consta però di un noto e di un ignoto, dell'*essere* e della *qualità*».

³⁶¹ Cfr. Herbart [1829], §§ 205-208, 61-67/133-140.

³⁶² Herbart [1829], § 198, 52/121.

³⁶³ Cfr. Cassirer [1920], 492: «il “metodo delle relazioni” [...] riconosce l'*apparire* di proprietà molteplici e di accidenti mutevoli; ma vede in esso non la realtà stessa, bensì il semplice “riferimento al reale”. Ammette la relazione di cosa e di proprietà, di causa e di effetto, ma la libera dalla contraddizione immanente in essa ponendo in luogo di una cosa con molte proprietà, di una causa con molti effetti, un complesso di enti reali [...]. Ognuno di questi enti, considerato in sé, è soltanto esso medesimo, e permane per ogni mutar del tempo nella pura identità con se stesso» (trad. modificata).

³⁶⁴ Herbart [1829], § 214, 76/153.

³⁶⁵ Cfr. Poggi [1977], 227-228.

tralasciare³⁶⁶. Infatti, se in Kant quella distinzione è più epistemologica che non ontologica³⁶⁷, per Herbart vale invece il contrario, tanto che la cosa in sé (= i Reali), da nozione-limite della conoscenza, qual era in Kant, diventa ora necessaria per fondare su basi ontologiche la validità della conoscenza empirica (altrimenti compromessa da contraddizioni)³⁶⁸, svolgendo in tal modo la medesima funzione delle Idee platoniche (1.1.2)³⁶⁹. Del resto, nella sua dissertazione sulla filosofia platonica, Herbart ha definito le Idee come «qualità entificate»³⁷⁰, che come abbiamo visto non è altro che la definizione dei Reali.

Se le cose stanno così³⁷¹, però, nella metafisica herbartiana si ritroveranno le medesime aporie della metafisica platonica. Tale aporeticità emerge nel momento in cui Herbart cerca di spiegare il modo in cui i Reali causino l'apparenza empirica. Da studioso e cultore della metafisica antica³⁷², egli è pienamente consapevole – come ne era

³⁶⁶ Sul rapporto fra Herbart e Leibniz, cfr. Beiser [2015]. Comunque, secondo Cassirer ([1920], 507), col quale concordiamo, «la dottrina herbartiana dei reali semplici si distingue nel modo più netto da Leibniz. Per Leibniz la semplicità delle monadi è posta e racchiusa immediatamente nella somma e la varia molteplicità delle loro determinazioni: infatti l'*essenza* del singolo soggetto consiste solo nel suo estrinsecarsi e manifestarsi; l'esistenza non può essere pensata altrimenti che nella facoltà di agire. Puramente da se medesimo e senza l'intervento di determinate cause agenti dall'esterno, il semplice soggetto sviluppa quindi la totalità dei suoi contenuti secondo la sua legge specifica. Il *reale* di Herbart invece possiede soltanto la rigida e astratta identità dell'«eguaglianza con se stesso»».

³⁶⁷ Il dibattito secolare su come debba intendersi tale distinzione, se in senso epistemologico o ontologico, non si è mai concluso; per una sintesi efficace, cfr. Allison [1983], 1-74. Con Allison e altri, riteniamo che la distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé vada interpretata come distinzione epistemologica anziché ontologica.

³⁶⁸ Secondo Maigné ([2002], 307), Herbart rimprovera a Kant «di aver rinunciato a qualsiasi ontologia».

³⁶⁹ Cfr. Brancacci [2015], 196-197: «Le idee, sottolinea Herbart, non sono in altro, ma stanno per sé stesse: e per Herbart il fatto che stiano per sé implica il fatto che esse sono, e i due aspetti, logico e ontologico, si coimplicano. Questo perché, se l'essere è il requisito che deve necessariamente essere assegnato alle idee, ciò è una conferma per Herbart del fatto che la determinazione delle idee come pure essenze sia ciò che garantisce il pensiero, altrimenti impossibile sul piano della mutevolezza e dell'accidentalità pura. In termini kantiani, e non più platonici [...], la herbartiana posizione assoluta è il residuo dell'operazione di distruzione delle apparenze (momento platonico), al termine della quale non è possibile dubitare della cosa in sé che sta dietro la rappresentazione (momento herbartiano), momento cui corrisponde di nuovo la tesi platonico-herbartiana secondo cui sul piano logico non si può non concedere alle idee il requisito dell'essere, e d'altra parte è l'essere non-contraddittorio e stabile delle idee che determina il pensiero in quanto pensiero». Sul confronto fra Kant e Herbart in merito alle rispettive interpretazioni della teoria platonica delle idee, cfr. Brancacci [2011], 46-50.

³⁷⁰ Herbart [1805], 326/94.

³⁷¹ Pettoello ([1987], 197 ss.) e Brancacci ([2015], 205-206) argomentano in maniera convincente che la consonanza fra Herbart e Platone è più profonda di quanto il filosofo tedesco abbia dato a intendere nelle sue opere. Non possiamo che essere d'accordo con questa interpretazione, che nel resto del paragrafo verrà anzi difesa con ulteriori argomenti. Cfr. anche Aronadio [2011], 135-138.

³⁷² Numerosi sono i riferimenti alla metafisica antica nelle opere herbartiane; oltre a Herbart [1805], cfr. in particolare Herbart [1813], 146-207/145-219; [1828], 328-346.

consapevole Platone – del fatto che il riferimento a una realtà immutabile e incontraddittoria non è sufficiente a rendere ragione dell'esperienza. Quel che la metafisica deve rendere intelligibile, infatti, è la mutevolezza, la relazionalità, la complessità del mondo empirico, e non si vede come tutto ciò possa essere spiegato postulando enti reali dalle caratteristiche affatto opposte (immutabili, irrelati, semplici)³⁷³. Proprio a questa difficoltà sembra riferirsi Herbart quando riporta una possibile obiezione al suo modo di procedere, secondo la quale «la rigidità della posizione assoluta, in quanto esclude da sé tutte le relazioni, rappresenta anche ogni ente come isolato e staccato dalla generale concatenazione delle cose»³⁷⁴, non riuscendo così a spiegare l'esperienza³⁷⁵. Questo problema, che in Platone riguardava la relazione di partecipazione fra le Idee e le cose empiriche, può essere riformulato nei termini – squisitamente herbartiani – della relazione aporetica tra fondamento e conseguenza. I Reali siano il fondamento e l'apparenza sia la conseguenza: se i Reali fossero del tutto diversi dall'apparenza, come effettivamente sembrano essere in quanto semplici e irrelati, allora tra fondamento e conseguenza non vi sarebbe alcuna relazione e l'apparenza rimarrebbe infondata; d'altra parte, se i Reali fossero – anche solo in parte – identici all'apparenza, non vi sarebbe più alcun bisogno di postularli «a fondamento» dell'apparenza³⁷⁶.

Sebbene Herbart abbia formulato tale aporia con una profondità speculativa e un'efficacia retorica rimaste forse insuperate, egli non è riuscito a evitare di cadervi. Infatti, dopo aver enunciato l'obiezione, egli concede che «la posizione assoluta non ha affatto un valore superiore a quello di un concetto astratto», ma aggiunge che essa deve essere integrata con la posizione «relativa»³⁷⁷. Che significa ciò? E perché sarebbe problematico? Nella loro astratta e individuale absolutezza, di chiara derivazione eleatica e platonica³⁷⁸, i Reali non possono in alcun modo fondare l'esperienza concreta; come

³⁷³ Cfr. Herbart [1829], § 210, 69/143: «il compito della metafisica consiste appunto *nello spiegare il variopinto, partendo dal semplice*».

³⁷⁴ Herbart [1829], § 210, 69/144.

³⁷⁵ Cfr. Poggi [1977], 221: «L'«analisi logica» dell'esperienza [...] istituisce infatti una serie di strutture relazionali che finiscono col fare risaltare in pieno la sostanziale inutilizzabilità della nozione di essere come «posizione assoluta» elaborata sul piano dell'astrazione logica».

³⁷⁶ Cfr. Herbart [1829], § 193, 47-48/114.

³⁷⁷ Herbart [1829], § 210, 70/144.

³⁷⁸ Cfr. Adamson [1885], 579: «[...] the main outlines of the conception which Herbart, following the older Eleatic and Atomist thinkers, placed in opposition to the dominant philosophy of his time. For him as for the Eleatics, the real was characterised by changelessness of being, simplicity and permanence; but with the Atomists, he admitted multiplicity of being»; Aronadio [2011], 136: «Con una formula sintetica, sulla

Platone nel *Parmenide* e nel *Sofista*, e anzi proprio partendo dal filosofo ateniese³⁷⁹, anche Herbart si rende quindi conto che, per poter svolgere la funzione per la quale vengono postulati, i Reali, ancorché semplici e assoluti, devono necessariamente poter entrare in una qualche relazione reciproca, esattamente come le Idee platoniche (1.1.3)³⁸⁰. E il problema di ciò, com'è facile intuire, consiste nel fatto che tale relazionalità rischia di compromettere la natura assoluta e incontraddittoria dei Reali, che per definizione sono appunto semplici e irrelati. I Reali devono dunque, in qualche modo, «essere insieme» per poter stare «a fondamento» dell'apparenza, come del resto prescrive il secondo momento del metodo delle relazioni, finora ignorato, in base al quale gli elementi nei quali viene scomposto uno dei termini della contraddizione di partenza devono poi essere riuniti assieme. È però chiaro che le relazioni reciproche fra i Reali, se fossero ammissibili senza contraddizione, non potrebbero essere dello stesso tipo di quelle empiriche, altrimenti i «difetti» delle «cose sensibili» verrebbero semplicemente trasferiti «nelle vere qualità degli enti reali», e procedendo in tal modo «non si [avrebbe] nessuna rettifica e le vecchie difficoltà salt[erebbero] fuori nuovamente»³⁸¹. Ecco allora emergere l'aporia, la stessa di Platone: i Reali, come le Idee, per poter fondare l'apparenza empirica devono necessariamente entrare in relazioni reciproche e, allo stesso tempo, rimanere assoluti e irrelati, così da escludere la contraddizione dal loro ambito ontologico.

Come il Platone del *Parmenide*, anche Herbart comprende che la soluzione di questo problema, posto che l'esigenza di tematizzare l'«essere insieme» dei Reali non possa venir meno (anche perché è richiesta dal metodo stesso), consiste nel concepire le relazioni che coinvolgono i Reali in termini non “fisicistici”, diversamente cioè dalle relazioni fra le cose empiriche. Herbart esprime la necessità di ammettere relazioni fra Reali come un cambiamento della prospettiva d'indagine, «dall'essere all'accadere»³⁸²: la sola posizione assoluta dei Reali, corrispondente all'«essere», non è infatti sufficiente, come abbiamo visto, a spiegare l'apparenza, poiché fra essi devono anche esservi relazioni di qualche sorta, deve cioè «accadere» qualcosa che li coinvolga. Si tratta dell'«accadere reale»

falsariga di quella inventata da Herbart a proposito della filosofia di Platone, si potrebbe dire: “moltiplica l'unità parmenidea per il molteplice eracliteo: avrai i reali di Herbart”».

³⁷⁹ Cfr. Herbart [1813], 200/209-210.

³⁸⁰ Cfr. Poggi [1977], 222: «Occorre cioè integrare la “posizione assoluta” con una posizione *relativa* nella quale vengano a essere prospettati i termini in cui l'essere, concepito in sé nella sua astrattezza sul piano della pura formulazione logica, va sottoposto a una serie di specifiche modificazioni allorché viene inserito nel reticolo dei rapporti d'esperienza».

³⁸¹ Herbart [1829], § 231, 98/181.

³⁸² Herbart [1829], § 231, 99/182.

(*wirkliche Geschehen*)³⁸³, la cui natura Herbart intende ora determinare, a partire da alcune domande:

Che cosa dunque può accadere? Le qualità degli enti semplici ci sono. Che cosa può mai accadere *ad esse*? Oppure che cosa può accadere *fuori di esse*? Posto che si possa rispondere a queste due domande, ne seguirebbe immediatamente una terza; vale a dire: come entra in relazione ciò che succede con l'*apparenza* che si aveva il compito di spiegare?³⁸⁴

Come si vede, Herbart sta procedendo su un terreno intrinsecamente aporetico, poiché pretende di stabilire come possa stare in relazione ciò che è irrelato per definizione, e come possa accadere qualcosa a ciò che per definizione è immutabile e che, essendo tale, non può né agire, né subire, né tantomeno causare l'apparenza. La teoria herbartiana dell'«accadere reale», in questo senso, si configura quindi come un tentativo di conciliare l'inconciliabile³⁸⁵.

Ma prima di esaminare meglio queste critiche e fare il punto, vediamo in sintesi come Herbart costruisca la sua teoria dell'«accadere reale» a partire dalle tre domande riportate in precedenza, che possono per comodità ridursi a due: (i) Com'è possibile che possa *accadere* alcunché che coinvolga più Reali insieme, se questi sono enti irrelati e immutabili? (ii) Com'è possibile che i Reali, essendo irrelati e immutabili, possano *causare* alcunché, nella fattispecie l'apparenza? Per rispondere a queste due domande senza autocontraddirsi, bisogna tematizzare un tipo di relazione tale da non compromettere l'essenza dei Reali, la loro individuale semplicità e absolutezza. L'idea di Herbart, in breve,

³⁸³ Herbart [1829], §§ 231 ss., 98 ss./181 ss. (trad. modificata). Pettoello traduce *wirkliche* con 'effettivo', che è più aderente al tedesco ma meno eloquente; qui e in tutte le altre occorrenze dell'espressione *wirkliche Geschehen*, quindi, optiamo – senza segnalarlo ogni volta – per tradurre l'aggettivo col termine 'reale', da intendersi appunto come designante una realtà effettiva.

³⁸⁴ Herbart [1829], § 232, 99/182.

³⁸⁵ Cfr. Croce [1943], 212: «un ritorno, come lo Herbart fece, al dualismo e al pluralismo, non riusciva a spiegare la relazione tra i termini del reale, che egli concepiva “come originariamente separati ed estranei”. Il punto era di serbare insieme la distinzione e l'unità, la distinzione tanto più seriamente in quanto la sua serietà è quella stessa dell'unità, che è unità di distinzioni e non già astratta unità matematica». Secondo Beiser ([2015], 1068), il pluralismo di Herbart si trova a dover fronteggiare le stesse difficoltà «in accounting for the realm of appearance» cui va incontro il monismo spinoziano. Lo stesso potrebbe valere, in base a quanto abbiamo mostrato in precedenza (1.1.1, 1.1.2), per il pluralismo platonico e per il monismo eleatico, sebbene Platone, con la sua teoria delle Idee, avesse tentato di superare proprio i limiti dell'ontologia eleatica – così come Herbart i limiti dell'ontologia spinoziana, come risulta da Herbart [1828], §§ 46-48, 88-90. È significativo che, più avanti (*ivi*, § 110, 197-201), Herbart attribuisca a Schelling la stessa aporia fondamentale dello spinozismo.

è che le relazioni fra i Reali siano *esterne* ad essi³⁸⁶, *accidentali*³⁸⁷, e che debbano essere intese in maniera analoga a un'opposizione di «forze» (*Kräften*)³⁸⁸, come se «qualcosa nelle qualità si comporta come Sì e No»³⁸⁹. I Reali, pur non potendo aprirsi direttamente alla relazione con l'altro – non avendo “finestre”, come le monadi leibniziane –, sono infatti diversi l'uno dall'altro, e tale diversità, non potendo compromettere l'identità di ciascuno, dà luogo a una «resistenza»³⁹⁰. Ogni Reale, in accordo con la propria natura, deve cioè “conservare” se stesso nella propria assoluta differenza dall'altro, e dovendo conservarsi tale finisce per “resistere” agli altri, poiché l'autoconservazione di ciascuno costituisce una “minaccia di perturbazione” per l'altro:

Ricorrendo ad un paragone sensibile, possiamo anche dire che cosa fanno [*sc.* i Reali]. Vale a dire si *premono* reciprocamente. Perché nel mondo sensibile noi troviamo la resistenza nella pressione dove nulla cede, benché ogni elemento si debba mettere in moto. Pressione è quiete, grazie al reciproco tenersi testa. [...] Qui si tratta soltanto di una modificazione della qualità che ognuno deve, è ben vero, subire dall'altro, ma grazie alla quale si conserva come ciò che è. Dovrebbe seguire la perturbazione, ma l'autoconservazione elimina la perturbazione in modo tale che essa non subentra affatto³⁹¹.

L'«accadere reale» consiste dunque nell'opposizione dell'«autoconservazione» (*Selbsterhaltung*) alla «perturbazione» (*Störung*), risultante dal semplice fatto che ogni Reale continua a preservare la propria identità nell'assoluta differenza dall'altro. Da ciò consegue appunto l'opposizione reciproca, che è certamente una relazione³⁹²; tuttavia, come abbiamo visto, si tratta di una relazione esterna e accidentale, la quale, conseguendo

³⁸⁶ Cfr. Langley [1913], 71: «The relations are external – to use a spatial metaphor for what is non-spatial, – if by external we mean that they are independent of the nature of the simple constituents which enter into them».

³⁸⁷ Cfr. Herbart [1829], § 234, 103/187: «il fatto che [i Reali] siano insieme va considerato come qualcosa di accidentale per gli enti».

³⁸⁸ Cfr. Herbart [1806], 194-196/73-75; [1829], § 235, 103-105/188-189.

³⁸⁹ Herbart [1829], § 232, 100/183.

³⁹⁰ Herbart [1829], § 234, 103/187.

³⁹¹ Herbart [1829], § 234, 103/188.

³⁹² È evidente l'influenza su questa trattazione del concetto kantiano (e poi fichtiano) di ‘azione reciproca’, che nella tavola dei concetti puri dell'intelletto nell'*Analitica trascendentale* rientra appunto nella categoria di relazione. Questo concetto, come vedremo (1.2.3), è decisivo anche per la metafisica di Lotze. Beiser ([2014], 120) osserva che questa trattazione ricorda la coeva trattazione hegeliana del concetto di forza nella *Fenomenologia dello spirito* (Hegel [1807], 82 ss./95 ss.).

proprio dal mantenimento dell'identità, non può – almeno secondo Herbart – comprometterla³⁹³.

In base a quanto abbiamo visto, risulta evidente come nell'«accadere reale», di fatto, «*non accada proprio nulla*», se ogni Reale «*resta esattamente uguale a se stesso*»; si potrebbe quindi obiettare che, se «*[t]utto resta com'è*», allora il problema di partenza, cioè l'impossibilità di spiegare l'apparenza del divenire empirico mediante una realtà immutabile e intelligibile, si ripresenta intatto³⁹⁴. Per rispondere all'obiezione, Herbart ricorda innanzitutto che i «*differenti ambiti dell'essere e dell'accadere*» non devono essere confusi, poiché sono «*totalmente incommensurabili*»; bisogna perciò mantenere che «*nel regno dell'essere non vi s[on]o affatto accadimenti, né ve ne possono essere*», come «*ha insegnato*» la scuola «*eleatica*»³⁹⁵, con la quale Herbart evidentemente concorda. Egli chiarisce quindi che l'«accadere reale», benché non consista in un – altrimenti contraddittorio – mutamento degli immutabili, permette comunque di spiegare il divenire empirico, non direttamente ma «*soltanto mediatamente*»³⁹⁶, poiché rende possibile l'elaborazione delle cosiddette «*vedute contingenti*» (*zufälligen Ansichten*)³⁹⁷, «*[c]iò a cui dobbiamo rivolgerci, invece che alle qualità vere e proprie*»³⁹⁸. Abbiamo già visto che una «*veduta contingente*» di X è per Herbart un concetto o un segno equivalente a X ma trasformato rispetto ad esso. L'esempio più intuitivo è quello di un'equazione matematica (es. $4x+7=15$) che per essere risolta necessita di essere appunto trasformata, mediante opportune permutazioni, in un'equazione diversa ma equivalente (es. $x=\frac{15-7}{4}$)³⁹⁹. Allo stesso modo, pensare i Reali in una relazione di opposizione (secondo l'autoconservazione e la perturbazione), in un ipotetico «accadere reale» a fondamento dell'accadere empirico, consente di distinguere varie vedute contingenti dei Reali stessi, e fare ciò è necessario affinché la postulazione dei Reali possa spiegare l'apparenza.

³⁹³ Cfr. Herbart [1829], § 236, 105/190-191: «L'accadere reale, in base alle argomentazioni precedenti, altro non è che un resistere ad una negazione. Giacché allora la negazione si trova nella relazione delle qualità di due enti, accade sempre in modo duplice. A si conserva come A e B si conserva come B . Ognuna di queste autoconservazioni viene pensata mediante una doppia negazione, che indubbiamente equivale all'affermazione di ciò che ogni ente è in sé».

³⁹⁴ Herbart [1829], § 235, 104/189.

³⁹⁵ Herbart [1829], § 235, 105/189-190.

³⁹⁶ Herbart [1829], § 232, 99/183.

³⁹⁷ Cfr. Herbart [1829], § 236, 105-106/190-192.

³⁹⁸ Herbart [1829], § 232, 99/183.

³⁹⁹ Cfr. Cassirer [1920], 492-493. Queste stesse equazioni possono essere considerate due vedute contingenti di $x=2$.

Non ci resta allora che comprendere in che modo l'introduzione di vedute contingenti dei Reali possa essere funzionale alla fondazione ontologica dell'apparenza. Seguendo ancora il metodo delle relazioni, per pensare i Reali in relazione reciproca senza cadere nella contraddizione fra identità e differenza bisogna scomporre ogni Reale in elementi a loro volta correlati. Si prendano ad esempio i Reali A e B , e li si scompongano nei loro elementi, così da avere $A = \alpha + \beta + \gamma$ e $B = m + n - \gamma$. Riunendo assieme tutti questi elementi, γ e $-\gamma$ si annullano a vicenda, mentre gli altri rimangono tali; ciò significa che γ e $-\gamma$ sono gli elementi di A e B in cui risiede la loro relazione di opposizione reciproca. Infatti, γ e $-\gamma$ si perturbano a vicenda, ma ciò comporta che sia proprio l'elemento γ «a determinare il modo e la maniera in cui si conserva $[A]$ »⁴⁰⁰, così come l'elemento $-\gamma$ determina l'autoconservazione di B – posto che sia l'autoconservazione di un Reale a determinare il perturbamento dell'altro. Ora, tali elementi non devono essere considerati come parti dei Reali, poiché questi, per definizione, sono qualità semplici e quindi indivisibili. La scomposizione dei Reali, allora, è giustificata unicamente dal fatto che, sebbene ciascun Reale, in quanto ente, sia un'assoluta positività che non ammette negazioni o relazioni⁴⁰¹, ognuno è bensì diverso dall'altro; e tale diversità, risultante solo da un confronto fra Reali operato da un punto di vista *esterno* ai Reali stessi, viene appunto espressa formalmente da Herbart nelle vedute contingenti dei Reali, mediante cioè l'introduzione di elementi di segno opposto nel concetto di ciascuno dei Reali confrontati. È questo il motivo per cui ha senso scomporre in elementi – non altrettanto reali ma formali, concettuali – ciò che essendo semplice non sarebbe nemmeno scomponibile.

Le relazioni fra Reali, dunque, hanno senso soltanto nella misura in cui emergono all'interno di vedute contingenti, le quali vengono elaborate a partire da un confronto fra Reali operato da un punto di vista a loro esterno⁴⁰². L'«accadere reale» che sta «a fondamento» dell'apparenza, dell'accadere empirico, viene così spiegato da Herbart sulla

⁴⁰⁰ Herbart [1829], § 236, 106/191.

⁴⁰¹ Cfr. Herbart [1829], § 206, 63/135: «la qualità dell'essente è del tutto positiva, ovvero affermativa, senza intromissione di negazioni».

⁴⁰² Per questo motivo, come preannunciato (cfr. *supra*, n332), preferiamo tradurre *Ansicht* coi sostantivi 'veduta' o 'vista', come fa Croce ([1943], 213: «vedute accidentali»), invece che con 'punto di vista', come fa Pettoello, in modo da scongiurare la confusione tra 'punto di vista' inteso come 'veduta soggettiva' o 'parere personale' su qualcosa (che è il senso, corretto, in cui Pettoello intende *Ansicht* in questo contesto) e 'punto di vista' inteso come il punto da cui si apre una particolare prospettiva su qualcosa. Con maggiore aderenza all'originale, interpreti di lingua inglese come Langley ([1913], 71) e Beiser ([2022], 260) traducono *Ansicht* con 'view'.

base dell'interazione fra gli enti reali e gli osservatori (= i punti di vista), che dà luogo alle vedute contingenti:

Ogni autoconservazione [...] che avviene in un solo ente, se questo si conserva nei confronti di un altro determinato ente, ha perciò un carattere particolare; ma questa particolarità vale soltanto nell'ambito dell'accadere. Ogni varietà che vi si trovasse, cioè che *A* si autoconserva nei confronti ora di *B*, ora di *C*, oppure di *D*, ecc., scomparirebbe immediatamente, insieme all'accadere medesimo, quando si ritornasse all'essente così com'è in sé. Perché in tutti questi casi è *A* che si conserva e *A* che viene conservata. *Supponiamo tuttavia che un osservatore si trovi nella situazione di non conoscere la qualità semplice, ma di ingarbugliarsi piuttosto nelle diverse relazioni di A con B, C, D, ecc.; allora egli noterà soltanto la particolarità delle singole autoconservazioni e non la costante uguaglianza dell'origine e del risultato di esse.* Questa è la situazione dell'uomo, le cui diverse sensazioni non sono altro che le diverse autoconservazioni dell'anima, che non vede se stessa e non sa di rimanere sempre uguale a se stessa, in tutte le sue sensazioni; e non sa assolutamente che questi suoi stati dipendono dall'accadere in enti che s'incontrano fuori di essa, *le cui proprie autoconservazioni non possono in alcun modo divenire note ad essa*⁴⁰³.

In questo passo di importanza capitale per la nostra indagine, Herbart spiega finalmente in che modo debba essere intesa la relazione causale fra la realtà e l'apparenza. Non sono i Reali a produrre direttamente questa, poiché, come abbiamo visto, essi sono posizioni assolute di qualità semplici e irrelate, che in quanto tali non sono capaci di causare alcunché di empirico, né di incidere su altri Reali. Tuttavia, se anziché vedere i Reali dal loro stesso punto di vista, cioè da un punto di vista, per così dire, *interno* alla monade, si cambiasse tale punto di vista, adottando quello *esterno* di chi li osserva da fuori⁴⁰⁴, ecco che sarebbe possibile confrontare i Reali fra loro, giungendo infine a vedere l'«accadere reale», le relazioni reciproche fra Reali che si suppongono essere «a fondamento» dell'apparenza. E per esprimere il contenuto di tale visione, che è il compito della metafisica e in particolare dell'ontologia, si dovrebbero elaborare le opportune vedute contingenti dei Reali⁴⁰⁵. In questo modo, «è possibile spiegare la regolarità dell'apparenza partendo dal reale»⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Herbart [1829], § 236, 106/191-192.

⁴⁰⁴ Tutti i riferimenti alla vista, in relazione ai Reali, sono evidentemente da intendersi in senso metaforico: si tratta infatti di un vedere con l'intelletto, col pensiero, poiché i Reali in quanto tali non si manifestano empiricamente.

⁴⁰⁵ Cfr. Cassirer [1920], 495-497.

⁴⁰⁶ Herbart [1813], 252/273 (trad. modificata).

Quel che Herbart sostiene qui, dunque, è che se potessimo accedere a un punto di vista sulla realtà integrale, a un punto di vista cioè che, coincidendo con la totalità, cessasse di essere un punto di vista, non vedremmo più alcun mutamento ma solo l'essere immutabile, non vi sarebbe più l'apparenza stessa, il divenire empirico. Al contrario, se vi è un'apparenza distinta dal reale, è solo perché la realtà viene veduta da punti di vista parziali e limitati: essa, infatti, sta davanti al soggetto come un oggetto (*Gegenstand*), e tale soggetto, l'essere umano, è un essere finito e limitato. Più specificamente, la parzialità della veduta umana, come Herbart spiega chiaramente, è dovuta al fatto che l'«anima» (*Seele*), ossia la mente, non è in grado di conoscere le qualità reali in se stesse (= le cose in sé), ma soltanto gli effetti delle loro supposte relazioni reciproche (= i fenomeni), ossia le varie connessioni di sensazioni che costituiscono l'apparenza di cui l'essere umano fa esperienza⁴⁰⁷. Ciò non significa però che il mutamento empirico, nelle sue molteplici forme, sia una mera illusione, come secondo Herbart ritenevano sia gli eleati sia lo stesso Platone. Il mutamento, infatti, appare, è un dato innegabile, e in quanto appare rimanda all'essere reale; in tal senso, il mutamento è “reale”⁴⁰⁸. Non si tratta quindi di negare come illusoria l'apparenza empirica del mutamento, ma semmai di integrarla, di arricchirla, comprendendo che il mutamento può apparire unicamente all'interno di vedute parziali; esso è una sorta di errore prospettico che la metafisica corregge, e che diventerebbe una vera e propria illusione solo nel caso in cui venisse impropriamente assolutizzato, considerato esso stesso una realtà, una posizione assoluta.

La metafisica permette così a Herbart di trovare la mediazione (il μετὰξύ platonico) fra l'Uno intelligibile e i Molti sensibili, l'essere e il divenire, la realtà e l'apparenza: a mediare i due poli sono le vedute contingenti, che consentono all'intelletto di postulare un «accadere reale» che sta «a fondamento» dell'accadere empirico, senza con ciò compromettere l'assolutezza dei Reali, le cui relazioni reciproche sono soltanto vedute contingenti invece che impossibili interazioni reali fra ciò che per definizione non può interagire. In questo senso, la metafisica può essere definita da Herbart come «*ars experientiam recte intelligendi*», «arte delle vedute contingenti»⁴⁰⁹ e «arte delle

⁴⁰⁷ Tutto ciò viene approfondito da Herbart soprattutto nella *Psychologie als Wissenschaft*, ma cfr. anche Herbart [1829], §§ 326-330, 233-244/357-371.

⁴⁰⁸ Cfr. Beiser [2022], 269: «Herbart does not mean to deny that change exists or to say that it is somehow illusory. It is a simple fact of experience, he insists, that there is change; the problem is to explain its ontological implications».

⁴⁰⁹ Herbart [1829], § 190, 45/111.

costruzioni»⁴¹⁰: essa è infatti l'arte di comprendere rettamente l'esperienza mediante la costruzione concettuale di vedute contingenti che permettono di pensare le relazioni reciproche fra gli enti reali, semplici e irrelati – pensando le quali, come insegna Platone, solo è possibile spiegare l'apparenza sensibile ricorrendo a realtà intelligibili⁴¹¹.

1.2.2.4. *Le aporie dell'ontologia*

Quella che abbiamo fin qui presentato è una panoramica generale ma esaustiva della metodologia e dell'ontologia herbartiana. Essa si basa sui seguenti capisaldi. (i) L'esperienza è autocontraddittoria, nel senso che i suoi due aspetti (forma e materia) sono fra loro contraddittori. (ii) Tale contraddizione, che è l'identità di termini diversi, viene rimossa col metodo delle relazioni, scomponendo l'unità semplice di uno dei termini della contraddizione in una molteplicità di elementi più semplici, e integrando il concetto del termine così scomposto coi concetti dei suoi elementi, che devono quindi essere messi reciprocamente in relazione. (iii) Il risultato della scomposizione e integrazione di un concetto contraddittorio è una veduta contingente di quel concetto. (iv) L'apparenza empirica rimanda costitutivamente a una realtà intelligibile che le sta a fondamento. (v) Spiegare l'apparenza, che è il compito della metafisica, significa trovare gli enti reali che “causano” i fenomeni empirici. (vi) La realtà può fondare o causare l'apparenza solo nella misura in cui, mediante vedute contingenti, è possibile costruire concettualmente le relazioni fra gli enti reali.

Il problema centrale della metafisica herbartiana, come abbiamo visto, è quello di pensare assieme unità e molteplicità, identità e differenza – di tematizzare senza contraddizione la loro relazione, a tutti i livelli: sia sul piano empirico dell'apparenza, dove l'unità e identità della forma contraddice la molteplicità e diversità delle sensazioni (= materia); sia sul piano intelligibile della realtà, dove l'unità e identità di ognuno degli enti reali, in se stessi semplici e irrelati, contraddice l'esigenza che essi, molteplici e diversi l'uno dall'altro, entrino in relazione – esigenza da soddisfare per non lasciare l'apparenza infondata, se è vero che una realtà immutabile non potrà mai fondare l'apparenza mutevole. La nozione principale della metafisica di Herbart è quindi, senza dubbio, la nozione di ‘relazione’. Il solo contenuto della conoscenza umana sono infatti relazioni⁴¹²;

⁴¹⁰ Herbart [1829], § 191, 46/112.

⁴¹¹ Cfr. Herbart [1829], § 163, 12-13/68-69.

⁴¹² Herbart [1829], § 328, 337-338/362-363: «*Contenuto del sapere, in senso metafisico, è ciò che si sa, che è completamente diverso dalla materia del sapere, in senso psicologico, vale a dire del prius che avviene*

l'«essere in relazione» è ciò che caratterizza in maniera decisiva tanto l'apparenza, in cui è strutturale e onnipervasivo, quanto – in negativo – la realtà, da cui deve essere assente. In entrambi i casi, la relazione fa problema, come faceva problema a Platone, nonché – in modo diverso – a Hegel: essa è necessaria e altrettanto sfuggente per il pensiero che pure la esige in ogni momento.

La partecipazione, il movimento dialettico dell'Idea assoluta, le vedute contingenti, sono tutti tentativi di pensare senza contraddizione ciò che sembra essere massimamente contraddittorio, ossia la relazione fra l'Uno e i Molti, la realtà e l'apparenza, l'assoluto e il relativo, l'identità e la differenza, l'intelligibile e il sensibile, l'essere e il divenire, l'immutabile e il mutevole, il concetto astratto e le sue istanziazioni concrete. Per aver esplicitamente ripreso tale aporia, dandole una formulazione precisa, e in virtù della soluzione fornitane, tipicamente platonica, Herbart è senza dubbio il più “classico” tra i predecessori di Bradley – proprio perché è il più aporetico, quello il cui stile argomentativo ricorda maggiormente la dialettica antica. Le contraddizioni esaminate da Herbart, infatti, sono contraddizioni logico-formali, come quelle rilevate dagli argomenti zenoniani (1.1.1) e, soprattutto, dalle deduzioni della seconda parte del *Parmenide* platonico (1.1.2): l'Uno è e non è i Molti, è e non è identico a sé, è e non è diverso dall'altro da sé. Beiser sintetizza efficacemente il «modus operandi» di Herbart in questi termini: «to bring the antinomies of the Transcendental Dialectic right into the realm of experience itself»⁴¹³; ma non bisogna dimenticare che in Kant, come ha giustamente osservato Berti, si ritrova «una concezione della contraddizione e della dialettica alquanto simile a quella entrata nel pensiero greco con gli Eleati e formulata poi esplicitamente da Platone e da Aristotele»⁴¹⁴. Né tantomeno bisogna dimenticare che l'idea che l'esperienza sia autocontraddittoria, ancor prima di essere una trasposizione in chiave ontologica della dialettica trascendentale

nell'anima, per produrre un sapere. Le sensazioni sono la materia, ma per nulla affatto il contenuto del sapere. [...] Nella forma del sapere (in contrapposizione alla materia), per quanto possa suonare strano, si trova anche il suo contenuto [...]. Ciò risulterà immediatamente chiaro, non appena ci si chiederà cosa è mai il *saputo*. [...] Noi sappiamo tuttavia che *vi è qualcosa* e propriamente *un che di molteplice e di vario e che hanno luogo delle relazioni tra le sue qualità che noi non conosciamo*. Tutta quanta l'attività del nostro sapere teoretico consiste nel determinare adeguatamente queste relazioni, conformemente alle indicazioni dell'esperienza. [...] Perciò il nostro *saputo* resta sempre formale. Esso raffigura *delle relazioni, senza conoscere singolarmente i membri delle relazioni*, perché scaturisce da dati in cui non si raffigura la costituzione delle cose, bensì soltanto il loro *essere insieme o non-essere-insieme*».

⁴¹³ Beiser [2014], 122. Cfr. anche Langley [1913], 63.

⁴¹⁴ Berti [1987], 145.

kantiana, è una tesi schiettamente eleatica e platonica – ed è proprio dai pensatori antichi che Herbart, fine conoscitore della metafisica greca, consapevolmente la riprende.

Per giustificare ciò valgono alcuni passi significativi della recensione herbartiana alla seconda edizione dell'*Enciclopedia* di Hegel – discutere i quali ci permetterà di tematizzare il rapporto fra i due filosofi, per ora rimasto sullo sfondo. Nel § 48 dell'*Enciclopedia*, analizzando proprio la dialettica trascendentale kantiana, Hegel scrive: «Questa asserzione, che la contraddizione posta nell'elemento razionale dalle determinazioni dell'intelletto è *essenziale e necessaria*, va considerata come uno dei progressi più importanti e profondi della filosofia moderna»⁴¹⁵; Herbart commenta: «Della filosofia moderna? Abbiamo, anzi, trovato che gli eleati e Platone vedevano e dicevano ciò in modo sufficientemente chiaro»⁴¹⁶. La citazione hegeliana prosegue quindi fino alla seguente affermazione:

è stata la mancanza di una più approfondita considerazione dell'antinomia a portare Kant a elencare soltanto *quattro* antinomie. [...] L'antinomia non si trova soltanto nei quattro oggetti particolari presi dalla cosmologia, ma piuttosto in *tutti* gli oggetti di tutti i generi, in *tutte* le rappresentazioni, in *tutti* i concetti, in *tutte* le idee. Sapere questo e conoscere questa proprietà degli oggetti è essenziale per la filosofia⁴¹⁷.

Herbart si dichiara d'accordo con Hegel su questo punto, lodando anzi la sua radicalità nel sostenere che la contraddizione è onnipervasiva ed «essenziale per la filosofia», ma contesta in modo netto che tale importante conquista possa essere – anche solo parzialmente, come fa Hegel – ricondotta a Kant:

Ma che cosa c'entrano qui le antinomie kantiane? Sono concetti e oggetti che si contraddicono? Sono teoremi, forniti di prove; ognuno dei quali appare giusto come l'altro. Se ognuno avesse valore per sé, l'altro gli si opporrebbe, con pari pretese. Questa non è *contraddizione* [*Widerspruch*] – all'interno, ma come Kant giustamente si esprime, *opposizione* [*Widerstreit*], dall'esterno. Questa differenza è della più grande importanza per la stessa ricerca. Si respingono ambedue i partiti che si oppongono con uguali pretese, e così fa anche Kant. Si gettano via le contraddizioni, *se si può*; ma se *non* si può, inizia allora un ben più serio lavoro, a cui Kant non pensò né poteva pensare con le sue antinomie; e che non si può certo imparare a partire da lui, e con lui si può ancor meno spiegare⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Hegel [1830], § 48, 84/205-206.

⁴¹⁶ Herbart [1831], 209/100.

⁴¹⁷ Hegel [1830], § 48, 85/206-207.

⁴¹⁸ Herbart [1831], 209/101.

Proprio nella concezione della contraddizione risiede una delle principali differenze fra Herbart e Hegel⁴¹⁹, quella che ci interessa maggiormente per la nostra indagine. Per Hegel, infatti, la contraddizione non è riducibile a una contraddizione logico-formale tra due proposizioni, poiché riguarda piuttosto i concetti che una proposizione mette in relazione. Certo, una contraddizione dialettica può essere linguisticamente espressa in una contraddizione logico-formale, ad esempio nella proposizione ‘L’essere è e non è il nulla’, congiunzione logica delle due contraddittorie (‘L’essere è il nulla’ e ‘L’essere non è il nulla’). Ma al di là dell’espressione linguistica, la cui rilevanza è qui secondaria, il punto è che la contraddizione tematizzata da Hegel non verte *primariamente* sulla relazione fra concetti diversi (ad esempio ‘essere’ e ‘nulla’) che l’intelletto trova già dati e appunto riunisce in proposizioni – questa è la posizione di Herbart –, bensì sulla relazione tra la forma e il contenuto del medesimo concetto. Per Hegel la contraddizione, essendo immanente a ogni determinazione finita, è ciò che fa muovere il pensiero, è la ragione (*Grund*) dell’automovimento dell’assoluto, e quindi non è mai segno di qualcosa di impensabile o inesistente, ma semmai della mera finitezza di ciò che viene pensato. Per Herbart, invece, la contraddizione, in quanto opposizione logico-formale fra «Sì e No», è al contrario ciò che fa arrestare il normale movimento del pensiero, è l’irruzione di un dato impensabile che l’intelletto, in accordo coi principi della logica aristotelica (identità, non contraddizione, terzo escluso), deve razionalizzare e trasformare in un pensabile. Per Hegel, dunque, il pensiero si identifica col movimento stesso dell’assoluto ed è *Vernunft*, mentre per Herbart, kantianamente, il pensiero rimane un punto di vista esterno all’assoluto, cioè alla realtà in sé, ed è *Verstand*⁴²⁰. Se per Hegel la contraddizione è virtuosa, è la vita stessa, è proprio perché per ‘contraddizione’ egli non intende la contraddizione viziosa, logico-formale, che è invece la nemesi del pensiero, l’impensabile (1.2.1.2). Così è come la intende Herbart, che tenta infatti di rimuoverla senza al contempo “gettare via” il dato empirico, ossia ciò in cui la contraddizione originariamente si trova.

⁴¹⁹ Tutta la discussione critica della filosofia hegeliana proposta da Herbart, per quanto sia talvolta simpatetica, è segnata da gravi fraintendimenti che non possiamo esaminare in questa sede; per una panoramica generale, cfr. Colombo [1998], 14-27. Quanto segue è dunque una nostra interpretazione, da un punto di vista esterno, del rapporto fra Herbart e Hegel.

⁴²⁰ Hegel avrebbe in tal senso ragione nel ritenere quella di Herbart una *Reflexionsphilosophie*; cfr. Colombo [1998], 27: «Hegel ha buon gioco, attraverso la recensione di Hermann Hinrichs all’*Allgemeine Metaphysik* di Herbart, a ricondurre le posizioni di Herbart alla stessa critica che egli fece a Kant, accomunandoli nel giudizio di filosofi della riflessione».

Bisogna ora chiedersi, in conclusione, se il tentativo di Herbart sia da considerarsi riuscito⁴²¹. Secondo Cassirer,

alla domanda se Herbart abbia anche realmente raggiunto il risultato ch'egli esige dalla metafisica, cioè se abbia realmente dedotto le relazioni fondamentali, che l'esperienza ci presenta, da qualcosa di altro che non sia più relazione, si deve rispondere negativamente. Infatti, da un'analisi più rigorosa, risulta che la sua dottrina dell'accadere reale è sempre costretta a presupporre e a usare già i rapporti ch'essa crede soltanto di svolgere e dedurre. [...] alla fine questo risultato non può essere ottenuto se non riconducendo il cambiamento empirico nei corpi e il mutamento della loro posizione reciproca a un "andare e venire" nei reali. [...] Ma allora l'"andare e venire", il "prima e dopo", anche se non sono pensati come predicati del singolo reale, ma come predicati del loro insieme, son divenuti per questo più comprensibili? Il mutamento nei fenomeni può ancora dirsi "dedotto" quando viene semplicemente sostituito con l'affermazione di un mutamento nei "fondamenti" reali dei fenomeni? Il paralogismo del terzo uomo appare in modo innegabile⁴²².

Il riferimento a Platone non è casuale, poiché, come abbiamo visto in precedenza (1.2.2.3), e come Cassirer qui conferma, Herbart si muove sul medesimo terreno aporetico. Innanzitutto, è chiaro che postulare enti immutabili e irrelati, come i Reali o le Idee, di per sé non può essere sufficiente a fondare il mutamento empirico; per questo motivo entrambi i filosofi introducono nella realtà intelligibile delle relazioni, la «comunanza» (κοινωνία) e la «perturbazione» (Störung). Facendo ciò, tuttavia, essi rischiano di compromettere l'essenza stessa degli enti reali; sono quindi costretti a precisare che le relazioni che li coinvolgono non devono essere considerate alla stregua di relazioni empiriche, simmetrico-reciproche, causali e spazio-temporali, ma in altro modo. Ora, anche ammettendo quel che ci sembra inammissibile, ossia che l'altro modo di concepire le relazioni da parte di Platone (= la μέθεξις copia-modello) e Herbart (= le vedute contingenti) sia soddisfacente, rimane il fatto che, operando in questa maniera, si finisce malauguratamente col raddoppiare l'*explanandum*, poiché adesso, oltre a dover spiegare le relazioni del mutamento empirico, bisogna spiegare anche le relazioni fra gli enti reali, incorrendo in un regresso inaccettabile. Curiosamente, si tratta della stessa obiezione che

⁴²¹ Per una difesa della posizione herbartiana sulla base delle stesse aporie da noi rilevate, cfr. Pettoello [2002], 59 ss. Ci sembra tuttavia che nella sua risposta alla domanda «Come si può uscire da questa situazione contraddittoria?» (ivi, 62) la contraddizione in questione non venga risolta o dissolta ma anzi riaffermata come tale.

⁴²² Cassirer [1920], 503-505 (trad. modificata).

Herbart pone ai «falsi sistemi»⁴²³, ed è, come osserva Cassirer, un'obiezione valida «per ogni passaggio dal sensibile all'*intelligibile*, quando questo nella sua struttura ideale mostra la stessa *compleSSIONe* del sensibile, quando per diventare comprensibile richiede le stesse fondamentali determinazioni concettuali e le stesse relazioni»⁴²⁴.

Herbart cerca di sfuggire a siffatta obiezione, intendendo la relazione fra Reali in altro modo rispetto alle relazioni empiriche, ossia come relazioni che emergono solo dalle vedute contingenti di un osservatore esterno (1.2.2.3). In tal caso, però, si incorre nel seguente «dilemma», che Herbart non risolve:

O concepiamo la relazione, in cui due enti reali A e B si trovano fra loro, come un elemento della loro natura e della loro essenza, come qualcosa che “appartiene” loro non solo in modo estrinseco, oppure ci ostiniamo a considerare questo rapporto soltanto come una riflessione esteriore, avente la sua ragion d'essere solo nel pensiero sintetico del soggetto, senza che ad esso corrisponda alcunché nell'oggetto. Nel primo caso avremmo già soppresso la semplicità qualitativa dei reali [...]; nel secondo caso non si mostrerebbe alcuna via per dedurre conseguenze reali e una teoria dell'*accadere reale* da presupposti semplicemente pensati e possibili in astratto. La metafisica di Herbart si trova fra queste due alternative⁴²⁵.

Si tratta evidentemente dell'alternativa fra realismo ingenuo e idealismo trascendentale, che il realismo critico di Herbart vorrebbe scongiurare, mantenendo da un lato la distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé, ed esigendo dall'altro lato di fondare realisticamente l'apparenza empirica sulla realtà intelligibile. Il discriminante di Herbart rispetto a Kant è la contraddizione: l'apparenza esige un fondamento reale proprio perché essa è autocontraddittoria, e la contraddizione è inaccettabile per l'intelletto⁴²⁶. Se per Kant la contraddizione, nella forma dell'antinomia, è il segno che la ragione si è spinta oltre i suoi limiti empirici, per Herbart, viceversa, essa è il segno che l'intelletto deve spingersi

⁴²³ Cfr. Herbart [1829], § 231, 98/181: «Le cose sensibili hanno le loro note, inerenti, mutevoli; perciò i concetti di esse sono difettosi. Ma se si trasferiscono questi difetti nelle vere qualità degli enti reali, non si ha nessuna rettifica e le vecchie difficoltà saltano fuori nuovamente. Questo è il destino dei falsi sistemi. Qui trovano il loro fondamento i fraintendimenti del sistema vero, al quale si richiede di ospitare ancora le vecchie, note opinioni. A che serve potenziare il mondo sensibile dato, con un altro mondo sensibile del tutto inventato?».

⁴²⁴ Cassirer [1920], 505 (trad. modificata).

⁴²⁵ Cassirer [1920], 508-509 (trad. modificata).

⁴²⁶ Cassirer ([1920], 512-513) aggiunge che l'idealismo kantiano risolve la contraddizione «nel concetto di *io*, nell'unità della coscienza che immediatamente comprende in sé una molteplicità di determinazioni», e che tale soluzione viene rigettata da Herbart perché «come unità nella molteplicità l'io stesso è un concetto contraddittorio che la metafisica deve superare». Da questo punto di vista, quanto Cassirer afferma a proposito del rapporto Herbart-Kant vale anche per il rapporto Bradley-Green (3.3.1).

oltre l'esperienza, per renderla pensabile all'insegna della non contraddizione. È il percorso dell'«arco» della metafisica, che però rimane monco e quindi inutilizzabile, perché, come nota Beiser, «it descended into the depths of the ultimately real; but never again did it ascend to the realm of appearance. The only way it could lift itself back to that level was by resorting to fictions, by dividing the indivisible and by connecting the unconnectible»⁴²⁷.

Già nelle sue riflessioni degli anni '70, Bradley rileverà tali aporie della metafisica herbartiana (2.1.3), ma essa rimarrà per lui un termine di confronto enormemente importante. Egli, infatti, pur rifiutando esplicitamente il pluralismo ontologico di Herbart, accoglie implicitamente, e quasi alla lettera, il suo metodo filosofico, la concezione della contraddizione, la distinzione fra apparenza e realtà, quella fra essere ed ente (o qualità), e l'idea che l'apparenza sia una veduta parziale della realtà. Se dovessimo sintetizzare in una battuta la metafisica bradleyana comparandola a quella di Herbart, diremmo che, quando Bradley vede la contraddizione fra Uno e Molti, non prescrive di pensare l'Uno semplice come molteplice in relazione (come fa Herbart), bensì – al contrario – di pensare i Molti in relazione come unità non relazionale. Per il resto, l'analisi che lo conduce a ciò è analoga a quella herbartiana.

1.2.3. L'IDEAL-REALISMO DI LOTZE

Un filosofo che deve molto a Herbart, oltre che a Hegel e agli altri idealisti, è certamente Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), la cui influenza sull'idealismo britannico è stata, come abbiamo anticipato, tanto massiva quanto finora poco indagata⁴²⁸. La filosofia di Lotze può infatti essere considerata una sintesi fra l'idealismo monistico di Hegel e il realismo pluralistico di Herbart⁴²⁹, realizzata mediante una comprensione teleologico-normativa dell'Idea assoluta che – almeno nelle intenzioni del filosofo tedesco – non confligge col pluralismo meccanicistico delle scienze naturali ma anzi ne costituisce il necessario completamento. Sulla scorta di tale idealismo teleologico, Lotze ha sviluppato un'antropologia filosofica e una filosofia dei valori che segneranno in modo decisivo la

⁴²⁷ Beiser [2015], 1068.

⁴²⁸ Cfr. Devaux [1932]; Passmore [1957], 49-51; Kuntz [1971], 48-68; Milkov [2023].

⁴²⁹ Cfr. Eastwood [1892], 306: «it was Lotze's object, by a reconstruction of Herbart, to arrive at a higher point of view from which the elements of truth in Hegel and in Herbart might be blended into one harmonious whole».

filosofia tedesca successiva, in particolare quella di alcuni neokantiani (come Windelband e Rickert) e alcuni fenomenologi, a cominciare da Husserl⁴³⁰; in questo paragrafo ci occuperemo però del contributo lotziano alla metafisica e, in misura minore, all'epistemologia, ovvero di quelle dottrine che hanno maggiormente influenzato Bradley e l'idealismo britannico in generale.

La riflessione filosofica e scientifica di Lotze si estende per quasi mezzo secolo (1838-1881); dovendo necessariamente operare una selezione, focalizzeremo la nostra indagine sulle grandi opere teoretiche della maturità, vale a dire sul *Mikrokosmos* (1856-1864) e, soprattutto, sull'incompiuto *System der Philosophie* (1874-1879), che si articola in una *Logik* e in una *Metaphysik* molto più elaborate rispetto alla *Logik* (1843) e alla *Metaphysik* (1841) giovanili, che dovremo tralasciare⁴³¹. Da un punto di vista storico-filosofico, tale scelta è giustificata soprattutto dal fatto che sono proprio queste opere della maturità ad aver direttamente influenzato la filosofia britannica *fin de siècle*. Infatti, il *System der Philosophie* è stato integralmente tradotto in inglese nel 1884 da una *équipe* coordinata da Bosanquet e su impulso di T. H. Green, deceduto nel 1882 dopo aver completato in prima persona la traduzione del libro I della *Metaphysik*; il *Mikrokosmos*, invece, è stato integralmente tradotto in inglese nel 1885 da Elizabeth Hamilton, figlia del filosofo scozzese William (1.3.1.2), e da E. E. Constance Jones, logica di Cambridge⁴³². Anche solo da queste informazioni è possibile intuire quanto fosse presente Lotze nel dibattito filosofico britannico degli ultimi decenni dell'Ottocento, non solo fra gli idealisti ma anche fra i loro oppositori⁴³³.

⁴³⁰ Cfr. almeno Hauser [2003], Varga [2013], Iocco [2015], Fisette [2021].

⁴³¹ Secondo Misch ([1912], IX-XI), il *System der Philosophie* di Lotze, ancorché incompleto (manca infatti la terza parte su etica, estetica e filosofia della religione), rappresenta il punto d'arrivo speculativo di tutta la sua riflessione e costituisce un progresso rispetto all'esposizione del *Mikrokosmos*, completa ma ancora poco approfondita sotto l'aspetto teoretico-sistematico. Misch non manca comunque di evidenziare la sostanziale continuità fra le due *Logik* e le due *Metaphysik* lotziane. Beiser ([2013], 131n12) osserva giustamente che il *System* incompiuto lascia fuori «the theory of value, which is the vital center of Lotze's philosophy», e che pertanto ogni studio della filosofia lotziana deve sempre tener conto dell'esposizione del *Mikrokosmos*. D'altra parte, bisogna notare che l'antropologia e la teoria dei valori di Lotze non hanno avuto in Gran Bretagna la medesima fortuna che hanno avuto in Germania, e ciò giustifica ulteriormente la nostra restrizione alla metafisica e all'epistemologia del *System der Philosophie*. Per un'analisi della *Metaphysik* e della *Logik* giovanili, cfr. Centi [1993]; Pester [1997], 104 ss.; Beiser [2013], 153 ss.; Woodward [2015], 90 ss., 147 ss.

⁴³² La *Metaphysik* e la *Logik* giovanili, invece, non sono mai state tradotte, né in inglese né in altre lingue.

⁴³³ Milkov ([2020], 67 ss.; [2023], 107 ss.) ha ricostruito, ad esempio, l'influenza di Lotze su Bertrand Russell.

1.2.3.1. Dall'irrelato alla relazione

Per ricollegare la trattazione della filosofia di Lotze a quanto visto in precedenza, è tuttavia opportuno iniziare da un esame dell'importante articolo giovanile dedicato all'ontologia di Herbart (1843), che ci consente di comprendere cosa spinga Lotze ad allontanarsi dal realismo del suo predecessore a Göttingen (senza comunque arrivare a rifiutarlo *in toto*) e ad avvicinarsi, sia pure in maniera assai critica e circostanziata, all'idealismo kantiano e hegeliano⁴³⁴. Con la sua metafisica, Herbart si propone di «cercare un essere come integrazione esplicativa al mutamento, all'incompletezza e alle contraddizioni dei fenomeni»⁴³⁵, che secondo Lotze è il modo di procedere di ogni metafisica. Il problema è che Herbart non comprende che tale integrazione non è sufficiente a spiegare il dato empirico, poiché, una volta postulato un essere a fondamento dell'apparire, rimane ancora da spiegare il comportamento degli esseri reali in termini di leggi generali. Solo la formulazione di queste ultime può infatti fondare l'apparenza, con la regolarità dei suoi fenomeni; tali leggi, inoltre, devono esprimere non soltanto la causalità efficiente, come per il meccanicista Herbart, ma anche la causalità finale, ugualmente data nell'esperienza e per questo ineludibile⁴³⁶. Per comprendere come Lotze giunga a questa conclusione programmatica, tuttavia, bisogna prima esaminare in dettaglio le obiezioni che egli muove all'ontologia herbartiana.

La nozione stessa di 'Reale' è per Lotze autocontraddittoria. L'ente o qualità reale è ciò che è, e in quanto tale viene definito come assolutamente semplice e irrelato; tuttavia, l'ente è ciò che *ha* l'essere (= la posizione assoluta), è una qualità *che è*, e ciò presuppone una relazionalità interna che pure è esclusa dalla sua definizione⁴³⁷. Questo problema, tuttavia, ci sembra più che altro di ordine linguistico-espositivo, perché è evidente che l'essere herbartiano può diventare termine di una relazione solo nel caso in cui venga

⁴³⁴ Per un'analisi di questo articolo, considerabile per certi versi come il prodotto più maturo della primissima fase della riflessione teoretica di Lotze, poiché riprende e precisa i risultati della *Metaphysik* giovanile, cfr. Centi [1993], 248 ss.; Pester [1997], 118 ss.; Niel [2021]. Sul rapporto Lotze-Herbart esistono due brevi dissertazioni risalenti alla fine dell'Ottocento, Haeger [1891] e Simon [1892], che tuttavia non abbiamo potuto consultare; comunque, esse vengono prese in considerazione nell'articolo di Niel, cui rimandiamo.

⁴³⁵ Lotze [1843a], 110: «zu dem Wechsel, der Unvollständigkeit und den Widersprüchen der Erscheinungen ein Seiendes als erklärende Ergänzung hinzuzusuchen».

⁴³⁶ Cfr. Lotze [1843a], 112.

⁴³⁷ Cfr. Lotze [1843a], 113-114. Lotze critica il modo di esprimersi di Herbart per essere impreciso e problematico quando egli parla di "qualità dell'essere", poiché tale espressione presuppone appunto che l'ente, benché semplice per definizione, sia composto dall'essere e dalla qualità, a loro volta in relazione («*genitivus possessivus*»). Inoltre, Lotze osserva che il termine 'qualità' è improprio per designare un Reale, poiché presuppone una relazione di inerenza a un sostrato.

impropriamente reificato, laddove la nozione di ‘essere’ come posizione assoluta intende proprio sottrarsi alla reificazione. Il vero problema dell’ontologia herbartiana è piuttosto un altro, e cioè il fatto che «[u]na teoria che muove dall’essere immutabile di enti semplici», come appunto quella herbartiana, «ha difficoltà a pervenire in seguito all’idea di leggi generali; la dottrina di Herbart deve la sua mancanza di applicabilità a questa circostanza»⁴³⁸.

Nella fattispecie, il problema che Lotze rileva qui riguarda le relazioni fra i Reali nelle «vedute contingenti», le quali dovrebbero rendere ragione dell’«accadere reale» a fondamento dell’apparenza. Per Herbart, come abbiamo visto (1.2.2.3), la differenza reciproca dei Reali, dovuta all’«autoconservazione» di ognuno nella propria identità, è la condizione di possibilità delle vedute contingenti e, quindi, dell’accadere reale. Ma come può una mera differenza essere alla base della complessità dei fenomeni empirici?⁴³⁹ Secondo Lotze, la differenza fra Reali non è sufficiente per spiegare l’apparenza, poiché per perseguire tale scopo in modo soddisfacente bisognerebbe piuttosto pervenire a leggi generali che descrivano positivamente le relazioni fra Reali nell’accadere reale⁴⁴⁰: l’errore capitale di Herbart consiste insomma nella «riconduzione arbitraria di tutto ciò che accade all’opposizione»⁴⁴¹. Egli concettualizza infatti la differenza fra Reali come opposizione tra, ad esempio, le differenze γ e $-\gamma$ dei Reali A e B : da un lato, esse si annullano a vicenda, e ciò si accorda col fatto che nulla può mutare al livello dei Reali immutabili; dall’altro lato, però, γ e $-\gamma$ rimangono comunque diverse, e proprio tale differenza sta alla base della possibilità di una veduta contingente. A questa teoria Lotze obietta giustamente che le differenze γ e $-\gamma$ si annullano solo se viene presupposta una determinata relazione fra loro, ossia l’addizione algebrica – esse si annullano cioè «solo se le sommiamo; se volessimo moltiplicarle, allora il risultato sarebbe un altro, e un altro ancora se sottraiamo una

⁴³⁸ Lotze [1843a], 116: «Eine Theorie, die von dem starren Sein einfacher Wesen ausgeht, hat es schwer, hintennach zu dem Gedanken allgemeiner Gesetze zu kommen; diesem Umstande verdankt Herbart’s Lehre den Mangel an Applicabilität».

⁴³⁹ Cfr. Lotze [1843a], 117-118.

⁴⁴⁰ Cfr. Lotze [1843a], 124: «qui l’idea di leggi generali che determinano positivamente qualcosa viene elusa, e si applica solo la legge negativa secondo cui gli opposti si annullano reciprocamente [ist hier dem Gedanken allgemeiner Gesetze, die positiv Etwas bestimmen, aus dem Wege gegangen, und nur das negative Gesetz gilt, dass Entgegengesetztes sich aufhebt]».

⁴⁴¹ Lotze [1843a], 125: «die willkürliche Zurückführung alles Geschehens auf den Gegensatz».

all'altra»⁴⁴². La teoria herbartiana dell'accadere reale necessita dunque di ulteriori leggi generali capaci di giustificare e di descrivere le relazioni fra Reali⁴⁴³.

La conclusione dell'esame lotziano dell'ontologia di Herbart, dunque, è che la postulazione di enti reali e la teoria dell'accadere reale, connessa con l'elaborazione di vedute contingenti, non riescono a soddisfare l'esigenza per la quale esse sono state predisposte, cioè la fondazione o spiegazione dell'apparenza. L'assoluta semplicità dei Reali, infatti, confligge con la necessità di un accadere reale, e le vedute contingenti, per essere funzionali, devono fondarsi su leggi generali, cessando così di essere "contingenti", meramente soggettive⁴⁴⁴. Per ottenere una visione corretta della problematica metafisica bisogna allora operare un «rovesciamento» (*Umkehrung*) dell'atomismo herbartiano, considerando i Reali come astrazioni (ineludibili per la scienza) dalle *relazioni reali*, come «punti di relazione» (*Beziehungspunkte*) ovvero *termini* di esse⁴⁴⁵, «punti di attaccamento» (*Angriffspunkte*) delle leggi generali⁴⁴⁶. La priorità ontologica, quindi, spetta adesso alla relazione, cioè all'accadere reale, il quale non si presenta più nelle vedute contingenti della realtà da parte dei soggetti conoscenti, ma è esso stesso realtà relazionale, determinata da leggi generali⁴⁴⁷:

⁴⁴² Lotze [1843a], 125: «nur, wenn wir sie addiren; wollten wir sie multipliciren, so würde das Resultat ein anderes sein, noch ein anderes, wenn wir eine von der andern abziehen». Un'altra obiezione di Lotze (*ivi*, 128-131) è che, per poter distinguere le diverse modalità di autoconservazione dei Reali – le quali rendono ragione dell'azione di perturbazione (esercitata da ogni Reale sull'altro) proprio in virtù della loro diversità reciproca –, bisogna supporre una differenza interna a ciascun Reale che non sia soltanto formale (come Herbart lascia credere); ma ciò contraddice la loro assoluta semplicità. Perciò, o i Reali sono davvero semplici e irrelati, ma in tal caso non avrebbero alcun bisogno di autoconservarsi in opposizione agli altri, e l'accadere reale non avrebbe luogo; oppure essi si autoconservano e nel far ciò perturbano gli altri, ma in tal caso non sarebbero affatto semplici e irrelati, e l'essere come posizione assoluta andrebbe attribuito ai loro elementi – e così via, *ad infinitum*.

⁴⁴³ Cfr. Lotze [1843a], 125-127.

⁴⁴⁴ Cfr. Lotze [1843a], 131-134, 137-138.

⁴⁴⁵ Lotze [1843a], 135.

⁴⁴⁶ Cfr. Lotze [1843a], 137: «l'esistente di questo genere si riduce alla serie di punti di relazione per leggi generali [das Seiende dieser Art herabgesetzt zu der Reihe von Beziehungspunkten für allgemeine Gesetze]»; *ivi*, 138: «già il concetto di ente reale con la sua qualità semplice [è] in contraddizione con le esigenze della posizione assoluta; questa posizione non p[uò] conseguire una qualità da sé, ma solo quando d[eve] essere reale secondo i dettami di una legge generale, per servire la legge stessa come punto di attaccamento. L'esistente [è] quindi il punto di relazione necessariamente aggiunto alla legge dallo spirito [so war schon der Begriff des realen Wesens mit seiner einfachen Qualität den Forderungen der absoluten Position widersprechend; eine Qualität konnte diese Position nicht von selbst erlangen, sondern nur, wenn nach dem Gebote eines allgemeinen Gesetzes grade sie wirklich sein musste, um dem Gesetze selbst als Angriffspunkt zu dienen. Das Seiende war also der vom Geiste nothwendig zu dem Gesetze hinzugedachte Beziehungspunkt]».

⁴⁴⁷ Cfr. Lotze [1843a], 134-136.

Quando chiediamo ciò che sta a fondamento delle apparenze, del dato, non chiediamo semplicemente un sostrato che dia solidità all'apparenza, poiché non si sa perché mai non dovrebbe averla essa stessa; ma chiediamo innanzitutto la legge che si conserva nelle apparenze, e in modo molto più specifico <la legge che> produce quella connessione che dovrebbe realizzarsi mediante l'esistente. Ma ogni idea che si mostra nelle apparenze, in quanto è da considerarsi come loro fine, deve necessariamente avere anche dei mezzi per realizzarsi; essa presuppone delle cause, e queste a loro volta delle ragioni sulle quali si fonda la loro efficacia. Tuttavia, ciò che, condizionato da leggi fisse del mondo, resta immutato nel mutare delle apparenze, oppure si ripete in ritmi regolari, assume per noi l'aspetto oggettivo di una cosa esistente, e ci dà l'illusione di essere perennemente trattenuto nella serie degli esistenti da un punto indissolubile di realtà che risiede in esso. Di fatto, però, in esso non vi è nulla di simile, ma è il braccio altrettanto forte e potente delle leggi eterne, il quale mantiene una certa apparenza e la preserva nel mutamento delle altre. Solo in ciò risiede la posizione assoluta, essa spetta a ciò che deve essere per il suo contenuto, e l'essere che viene preservato in questo modo non è affatto più mutevole di quella immotivata posizione assoluta da cui è scaturito l'esercito degli enti semplici e reciprocamente indifferenti. La realtà che cerchiamo non è quella della sostanza, ma quella della verità⁴⁴⁸.

Questo passo programmatico, che conclude la critica di Lotze alla metafisica herbartiana, ha chiaramente il tenore (insieme letterario e concettuale) di un vero e proprio manifesto filosofico: il manifesto di una metafisica per la quale l'essere come posizione assoluta dipende da relazioni oggettive, la permanenza sostanziale delle cose nel divenire dipende dalla verità eterna di leggi generali. Inoltre, come Lotze ha anticipato all'inizio del suo articolo, tali leggi, se sono generali, non possono limitarsi a esprimere la causalità efficiente ma devono anche esprimere la causalità finale, dal momento che questa è ugualmente data nell'apparenza. Proprio il recupero della teleologia avvicina Lotze

⁴⁴⁸ Lotze [1843a], 137: «Wenn wir fragen, was den Erscheinungen, was dem Gegebenen zu Grunde liegt, so fragen wir nicht bloss nach einem Halt, der der Erscheinung Festigkeit gebe, denn man wüsste nicht, warum sie diese nicht von selbst haben sollte; sondern wir fragen zuerst nach dem Gesetze, das in den Erscheinungen sich erhält, und auf viel engere Weise jenen Zusammenhang hervorbringt, der durch das Seiende bewirkt werden sollte. Allein jede Idee, die in den Erscheinungen sich repräsentirt, muss, da sie als der Zweck derselben zu betrachten ist, nothwendig auch Mittel ihrer Realisation haben; sie setzt Ursachen voraus, und diese wiederum Gründe, nach denen ihnen ihre Wirksamkeit zukommt. Was nun aber, durch feststehende Gesetze der Welt bedingt, in dem Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibt, oder in regelmässigen Rhythmen wiederkehrt, das nimmt für uns den objectiven Schein eines seienden Dinges an, und gibt uns die Illusion, als würde es durch einen unvertilgbaren Punkt der Realität, der in ihm selbst läge, fortwährend in der Reihe des Existirenden festgehalten. In der That aber liegt Nichts der Art in ihm, sondern es ist der gleich starke und gewaltige Arm ewiger Gesetze, der eine bestimmte Erscheinung fortwährend aufrecht erhält und sie im Wechsel anderer bewahrt. Nur darin besteht die absolute Position, sie kommt dem zu, das um seines Inhalts willen sein soll, und das Sein, das auf diese Weise gehalten wird, ist nicht im mindesten wandelbarer, als jene motivlose, absolute Position, aus der das Heer der gleichgiltigen einfachen Wesen hervorgegangen ist. Die Realität, die wir suchen, ist nicht die des Stoffes, sondern die der Wahrheit».

all'idealismo classico tedesco, nonché a Platone e Aristotele, tutti filosofi per i quali il reale ha valore nella misura in cui è orientato a un fine⁴⁴⁹. Tuttavia, Lotze, memore della lezione kantiana, rinuncia a fornire alle idee-valori uno spessore ontologico-metafisico, insistendo invece sulla loro connessione essenziale con le nozioni di 'legge' (*Gesetz*) e di 'validità' (*Geltung*), aprendo così la strada a nuovi approcci idealistico-trascendentali come il neokantismo e la fenomenologia.

Già dall'analisi dell'articolo sull'ontologia di Herbart sono emerse le caratteristiche peculiari della metafisica lotziana, vale a dire il "relazionismo", il "teleologismo" e l'«eclettismo» (*Eklekticismus*)⁴⁵⁰, quest'ultimo inteso come conciliazione di dottrine apparentemente incompatibili quali idealismo e realismo, finalismo e meccanicismo, spiritualismo e materialismo, monismo e pluralismo. D'altronde, oltre a essere un filosofo, Lotze è anche un medico di formazione che tra gli anni '40 e '50 pubblica importanti contributi alla fisiologia del tempo: nella costruzione del suo sistema filosofico, dunque, gli riesce impossibile ignorare i fecondi risultati delle scienze positive, ottenuti (anche da lui stesso) in un *framework* epistemologico decisamente meccanicistico, atomistico e materialistico. In questo contesto, il compito ultimo della filosofia, che è anche il problema fondamentale di Lotze, non può essere altro che la conciliazione della visione scientifica del mondo con la visione valoriale, etica ed estetica⁴⁵¹; e il mezzo per adempiere a tale compito non può che essere la costruzione di un sistema⁴⁵².

⁴⁴⁹ Lotze mostra in ciò il proprio debito – mai venuto meno, come ricorda Hartmann [1888] – nei confronti del suo maestro a Leipzig, Christian Hermann Weisse (1801-1866); sull'influenza di Weisse sulla ricezione dell'idealismo in Lotze, cfr. Centi [1993], 49-52; Woodward [2015], 90 ss. Un altro filosofo tedesco, peraltro coetaneo di Weisse, che negli stessi anni elabora un sistema metafisico su basi teleologiche è ovviamente Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872); su Trendelenburg e Lotze come proseguitori della tradizione idealistica, cfr. Beiser [2013]. In questa sede non possiamo discutere la filosofia di Trendelenburg, poiché essa è rimasta quasi del tutto estranea all'idealismo britannico – eccettuata forse l'influente critica alla dialettica hegeliana, affine a quella proposta dall'ultimo Schelling, collega berlinese di Trendelenburg; cfr. Stern [2009], 117-142. Per una collocazione della filosofia di Trendelenburg fra Kant, Hegel e Herbart, integrabile alla nostra trattazione, cfr. Guidotti [2007]. Un limite di questo studio – che è in verità un limite dello stesso Trendelenburg – è quello di non riconoscere che molto di ciò che il filosofo riprende dal "suo" Aristotele in funzione anti-hegeliana è stato integrato da Hegel nel proprio sistema. Sul rapporto fra Hegel e Aristotele, che non può essere sottostimato se si vuole valutare la pertinenza di tutte quelle critiche ottocentesche alla dialettica hegeliana che si fondano sul ristabilire il primato della logica intellettualistica di matrice aristotelica (ad es. Fries, Herbart, Trendelenburg, Schelling, Kierkegaard, Brentano, Lotze ecc.), cfr. almeno Ferrarin [2001], nonché, per un maggiore approfondimento teoretico, Hartmann [1923]; [1929], 281-286; Gadamer [1971], *passim*.

⁴⁵⁰ Lotze [1843b], 1.

⁴⁵¹ Cfr. ad es. Jones [1895], 1-36.

⁴⁵² Cfr. Lotze [1880], 477 ss.

La struttura del sistema di Lotze, compiutamente esposto nel *Mikrokosmos*, consiste in un'articolazione triadica e gerarchica della realtà in fatti, leggi e valori, dove il livello inferiore istanzia quello superiore: i fatti sono istanziazioni delle leggi e queste dei valori. Quel che ci interessa per la nostra ricerca è il rapporto generale tra fatti e leggi, di cui si occupa l'ontologia; dovremo quindi tralasciare la problematica ultima dei valori, che collega la trattazione metafisica all'etica, all'estetica e alla religione, e che costituisce forse il contributo più importante e duraturo di Lotze alla filosofia occidentale⁴⁵³.

Abbiamo già visto che la mossa teorica principale di Lotze è la riduzione – ma sarebbe meglio dire “complicazione” – della sostanza, ossia di quel che permane identico a sé nel mutamento, a effetto di leggi generali, «punto di attaccamento» di relazioni oggettive: la nozione di ‘sostanza’ ha cioè significato ontologico solo in quanto termine di relazioni reali. Nel libro IX del *Mikrokosmos*, il più importante per la nostra indagine, Lotze, riprendendo le proprie critiche giovanili a Herbart⁴⁵⁴, afferma infatti che le cose (*Dinge*), cioè le sostanze, con la loro esistenza attraverso il tempo, sono idee (*Vorstellungen*) che non corrispondono a nulla di reale e che però sono indispensabili per l'intelligibilità (*Begreiflichkeit*) del mondo fenomenico (*Erscheinungswelt*) in mutamento⁴⁵⁵. L'obiezione secondo cui, negando esistenza reale alle sostanze, ogni cosa dipenderebbe da un'altra *ad infinitum* e non vi sarebbe più nulla di stabile, è la più fuorviante (*missverständlichste*) di tutte le obiezioni, poiché travisa il compito della filosofia – che non è quello di spiegare come un mondo in cui tutto è interconnesso possa essere stato creato dal nulla (questione rispetto alla quale l'obiezione risulterebbe pertinente), bensì quello di comprendere tale interconnessione (*Zusammenhang*), che per

⁴⁵³ La letteratura secondaria sulla metafisica di Lotze è infatti assai inferiore (in quantità e qualità) rispetto a quella sulla filosofia dei valori e sulla logica della validità. Tutti gli studi monografici più recenti presentano una trattazione insufficiente dei problemi metafisici che hanno impegnato l'ultimo Lotze: Beiser [2013] esamina solo la metafisica giovanile, per (inaccettabili) ragioni, a quanto sembra, meramente editoriali; Woodward [2015] opta curiosamente per presentare alcune critiche alla tarda metafisica lotziana senza prima presentare quest'ultima; Milkov [2023] fornisce un quadro troppo generale del sistema lotziano, inutile per chi voglia acquisirne una conoscenza più approfondita di quella ricavabile da una voce enciclopedica. L'unica eccezione, fra le monografie, è Pester [1997]. Le migliori trattazioni complessive della tarda metafisica lotziana rimangono, non a caso, quelle di lingua inglese pubblicate a cavallo fra Otto e Novecento, cioè Santayana [1889] e Thomas [1921], da integrare coi contributi di Jones [1895] e Robins [1900] sull'epistemologia.

⁴⁵⁴ Anche se Herbart non viene mai nominato in queste pagine, è evidente che l'«ingegnoso sistema moderno [ein scharfsinniges System der Gegenwart]» cui Lotze ([1864] III, 466) si riferisce è proprio quello herbartiano.

⁴⁵⁵ Cfr. Lotze [1864] III, 471.

Lotze è un dato di fatto che costituisce l'oggetto di ogni ricerca scientifica⁴⁵⁶. Ciò che bisogna indagare, dunque, non è la supposta essenza sostanziale delle cose mutevoli – in se stessa inconoscibile proprio in quanto *pensata come assoluta e irrelata* – bensì la loro interconnessione *empiricamente data*, individuando «le leggi in accordo alle quali ha luogo il corso dei mutamenti»⁴⁵⁷. Si tratta, evidentemente, di una posizione teorica di derivazione kantiana e perciò funzionale all'indagine delle scienze naturali⁴⁵⁸, che però, rispetto all'idealismo trascendentale, rifiuta la natura soggettiva delle relazioni fenomeniche, confessando così il proprio debito verso il realismo herbartiano – per il quale la forma relazionale del dato è essa stessa data nell'apparenza, tanto quanto la materia sensoriale (1.2.2.1).

In base al suo «eclettismo», Lotze finisce dunque per combinare il relazionismo di matrice kantiana (nonché hegeliana)⁴⁵⁹ col realismo di matrice herbartiana⁴⁶⁰, in un “relazionismo oggettivo” o “oggettivismo relazionistico”. La contraddizione principale dell'ontologia di Herbart (1.2.2.4) era che i Reali, da un lato, devono essere enti semplici e irrelati (in accordo con la definizione dell'essere come posizione assoluta), e dall'altro lato devono entrare in relazione reciproca per poter fondare l'apparenza (che è la ragione per la quale vengono postulati). La soluzione proposta da Lotze consiste nel considerare come «essere reale» proprio l'interconnessione dei Reali nell'accadere reale, le loro relazioni reciproche anziché la loro astratta posizione assoluta – così che, «se non vi è nulla di irrelato, allora ciò significa che lo stare in relazione appartiene al concetto e all'essenza dell'essere»⁴⁶¹.

⁴⁵⁶ Cfr. Lotze [1864] III, 472-473.

⁴⁵⁷ Cfr. Lotze [1864] III, 473.

⁴⁵⁸ Cfr. Milkov [2020], 231n7.

⁴⁵⁹ Cfr. Adamson [1885], 583-584: «The same line of thought, though with differing form of expression, lies implicit in Kant and in Hegel. For Kant is practically expressing the same view when he insists that, so long as we attempt to conceive objects as merely logical units, interconnexion of them is impossible. Objective relation is only possible in an experience connected together in the unity of a thinking subject. The very gist of Hegel's philosophy lies in the antithesis to Herbart's conception of the real nature of things as an aggregate of simple, unchanging points of relation. Lotze has his own quarrel with both Kant and Hegel, but it is animated by quite special considerations and is of small importance as compared with his agreement with them on this cardinal point».

⁴⁶⁰ Cfr. Santayana [1889], 151 ss.

⁴⁶¹ Lotze [1864] III, 474: «Ist also Nichts, was nicht in Beziehungen stände, so heisst dies eben: es gehört zu dem Begriff und Wesen des *Seienden*, in Beziehungen zu stehen».

1.2.3.2. Dalla relazione all'Uno

Questa ontologia relazionale, presentata nel *Mikrokosmos* ma già abbozzata nella *kleine Metaphysik* (1841), viene dettagliatamente sviluppata e difesa nel libro I dell'opera «più profonda e ricca»⁴⁶² di Lotze, la *Metaphysik* maggiore (1879). In questo libro, consacrato appunto all'ontologia, egli porta avanti un'analisi concettuale dal carattere dialettico (in senso non strettamente hegeliano) che, come vedremo, ricorda da vicino la dialettica del libro I di *Appearance and Reality*. Lotze esamina infatti i concetti coi quali i filosofi hanno cercato di descrivere il reale (essere, sostanza, qualità, legge, causa ecc.), mostrandone la parzialità e l'insufficienza, dovuta ad aporie e contraddizioni interne, con l'intento di arrivare in questo modo a una concezione della realtà finalmente soddisfacente per il pensiero umano benché necessariamente incompleta, data la non identità di pensiero e realtà, cioè l'irriducibilità del reale a un sistema di concetti (*contra* Hegel). L'analisi concettuale condotta da Lotze è tanto fine e circostanziata da non poterne seguire tutti i passaggi in questa sede; nelle prossime pagine ci limiteremo quindi a esaminarne gli snodi più rilevanti per la nostra indagine.

L'obiettivo polemico di partenza è anche qui l'ontologia atomistica dei Reali, sulla cui critica non torneremo; il primo momento della dialettica lotziana consiste quindi nel mostrare la necessità di abbandonare l'idea di un essere assoluto e immutabile – la qualità semplice e irrelata – per accogliere l'idea di un essere relazionale (1.2.3.1)⁴⁶³. Il secondo momento, che dovremo adesso esaminare, consiste nello stabilire la natura di tale relazionalità, finora rimasta del tutto indeterminata. La nozione di 'relazione' è infatti la forma più generale che permette di pensare l'interconnessione di tutte le cose, è una nozione metodologica che però, per via della sua necessaria astrattezza, si rivela insufficiente a tal fine per almeno due motivi⁴⁶⁴. In primo luogo, una relazione sembra implicare la preesistenza dei suoi termini come indipendenti l'uno dall'altro⁴⁶⁵, ma per Lotze, in accordo con la sua critica a Herbart, non può esistere nulla di originariamente irrelato e indipendente. In secondo luogo, la rappresentazione ordinaria (come direbbe Hegel) della nozione di 'relazione' ha un fondamento empirico e precisamente spaziale, nel senso che le relazioni vengono comunemente pensate come entità che stanno fra altre

⁴⁶² Misch [1912], LXXXI: «[...] dieses vielverzweigten Werkes, das Lotze's tiefstes und reichstes ist».

⁴⁶³ Cfr. Lotze [1879], §§ 1-25, 27-62.

⁴⁶⁴ Cfr. Robins [1900], 88-89, che ci sembra l'unico interprete a insistere adeguatamente su questo punto, fondamentale per la nostra indagine. Cfr. anche Santayana [1889], 157 ss.

⁴⁶⁵ Cfr. Lotze [1879], § 6, 32-33.

entità, le cose⁴⁶⁶. Tuttavia, tale rappresentazione è quantomai fuorviante, poiché le relazioni reali, quelle cioè che costituiscono la realtà in quanto referenti di leggi generali oggettivamente valide, non possono essere intese come cose fra cose, altrimenti necessiterebbero di relazioni ulteriori per riuscire connettere i loro termini⁴⁶⁷. In questa conclusione, com'è evidente, risuona ancora una volta la problematica del regresso all'infinito del *Parmenide* platonico (1.1.2)⁴⁶⁸, ed è importante sottolineare che per Lotze, comunemente considerato il filosofo della metafisica relazionale⁴⁶⁹, la nozione di 'relazione', benché metodologicamente valida, è di per sé insufficiente per descrivere la struttura della realtà.

Come superare queste difficoltà riguardanti tale nozione senza abbandonare una concezione relazionale dell'essere? Secondo Lotze ciò può essere fatto in due passaggi: (i) le relazioni devono essere concepite come *azioni* reali, e (ii) i loro termini, gli *agenti*, devono essere concepiti come parti correlate di un'*unica* sostanza reale.

Già nel *Mikrokosmos* viene chiaramente prospettata la prima parte della soluzione: per evitare il regresso all'infinito delle relazioni, a un certo punto dell'analisi bisogna necessariamente pervenire a elementi che, per essere reciprocamente connessi, non richiedono un terzo elemento, cioè la relazione stessa, ma risultano *immediatamente* connessi. Tale connessione immediata, secondo Lotze, può essere pensata solo mediante la nozione di 'azione reciproca' (*Wechselwirkung*), da intendersi come segue: «lo stato interno di un ente, non appena si presenta, è in assoluto la causa generatrice di un nuovo stato interno in un secondo ente; da qualche parte deve in effetti aver luogo quella relazione simpatetica dell'esistente con sé»⁴⁷⁰. Così definita, la nozione di azione reciproca è di derivazione chiaramente herbartiana: è infatti molto simile all'azione di perturbazione (*Störung*) esercitata da un Reale su un altro, la quale dà luogo all'accadere reale. Tuttavia, a differenza di quanto ritiene Herbart, per Lotze questa azione non è una conseguenza accidentale dell'autoconservazione (*Selbsterhaltung*) dei Reali, ma è l'essenza stessa degli

⁴⁶⁶ Cfr. Lotze [1879], § 81, 157-159.

⁴⁶⁷ Cfr. Lotze [1864] III, 507-508.

⁴⁶⁸ Lotze ([1879], § 74, 144-145) riporta un lungo passo del *Parmenide*, a testimonianza del fatto che lo avesse ben presente nell'analisi della nozione di 'relazione'. Cfr. anche *ivi*, § 35, 79-80.

⁴⁶⁹ Cfr. ad es. Milkov [2023], 24-27.

⁴⁷⁰ Lotze [1864] III, 508: «der innere Zustand eines Wesens, sobald es vorhanden ist, schlechthin der erzeugende Grund eines neuen inneren Zustandes in einem zweiten Wesen ist; irgendwo muss in der That jener sympatetische Rapport des Seiendes unter sich stattfinden».

enti, nel senso che il loro essere consiste proprio nell'esercitare un'azione reale e immediata sugli altri⁴⁷¹.

Lotze perviene alla nozione di azione reciproca dopo l'esame di altri possibili candidati al ruolo di relazione reale. In precedenza (1.2.3.1), abbiamo visto che a tal proposito, nella *Metaphysik* giovanile e nell'articolo sull'ontologia herbartiana, Lotze insiste soprattutto sulla nozione di 'legge': ciò da cui dipende la permanenza dell'essere nel divenire, ossia l'apparenza empirica di sostanze, sono vincoli relazionali conformi a leggi generali che realizzano empiricamente fini ideali. Le sostanze stesse vanno cioè considerate come sistemi di relazioni fra elementi più semplici, i quali sussistono solo in quanto reciprocamente correlati. Nella tarda *Metaphysik*, pur senza abbandonare quest'idea, ritenuta metodologicamente corretta, egli riconosce che la stessa nozione di 'legge' è insufficiente perché ancora troppo astratta: l'apparenza è certamente conforme a leggi generali, ma ciò rientra nel nostro modo di *pensare* la realtà – non è la realtà stessa, quando invece il compito della metafisica è quello di comprendere la struttura della realtà emancipandosi il più possibile da quelle che vengono riconosciute essere astrazioni intellettuali (necessarie), nozioni del pensiero umano. Per combattere «l'inclinazione universale a costruire la realtà a partire dalle astrazioni», così comune in metafisica, bisogna infatti ricordarsi che «le leggi generali sorgono per noi dalla comparazione di casi particolari»: soltanto «questi sono realmente il *prius*», mentre «la legge generale che noi sviluppiamo da essi è fondamentalmente solo un prodotto del nostro pensiero»⁴⁷². Le relazioni cui si riduce la sostanza non possono dunque essere a loro volta ridotte a leggi

⁴⁷¹ Cfr. Lotze [1879], § 36, 83.

⁴⁷² Lotze [1879], § 33, 76: «Ueber diesen Punkt irren wir uns häufig, durch die allgemeine Neigung verführt, die Wirklichkeit aus den Abstractionen zu construiren, zu deren Bildung doch sie selbst uns erst befähigt hat. Wir sind durch den Gang, den Untersuchungen freilich nehmen müssen, ganz daran gewöhnt, allgemeine Gesetze als das Prius anzusehen, dem selbstverständlich sich das mannigfache Wirkliche hinterher als Beispiel unterordnen müßte; wir könnten uns aber doch leicht erinnern, daß thatsächlich alle allgemeinen Gesetze uns aus der Vergleichung von Einzelfällen entstehen; diese sind in Wirklichkeit das Prius, und das allgemeine Gesetz, das wir aus ihnen entwickeln, ist zunächst nur ein Erzeugniß unsers Denkens». Per decidere della validità di una legge, la sua genesi psicologica (relativa al *context of discovery*) è ovviamente irrilevante; ma è significativo come qui a Lotze non interessi la questione della validità delle leggi (relativa al *context of justification*), che è la questione kantiana per eccellenza (il *quid iuris*), bensì la questione del loro statuto ontologico. E da questo punto di vista, le idealità – come appunto le leggi e i concetti – sono certamente secondarie rispetto alle datità. Per un confronto fra Kant e Lotze su questa tematica, cfr. Adamson [1885], 577-578.

generali, né a istanze particolari di tali leggi⁴⁷³, benché esse presentino senz'altro regolarità descrivibili mediante leggi⁴⁷⁴.

Non la legge in sé (generale o particolare), ma la sua realizzazione attuale ed effettiva deve essere l'oggetto dell'ontologia; e tale realizzazione, nella sua concretezza empirica, non può essere altro che un'attività che si svolge nello spazio e nel tempo. La sostanza è quindi un sistema *dinamico* di relazioni fra elementi, un *processo* descrivibile mediante leggi generali, in quanto esso costituisce proprio la realizzazione di tali leggi; l'essenza di una sostanza non è perciò qualcosa di statico – un punto morto (*totden Punkt*) che trascende tale processo – ma coincide col processo stesso, ed è dinamica nella misura in cui è un'attività che realizza se stessa (*sich selbst vollziehende Thätigkeit*)⁴⁷⁵. Non si tratta certo di una novità: è infatti la stessa concezione di Platone, Aristotele e Hegel (tra gli altri), per i quali la realtà empirica è essenzialmente la realizzazione di forme ideali. Lotze sposa questa concezione ma è consapevole del fatto che parlare di «Leggi reali [*realen Gesetzen*]» o di un'«Idea vivente e attiva» [*lebendigen werktätigen Idee*], com'è appunto comune in questa tradizione filosofica, è contraddittorio, poiché vengono accostati «significati incompatibili e fra loro contraddittori [*unzusammenpassenden undeinander widersprechenden Bedeutungen*]»⁴⁷⁶. Per Lotze, infatti, reale (*Wirklich*) è propriamente solo ciò che appare empiricamente e che, come tale, deve essere accuratamente distinto dall'ideale, ossia le leggi e i valori, il cui statuto ontologico non è l'essere o il divenire, bensì il valere (*gelten*)⁴⁷⁷; un'Idea o Legge reale, quindi, è una palese contraddizione in termini. Tuttavia, piuttosto che abbandonare questa concezione “ideal-realistica”⁴⁷⁸, Lotze

⁴⁷³ Per ‘istanza particolare’ (*Einzelbeispiel*) di una legge generale, Lotze ([1879], §§ 32-33, 76) non intende il caso empirico particolare descritto dalla legge generale, bensì una formulazione particolare della stessa, nella quale le variabili vengono sostituite da valori definiti.

⁴⁷⁴ Cfr. Lotze [1879], §§ 32-35, 74-82.

⁴⁷⁵ Cfr. Lotze [1879], § 36, 83.

⁴⁷⁶ Lotze [1879], § 36, 83.

⁴⁷⁷ Cfr. Lotze [1879], § 1, 27-28. Cfr. anche Lotze [1874], § 316, 510-513.

⁴⁷⁸ Cfr. Lindsay [1876], 364: «The philosophical position of Professor Lotze is best indicated by the word *Ideal-Realismus* – a term which he himself frequently uses, and which is employed in Germany to denote that school of thought which stands midway between the philosophies of Hegel and Herbart». Si tratta in verità di un termine piuttosto comune nella filosofia tedesca postkantiana, impiegato già da Fichte e Schelling (con accezioni differenti) nelle loro prime opere; cfr. Eisler [1910] I, 521-522. Uno degli ultimi scritti di Hegel è una recensione al volume di A. L. J. Ohlert, pupillo di Herbart, intitolato *Der Idealrealismus. Erster Theil. Der Idealrealismus als Metaphysik. In die Stelle des Idealismus und Realismus gesetzt* (1830).

preferisce «rinunciare a rimanere in completo accordo con l'uso del linguaggio»⁴⁷⁹. La metafisica è un prodotto del pensiero umano e, in quanto tale, non può fare a meno del linguaggio; allo stesso tempo, però, l'oggetto della metafisica, ossia la realtà soggetta al mutamento, trascende il pensiero, le sue leggi logiche e la sua espressione linguistica. Per poter svolgere al meglio la propria indagine, il metafisico deve perciò essere in ogni momento consapevole dei limiti dei propri strumenti cognitivi ed espressivi, senza cedere alla tentazione del misticismo o dell'irrazionalismo⁴⁸⁰.

La difficoltà cui si imbatte Lotze a questo punto è quella di pensare adeguatamente le relazioni in cui si articola la realtà intesa come attività o processo. La sostanza è un effetto fenomenico dell'attività reale di elementi più semplici, le cui interazioni reciproche costituiscono la loro stessa essenza: si tratta, come abbiamo anticipato, della nozione di 'azione reciproca'. Ma in cosa consiste esattamente tale azione? E qual è la natura degli elementi agenti? A tali questioni strettamente ontologiche sono dedicati i capitoli IV-VI del libro I della *Metaphysik*. Gli argomenti precedenti hanno consolidato l'idea anti-herbartiana (e anti-eleatica) secondo cui nella realtà non vi è nulla di assoluto e immutabile: tali sono soltanto le leggi ideali, la cui realizzazione è però un processo, quindi qualcosa che diviene a sua volta e che si articola dinamicamente in relazioni⁴⁸¹. Ora, per comprendere questo processo, per comprendere come esso possa *causare* l'apparenza di sostanze in mutamento, non è sufficiente impostare il problema nei termini del rapporto tra fondamento e conseguenza, poiché tale rapporto è ancora un prodotto del pensiero umano, incapace di rispondere alla domanda metafisica che ci interessa, vale a dire *come* si passa dalla causa all'effetto *reali*, cosa *accade* nella causa per far sorgere l'effetto⁴⁸². Si tratta insomma di pensare non la legge dell'accadere, che descrive nessi causali, ma l'accadere stesso – l'«accadere reale» di herbartiana memoria –, l'*azione causale* (intesa come azione reciproca) che sta alla base del mutamento empirico delle sostanze⁴⁸³.

Questa differenza di approccio può essere illustrata per analogia con un esempio concreto di mutamento, cioè il movimento spazio-temporale. Il movimento di un ente

⁴⁷⁹ Lotze [1879], § 36, 83: «Verzichten wir daher darauf, mit dem Sprachgebrauch in durchgängiger Uebereinstimmung zu bleiben».

⁴⁸⁰ Cfr. De Vincenzis [2010], 34: «per Lotze l'errore della metafisica è quello di considerare le astrazioni come elementi da costruzione attraverso i quali edificare il reale. L'ontologia, al contrario, deve mantenersi all'interno del 'miracolo della realtà' e può solo scoprire l'ordine interno di ciò che è dato».

⁴⁸¹ Cfr. Lotze [1879], § 40, 88-89.

⁴⁸² Cfr. Lotze [1879], §§ 41-43, 90-93; § 49, 103.

⁴⁸³ Cfr. Lotze [1879], § 38, 85-86.

viene comunemente concepito come una successione di stati, in ognuno dei quali l'ente in movimento occupa una e una sola posizione spaziale in uno e un solo istante temporale; tuttavia, come già notava Zenone di Elea, ciò comporta che in ognuno dei suoi stati l'ente in movimento è di fatto immobile. Come può allora il movimento consistere in una successione di immobilità? Per estensione, il mutamento di X in generale non può essere concepito come una successione di stati $x_1, x_2, \dots, x_n$, in ognuno dei quali X non muta. Da questa difficoltà, Zenone traeva la conclusione che il mutamento, benché apparente, non può essere reale, e che dunque la realtà, in accordo coi principi di identità e di non contraddizione, deve essere immutabile (1.1.1). Al contrario, Lotze richiama le medesime difficoltà per denunciare l'insufficienza del pensiero, incapace di cogliere coi propri strumenti intellettuali la natura del mutamento reale⁴⁸⁴. Nella fattispecie, il pensiero, in virtù delle proprie leggi, non può evitare di concepire ogni stato del mutamento come identico a sé e quindi immutabile, e ciò comporta che la relazione di successione fra i vari stati, essendo questi assoluti e diversi l'uno dall'altro, può essere concepita solo come relazione *esterna*, estrinseca cioè a ciascuno degli stati auto-identici. Tale è appunto la concezione "neoeleatica" di Herbart, secondo cui le relazioni fra i Reali assoluti e immutabili, necessarie per rendere conto dell'accadere reale a fondamento dell'apparenza, sono esterne ai Reali in quanto vedute contingenti degli stessi da parte dei soggetti conoscenti. Diversamente, in accordo con le proprie critiche all'ontologia herbartiana, Lotze ritiene che l'accadere e il mutamento siano reali, e da ciò consegue che le relazioni costitutive dell'accadere e del mutamento reali non possono essere meramente estrinseche e soggettive, bensì intrinseche e oggettive. Tornando all'analogia precedente, il movimento di X non può dunque risultare dalla successione estrinseca di stati nei quali X è sempre immobile, ma deve essere concepito come un'attività intrinseca a X , e X stesso come un *processo* (anziché come una sostanza passivamente soggetta al mutamento)⁴⁸⁵. Ma Lotze non propone soltanto di sostituire una relazione esterna con una interna, ma anche di sostituire il *tipo* di relazione – non più una *successione* di stati, ma un'*attività*, ovvero l'azione reciproca. Infatti, secondo Lotze la teoria del mutamento come successione di stati «si mostra insufficiente per spiegare tutto quanto crediamo di trovare nell'esperienza»,

⁴⁸⁴ Cfr. Lotze [1879], § 43, 93-94.

⁴⁸⁵ Cfr. Lotze [1879], § 49, 102: «L'essere è in verità un'energia permanente, un'attività o una realizzazione delle cose, non un destino di passiva staticità che si è abbattuto su di loro [Sein ist wirklich eine fortwährende Energie, eine Thätigkeit oder eine Leistung der Dinge, nicht ein Schicksal passivischer Gesetztheit, das ihnen zugestoßen ist]».

poiché «sarebbe convincentemente applicabile solo nel caso di un mutamento che, senza alcun disturbo esterno, esibisse gradualmente le fasi *b, c, d*, risiedenti nella direzione dello *a* in movimento», il quale sviluppo non presenta però alcuna istanziazione reale⁴⁸⁶. Postulare un'azione di influenza reciproca fra gli elementi del mutamento – siano essi stati o altre entità – risulta dunque essere l'unico modo per rendere intelligibile il divenire e la sua apparenza⁴⁸⁷.

Nel capitolo V della *Metaphysik*, Lotze indaga la natura dell'azione reciproca, che fino ad ora si è configurata soltanto come un postulato necessario per spiegare qualsiasi mutamento. Già Herbart aveva riconosciuto che per spiegare il divenire empirico è necessario che i Reali interagiscano reciprocamente, ma non era riuscito a rendere conto di tale interazione, se non come mera veduta contingente dell'«essere insieme» dei Reali⁴⁸⁸. Lotze esamina quindi diverse concezioni possibili di questa interazione reale – ad esempio l'interazione come “contatto” o come “esercizio di forza” – per stabilire quale sia quella più appropriata per descrivere l'azione reciproca. In tutti i casi esaminati, però, l'esame lotziano si conclude con un esito negativo, poiché tali concezioni risultano incapaci di risolvere la questione fondamentale:

Resta solo da chiedersi [...] quale condizione dobbiamo ritenere soddisfatta quando crediamo che in una qualche relazione *C*, sia essa di contatto spaziale o di forma completamente diversa, per cose dapprima indifferenti l'una all'altra sia sorta la necessità di curarsi l'una dell'altra e di occuparsene nella loro successione e rispetto ai loro stati. Questa domanda è il punto di partenza delle molteplici concezioni riguardanti il venire ad essere dell'azione [reciproca]; tutte [queste concezioni] devono in qualche modo cercare un passaggio dal non-essere-insieme all'essere-insieme⁴⁸⁹.

⁴⁸⁶ Lotze [1879], § 44, 95: «erscheint doch diese Ansicht unzureichend, um alles begreiflich zu machen, was wir in der Erfahrung zu finden glauben. Sie schlosse sich überredend nur dem Falle einer Entwicklung an, die ungestört von außen nach und nach die Phasen *b c d* ... entfaltet, die in der Richtung des bewegten *a* lägen; aber in Wirklichkeit finden wir kein deutliches Beispiel solcher Entwicklung».

⁴⁸⁷ Cfr. Lotze [1879], § 46, 96-97. L'idea di Lotze è che la causalità reale non può essere un'azione unidirezionale esercitata dalla causa sull'effetto, ma solo un'azione reciproca, in cui “causa” ed “effetto” si condizionano a vicenda, l'uno è a sua volta causa dell'altro ed effetto dell'altro. Ci sembra pertanto che la concezione lotziana della causalità sia debitrice di quella hegeliana esibita nella *Scienza della logica* (Hegel [1968], 629-646).

⁴⁸⁸ Cfr. Lotze [1879], § 54, 110.

⁴⁸⁹ Lotze [1879], § 54, 112: «nur die Frage bleibt zurück, welche Bedingung wir erfüllt mitdenken müssen, wenn wir in irgend einer Beziehung *C*, sei sie nun räumliche Berührung oder von völlig anderer Form, für vorher gegen einander gleichgültig gewesene Dinge die Nöthigung eingetreten glauben, sich um einander zu kümmern und in ihren Zuständen sich nach einander zu richten. Diese Frage ist der Ausgangspunkt der mannigfachen Ansichten über das Zustandekommen des Wirkens; alle mußten irgendwie einen Uebergang aus dem Nichtzusammen in das Zusammen suchen».

Tale questione è eminentemente ontologica, poiché in ultima analisi si tratta di comprendere come debba essere (pensata) la realtà affinché in essa possano accadere azioni reciproche intese come contatto, come esercizio di forza o in altri modi. Queste diverse concezioni dell'azione reciproca sono tutti casi particolari dello stesso tipo di interazione causale, che Lotze chiama *causa transiens* nella misura in cui essa, nell'interazione tra due enti *A* e *B*, prevede la mediazione di un terzo elemento *E* che appunto “passa” da *A* a *B*⁴⁹⁰. Lotze lascia intendere che il problema di questa concezione è che incorre nell'antica aporia del “terzo uomo”: una volta spiegata l'interazione fra *A* e *B* mediante il passaggio di *E* da *A* a *B*, infatti, rimane ancora da spiegare in cosa consista esattamente l'azione causale esercitata da *E* su *B* – la quale, se spiegata alla stessa maniera, col passaggio cioè di un elemento *F* da *E* a *B*, incorre nel medesimo regresso. L'azione causale, quindi, non *coincide* col passaggio di *E* da *A* a *B*, ma *segue* tale passaggio, e risulta perciò ignorata da questa spiegazione⁴⁹¹.

Naturalmente, si potrebbe obiettare, alla maniera di Platone nel *Parmenide*, che il regresso nasca dall'indebita concezione di *E* come cosa o sostanza; ma Lotze risponde che, qualora *E* venisse invece concepito come “forza”, “azione” o “stato”, si incorrerebbe nuovamente in una difficoltà insuperabile. Una forza, un'azione o uno stato, infatti, sono attributi di sostanze, che in quanto tali non possono sussistere indipendentemente dalla sostanza cui appartengono. Ma se è così, come potrà mai *E*, attributo della sostanza *A* (sia esso forza, azione o stato), passare da *A* alla sostanza *B*? Tale passaggio presuppone infatti che l'attributo *E* lasci *A* per raggiungere appunto *B*, e ciò implica l'assurdità secondo cui *E*, per un lasso di tempo anche minimo ma comunque dato, nell'istante in cui non è più in *A* e non è ancora in *B* non appartiene a nessuna sostanza⁴⁹². Per ovviare alle suddette aporie concernenti la causalità *transiens*, alcuni filosofi hanno provato a rinunciarvi del tutto: è il caso degli occasionalisti e di Leibniz, per i quali non può appunto esservi alcuna interazione reale fra enti reali, ma i fenomeni sono comunque ordinati da un'intelligenza divina in modo tale da dare l'apparenza empirica di interazioni causali descrivibili da leggi scientifiche⁴⁹³. Tuttavia, è evidente che anche queste teorie vengano rifiutate da Lotze, poiché esse – allo stesso modo dell'ontologia herbartiana – riducono un'interazione reale a interazione meramente apparente e contingente. Inoltre, l'occasionalismo e l'armonia

⁴⁹⁰ Cfr. Lotze [1879], § 55, 112-113.

⁴⁹¹ Cfr. Lotze [1879], § 55, 113.

⁴⁹² Cfr. Lotze [1879], § 56, 113-115.

⁴⁹³ Cfr. Lotze [1879], §§ 61-67, 121-134.

prestabilita, com'è noto, sono teorie incompatibili con l'anti-determinismo, che Lotze intende invece mantenere⁴⁹⁴.

All'inizio del capitolo VI, nel quale viene finalmente proposta la soluzione del problema, Lotze ricorda ai lettori che il fine della propria indagine ontologica, in accordo coi limiti del pensiero, non è quello di stabilire il *come* dell'azione reciproca reale, inaccessibile al pensiero umano, ma quello di elaborare un'ontologia che, superando le contraddizioni e le aporie relative alle diverse concezioni esaminate in precedenza, riesca a rendere intelligibile – sia pure a un livello generale, mediante la costruzione di un opportuno scheletro concettuale – l'accadere reale alla base dei fenomeni empirici e delle rispettive descrizioni teoriche:

Come in generale una condizione, quando si realizza, cominci a dare realtà alla sua conseguenza, o come si metta a radicare uno stato presente e a impiantarne un altro nella realtà, di ciò non è possibile rendere conto. Ogni spiegazione che venisse fornita dovrebbe descrivere processi e operazioni che devono presupporre lo stesso agire che vogliamo spiegare [...]. Da qui sorgono molte delle oscurità che affliggono la nostra concezione dell'agire, cosicché ci incaponiamo di voler spiegare mediante immagini, le quali vengono tratte dalle sue stesse applicazioni complesse e quindi conducono necessariamente all'assurdo qualora debbano indicare il loro senso più semplice. Se evitiamo questi tentativi infruttuosi e indichiamo l'agire solo mediante il suo contenuto fattuale, allora esso consiste semplicemente in ciò, che la realtà di uno stato è la condizione della realizzazione di un altro [stato]. Ammettiamo questa misteriosa relazione, nella misura in cui essa produca solo lo sviluppo proprio di un singolo ente all'interno della sua unità⁴⁹⁵.

L'unico *framework* ontologico che, secondo Lotze, può rendere intelligibile l'interazione reciproca fra elementi reali è dunque il monismo. Ritenere che esista una pluralità di enti reali è infatti un mero “pregiudizio” – o meglio: è frutto di un pregiudizio attribuire

⁴⁹⁴ Cfr. Lotze [1879], § 68, 135-136.

⁴⁹⁵ Lotze [1879], § 68, 136: «Wie überhaupt eine Bedingung, wenn sie verwirklicht ist, es anfängt, um, auch ihrer Folge Wirklichkeit zu geben, oder wie sie es anstellt, um einen vorhandenen Zustand zu entwurzeln, und einen andern in die Wirklichkeit einzupflanzen, davon kann keine Rechenschaft gegeben werden; jede Beschreibung, die man versuchte, würde Vorgänge und Verfahrungsweisen schildern müssen, die dasselbe Wirken, welches wir erklären wollten, [...] voraussetzen müßten. Daraus eben entstehen viele der Dunkelheiten, die unsere Vorstellung vom Wirken drücken, daß wir daran haften, es durch Bilder erklären zu wollen, die von seinen eigenen zusammengesetzten Anwehndungen entlehnt sind, und deshalb nothwendig zu Widersinn führen, wenn sie auf seinen einfachsten Sinn bezogen werden sollen. Vermeiden wir diese unfruchtbaren Versuche und bezeichnen das Wirken nur durch seinen thatsächlichen Inhalt, so besteht es einfach darin, daß die Wirklichkeit eines Zustandes die Bedingung der Verwirklichung eines andern ist. Diesen geheimnißvollen Zusammenhang geben wir zu, so lange er innerhalb der Einheit eines und desselben Wesens nur dessen eigne Entwicklung erzeugt».

l'essere come posizione assoluta a una pluralità di elementi⁴⁹⁶. La critica a Herbart aveva mostrato che è impossibile isolare l'essere dalle relazioni; in seguito, l'analisi delle possibili concezioni dell'interazione causale – cioè dell'accadere reale – ha mostrato che è impossibile spiegare l'azione reciproca fra due elementi con l'introduzione di un terzo elemento mediatore, passante (*transiens*) dall'uno all'altro, anche perché tale spiegazione presuppone ancora l'indipendenza iniziale dei due elementi, che solo a un certo punto entrano “misteriosamente” in relazione. Partendo da questo presupposto, conclude Lotze, è impossibile rendere ragione di qualunque interazione, se non in maniera del tutto estrinseca e contingente, senza cioè toccare il cuore della problematica ontologica. Se si vogliono mantenere la causalità e il libero arbitrio (necessari come presupposti, rispettivamente, delle scienze naturali e della sfera etico-valoriale), come intende fare Lotze, evitando di sposare dottrine come l'occasionalismo e l'armonia prestabilita, non resta allora – per esclusione – che rinunciare al presupposto del pluralismo ontologico. In un *framework* monistico, infatti, l'interazione reciproca fra elementi si fonda sul fatto che tali elementi sono originariamente già connessi quali parti di un'unica sostanza. Per spiegare l'interazione causale, quindi, non è più necessario introdurre una mediazione esterna, poiché a mutare nell'interazione non sono più gli stati interni di due elementi indipendenti, ma è l'unica sostanza, o meglio le parti interne dell'unica sostanza⁴⁹⁷. Il monismo permette insomma di sostituire la causalità *transiens*, esterna, con la causalità *immanens*; come nota Lotze, dunque, la ragione per cui è necessario adottare il monismo ontologico è la possibilità di spiegare l'azione reciproca, altrimenti inspiegabile⁴⁹⁸.

Non può esservi una molteplicità di cose indipendenti l'una dall'altra, ma tutti gli elementi fra i quali deve essere possibile un'azione reciproca devono essere considerati come parti di un unico vero ente. Il pluralismo iniziale della nostra visione

⁴⁹⁶ Cfr. Lotze [1879], § 69, 136-137.

⁴⁹⁷ Al contrario, la concezione “pluralistica” dell'interazione reciproca, che richiede una mediazione esterna, non descrive un'attività causale *reale*, ma soltanto l'attività estrinseca del pensiero, il suo movimento, che però non corrisponde all'accadere reale; cfr. Lotze [1879], § 71, 140-141.

⁴⁹⁸ Cfr. Lotze [1879], § 69, 138: «soltanto il nesso tra causa ed effetto ci costringe a considerare questa seconda [teoria] come necessaria: le cose possono esistere solo come parti di un unico ente, che si separano solo per la nostra considerazione senza essere oggettivamente indipendenti [erst der Zusammenhang von Ursache und Wirkung nöthigt uns, auch dies Zweite als nothwendig zu betrachten: auch sein können die Dinge nur als Theile eines einzigen Wesens, die sich für unsere Auffassung trennen, ohne sachlich selbständig zu sein]».

del mondo deve cedere il posto a un monismo, attraverso il quale il sempre incomprendibile agire transeunte diventa un agire immanente⁴⁹⁹.

1.2.3.3. *Pensare la relazione Uno-Molti*

Dopo aver argomentato in favore della necessità di adottare un'ontologia monistica, nel resto del capitolo VI della *Metaphysik* Lotze si occupa di determinare con maggior precisione non tanto cosa *sia* questo Uno, che rimane incomprensibile nel dettaglio, quanto come esso debba essere *pensato* per non incorrere nelle solite aporie ontologiche. Il problema fondamentale, quindi, è sempre quello dell'Uno e dei Molti: «come pensare, anche solo formalmente, la relazione che abbiamo assunto fra [...] l'Uno e la molteplicità di elementi da esso dipendenti»⁵⁰⁰. Lotze riconosce che il pensiero è incapace di ricostruire come i Molti, cioè gli elementi reali, siano potuti sorgere dall'Uno; inoltre, egli ritiene che non sia possibile nemmeno determinare positivamente la relazione che tiene uniti i Molti nell'unica sostanza⁵⁰¹. Tale relazione è postulata nel momento stesso in cui viene postulato il monismo come unica teoria in grado di evitare le aporie del pluralismo ontologico, poiché siffatto monismo non nega l'apparenza dei Molti, ma li reinterpreta come parti dell'Uno, e queste parti, in quanto parti della medesima sostanza, devono necessariamente essere correlate. Tuttavia, il fatto che non sia possibile stabilire in cosa consista precisamente la relazione Uno-Molti – se non «*in abstracto*»⁵⁰² – non può ovviamente valere quale obiezione contro il monismo, come Lotze non manca di notare⁵⁰³. La conclusione della sua ontologia è *che* le azioni reciproche fra i Molti, qualunque entità essi siano o appaiono essere (cose, qualità ecc.), sono pensabili senza contraddizioni soltanto se i Molti sono parti di un'unica sostanza, l'Uno. Ed è una conclusione a cui Lotze perviene per via negativa, dopo essersi imbattuto in varie contraddizioni e aporie durante l'esame delle altre tesi ontologiche. Tuttavia, *come* i Molti stiano effettivamente in relazione nell'Uno, o *come* l'Uno includa effettivamente i Molti al proprio interno come sue parti –

⁴⁹⁹ Lotze [1879], § 69, 137: «es kann nicht eine Vielheit von einander unabhängiger Dinge geben, sondern alle Elemente, zwischen denen eine Wechselwirkung möglich sein soll, müssen als Theile eines einzigen wahrhaft Seienden betrachtet werden; der anfängliche Pluralismus unserer Weltansicht hat einem Monismus zu weichen, durch welchen das stets unbegreifliche transeunte Wirken in ein immanentes übergeht».

⁵⁰⁰ Lotze [1879], § 73, 142: «wie auch nur formell das Verhältniß zu denken sei, welches wir zwischen [...] dem Einen, und der Vielheit der von ihm abhängigen Elemente annehmen».

⁵⁰¹ Cfr. Lotze [1879], § 73, 142-143.

⁵⁰² Lotze [1879], § 75, 147.

⁵⁰³ Cfr. Lotze [1879], § 73, 143.

in breve: quale sia la *natura* della relazione Uno-Molti, non può essere stabilito dall'ontologia.

Nell'affrontare questo classico problema metafisico, Lotze è consapevole che esso «ha costituito una delle difficoltà della filosofia di tutti i tempi, proprio per il fatto che, qualunque sia il punto di partenza, innumerevoli strade ritornano ad esso»⁵⁰⁴. Nei §§ 74-79 del capitolo VI egli procede quindi, in maniera piuttosto rapsodica, a un esame del problema con tanto di riferimenti storico-filosofici a dottrine altrui. Particolarmente illuminanti per la nostra discussione sono le considerazioni relative a come tale problema viene affrontato nei «sistemi idealistici, che si compiono in Hegel»⁵⁰⁵, e poi da Herbart, che reagisce all'idealismo. Il problema viene impostato da Lotze nei termini di uno scontro fra due diverse logiche: la logica formale dell'identità e della non contraddizione, fedele ai relativi principi, e la logica speculativa della contraddizione, ossia la dialettica hegeliana.

Hegel ha avuto l'indiscutibile merito di comprendere che i Molti sono reciprocamente correlati in un'unità superiore, ossia che ogni finito non può sussistere se non come momento del vero infinito, l'Uno-assoluto. Inoltre, egli ha anche compreso – a differenza di altri monisti come Parmenide e Spinoza – che l'Uno, per potersi articolare nei Molti, deve essere internamente dinamico, configurarsi cioè come attività o processo, e che per poter essere tale deve strutturarsi teleologicamente: è per questo motivo e in questo senso che Hegel pone l'esigenza teorica di pensare la sostanza come soggetto (1.2.1.2). Per soddisfare tale esigenza, Hegel, secondo Lotze, avrebbe completamente abbandonato la logica dell'identità in favore di una paradossale logica della contraddizione, poiché la vita dell'assoluto, in quanto processo finalizzato all'autocomprensione, può essere appunto tematizzata soltanto mediante la forma logica della contraddizione⁵⁰⁶. L'errore hegeliano non consiste allora nell'affermare la relatività e l'inconsistenza del finito preso per sé, né tantomeno nel porre l'esigenza di pensare l'assoluto come processo di autorealizzazione – tutte mosse che Lotze di fatto approva. L'errore di Hegel consiste piuttosto in una

⁵⁰⁴ Lotze [1879], § 74, 144: «Zu allen Zeiten hat diese Frage zu den Schwierigkeiten der Philosophie eben deshalb gehört, weil in der That tausend Wege, von wo man auch ausgegangen sein mag, auf sie zurückführen».

⁵⁰⁵ Lotze [1879], § 74, 144: «die idealistischen Systeme, die in Hegel endigten».

⁵⁰⁶ *Supra* (1.2.1.2), abbiamo diffusamente mostrato che la contraddizione dialettica non è una contraddizione logico-formale, sia perché non è semantica (ma semmai pragmatica), sia perché non riguarda proposizioni ma concetti. L'interpretazione della dialettica hegeliana fornita da Lotze è quindi fuorviante, ma è nondimeno importante da analizzare perché essa è la principale fonte delle obiezioni che Bradley rivolgerà a Hegel (2.1.2, 2.2.5). Sulle critiche di Lotze a Hegel, cfr. Centi [1993], *passim*; Beiser [2013], 157-159, *passim*; Woodward [2015], 62 ss.; Manca [2018].

sopravvalutazione del pensiero, assunto nella Logica a ragione oggettiva e assoluta: «l'audace affermazione, secondo cui proprio nella contraddizione riposa la verità più profonda, ha trasferito ai metodi del nostro pensiero, in modo ingiustificato, ciò che quella convinzione iniziale aveva potuto intendere solo come il mistero della faccenda»⁵⁰⁷, vale a dire la relazione Uno-Molti. Hegel ha infatti preteso «di ricostruire» nel pensiero, mediante la dialettica, «lo sviluppo del mondo dal fondamento dell'assoluto»⁵⁰⁸. Lotze è dunque d'accordo con Hegel sul fatto che il dinamismo interno dell'Uno-assoluto non possa essere catturato da una logica formale (perciò esso rimane un «mistero»); il suo disaccordo è invece dovuto al fatto che Hegel, anziché accettare tale impossibilità come limite del pensiero umano, ha preteso di scoprire una logica altra che, coincidendo con lo sviluppo stesso dell'Idea assoluta, permetterebbe al pensiero che la seguisse di comprendere «il mistero della faccenda».

Nel contesto di questa panoramica storico-filosofica, la filosofia di Herbart rappresenta per Lotze una reazione vigorosa agli eccessi della dialettica, mediante la restaurazione della logica formale dell'identità e della non contraddizione⁵⁰⁹, la cui matrice, per ammissione dello stesso Herbart, è eleatica – laddove la logica speculativa della contraddizione, perlomeno secondo una certa vulgata di Hegel, ha origini eraclitee. D'altro canto, una siffatta restaurazione non è meno problematica della dialettica hegeliana, poiché, come abbiamo visto (1.2.3.1), si è rivelata «incapace di avere successo senza presupporre remotamente, nei punti decisivi, quell'unità oggettiva dell'Uno e dei Molti rispetto alla quale la sua [*sc.* di Herbart] metafisica era inconsistente»⁵¹⁰.

Da queste considerazioni emerge chiaramente la posizione eclettica di Lotze. Da un lato, egli riprende da Hegel l'esigenza monistica di pensare i Molti come parti correlate

⁵⁰⁷ Lotze [1879], § 74, 144: «der kühne Ausspruch, eben in dem Widerspruche beruhe die tiefste Wahrheit, übertrug in bedenklicher Weise auf die Methoden unsers Denkens, was jene anfängliche Ueberzeugung nur als das Geheimniß der Sache hatte meinen können».

⁵⁰⁸ Lotze [1879], § 88, 170: «[...] einer Nachconstruction der Weltentwicklung aus dem Grunde des Absoluten».

⁵⁰⁹ Nella recensione alla seconda edizione dell'*Enciclopedia* hegeliana, Herbart ([1831], 213/107) afferma polemicamente che «[c]hi nel § 115 non vuol far valere il principio di identità $A = A$, come una vera legge del pensiero, ma lo considera come *tolto* grazie ad altre pretese “leggi del pensiero”, e non riconosce il principio del terzo escluso, non avrebbe dovuto attribuire alla *sua* dottrina il nome di *logica*, per dire come stanno le cose, e non avrebbe dovuto nemmeno parlare di leggi del pensiero, a cui manca ogni traccia di prova, e a cui si oppongono le leggi del pensiero, generalmente riconosciute da millenni».

⁵¹⁰ Lotze [1879], § 74, 144: «[...] unermöglichend auszukommen, ohne an den entscheidenden Punkten jene sachliche Einheit des Einen und des Vielen in der Ferne vorauszusetzen, gegen welche ihre Metaphysik spröde war».

dell'Uno, ma rifiuta la sua pretesa di poter pensare concettualmente tale struttura relazionale, poiché la logica formale – l'unica, per Lotze, su cui il pensiero possa fondarsi – è incapace di coglierla. Dall'altro lato, egli segue Herbart nel ritenere che la contraddizione non possa mai essere «*regula veri*» (come invece affermava Hegel), respingendo quindi la logica dialettica, ma non accetta il suo atomismo ontologico, poiché l'essere risulta impensabile all'infuori di relazioni. Il massimo cui il pensiero può aspirare è postulare come necessaria l'unità relazionale del reale, il κόσμος come struttura ordinata⁵¹¹, tematizzando quello che è il presupposto metafisico comune a ogni scienza, secondo cui i Molti non possono esistere se non in un Uno che connetta in sistema secondo determinate leggi. Questa struttura della realtà rimane altresì impenetrabile alla logica formale, l'unica che il pensiero umano abbia a disposizione. Tale impensabilità, però, non dipende dal fatto che la struttura relazionale dell'Uno sia essa stessa contraddittoria (poiché la contraddizione, in una logica formale, è impensabile), come sembra credere Hegel⁵¹².

A questo punto si aprono due diverse possibilità teoriche. La prima, realizzata dal sistema hegeliano (e prima ancora, in parte, dal *Sofista* platonico), è che il pensiero adegui la propria logica alla struttura del reale, vale a dire alla contraddizione, nella quale si esprime il dinamismo dell'assoluto; ciò comporta quindi la sostituzione della logica formale con la logica dialettica, cioè con quella logica capace appunto di “tener ferma la contraddizione”⁵¹³. La seconda possibilità, realizzata invece dall'ontologia herbartiana (e prima ancora dagli eleati, nonché dal giovane Socrate del *Parmenide*), è che il pensiero imponga la propria logica al reale, confinando la contraddizione alla sola apparenza empirica – a fondamento della quale deve esservi una realtà incontraddittoria; la logica dell'identità e della non contraddizione, in questo modo, non viene soltanto preservata

⁵¹¹ Kuntz ([1971], 21 ss.) ha giustamente definito la metafisica di Lotze come «a theory of order».

⁵¹² Ci riferiamo non solo alla ben nota affermazione hegeliana secondo cui «[t]utte le cose sono in se stesse contraddittorie» (Hegel [1832] II, 286/490), ma anche ad altre proposizioni, nelle quali la contraddizione viene specificamente attribuita a fenomeni empirici: «La comune esperienza riconosce poi essa stessa che *si dà* perlomeno *una quantità* di cose contraddittorie, di contraddittorie disposizioni etc., la cui contraddizione non sta semplicemente in una riflessione esteriore, ma in loro stesse. [...] Persino l'esterior moto sensibile non è che il suo [sc. della contraddizione] esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. [...] il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci» (Hegel [1832] II, 287/491). La tesi hegeliana dell'esistenza di contraddizioni reali è stata recentemente accolta e approfondita da Priest [1995].

⁵¹³ Cfr. Hegel [1832] II, 287/492: «Il *pensare speculativo* consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso».

dalla sostituzione con un'altra logica, ma viene anche estesa all'essere stesso⁵¹⁴. Lotze rifiuta entrambe le possibilità e opta per una terza via: la struttura del pensiero e quella della realtà non possono coincidere, poiché il pensiero si fonda su una logica (formale) diversa da quella del divenire reale. Ciò sembrerebbe condurre Lotze a uno scetticismo intorno alla conoscibilità della realtà; dopotutto, egli si sta allontanando da Hegel e Herbart, le cui metafisiche avevano in comune proprio l'esigenza di evitare le conclusioni scettiche che Jacobi, Schulze e altri avevano tratto (per i fini più disparati) dal criticismo kantiano. Ora, nella filosofia di Lotze è indubbiamente presente una qualche forma di scetticismo⁵¹⁵, se così si vogliono chiamare la sua onesta esibizione di sobrietà accademica a fronte degli eccessi speculativi dei sistemi idealistici⁵¹⁶ e il suo rispetto per i “misteri della fede”⁵¹⁷. Sotto il profilo strettamente teoretico, tuttavia, la sua distinzione fra pensiero e realtà non conduce allo scetticismo perché essa, per Lotze, non implica affatto un'incompatibilità o contraddizione fra le due rispettive strutture, tale da compromettere la conoscenza dell'una da parte dell'altro.

Lotze introduce e illustra quest'ultimo punto, fondamentale per qualificare anche la posizione di Bradley, con una lunga citazione tratta proprio dal *Parmenide* platonico (128e-129c). A parlare è il giovane Socrate, difensore della prima versione della teoria delle Idee⁵¹⁸, il quale obietta a Zenone che non vi sarebbe nulla di contraddittorio nel fatto che una stessa cosa possieda molti attributi diversi, se questo fatto venisse spiegato – come viene proposto – nei termini della partecipazione della cosa a Idee differenti. La

⁵¹⁴ Paradossalmente, nell'*idealismo* hegeliano la struttura del pensiero si adegua a quella (dinamica) della realtà, mentre nel *realismo* herbartiano è la struttura della realtà ad adeguarsi a quella (statica) del pensiero. Ciò suggerisce che, contrariamente alle rispettive vulgate imposte negli ultimi due secoli, (i) Hegel, lungi dal ridurre l'assoluto a sistema di concetti, “forza” la struttura logica del pensiero nel tentativo di farla coincidere col divenire reale, e (ii) Herbart, lungi dall'essere fedele al dato empirico, “forza” la struttura ontologica della realtà nel tentativo di farla coincidere con la logica formale.

⁵¹⁵ Cfr. Lotze [1879], § 94, 181-183.

⁵¹⁶ Cfr. Jones [1895], 3: «Instead of their [*sc.* the earlier German metaphysicians] speculative boldness, he has substituted an exposition of details which is extraordinarily careful, a cautiousness which often amounts to hesitancy, an admirable habit of arguing questions on both sides, and the still rarer merit of admitting the limitations of his own theories, and the cogency of the views he has little sympathy».

⁵¹⁷ Cfr. ad es. Lotze [1879], 604: «[...] concludo il mio saggio senza alcuna pretesa di infallibilità, col desiderio di non avere del tutto fallito, e, per il resto, col detto orientale: Dio ne sa di più [*schließe ich meinen Versuch mit gar keinem Bewußtsein der Unfehlbarkeit, mit dem Wunsche nicht überall geirrt zu haben und im Uebrigen mit dem orientalische Spruche: Gott weiß es besser*]

⁵¹⁸ Questa versione, esposta da Platone nei dialoghi precedenti, viene poi rigettata sulla base delle aporie sollevate nel dialogo, e successivamente modificata nel *Sofista* mediante l'introduzione della *κοινωνία* fra le Idee (1.1.2). Ma a Lotze, come risulta anche dalla trattazione dell'*Ideenwelt* nella *Logik* maggiore, sembra interessare soltanto il Platone “socratico” delle Idee assolute e immutabili, lo stesso preferito da Herbart ma non da Hegel, che si ispira piuttosto al Platone “dialettico” del *Parmenide*, del *Sofista* e del *Filebo*.

contraddizione sorgerebbe infatti soltanto nel caso in cui si riuscisse a dimostrare che tali Idee, nella misura in cui vengono partecipate dalla medesima cosa, sono esse stesse identiche l'una all'altra; ma di ciò Socrate avrebbe di che meravigliarsi, poiché è per lui impossibile⁵¹⁹. Questo passo serve a Lotze per fare un'importante precisazione: la logica formale dell'identità e della non contraddizione, in virtù della quale ogni Idea è identica a sé e diversa da ogni altra, non è affatto in contraddizione con la realtà, nella quale a una stessa cosa appartengono attributi che istanziano Idee diverse. Ciò che la teoria di Socrate non riesce ancora a spiegare è proprio la natura di questa compresenza – la natura cioè della relazione che connette assieme diversi attributi nella medesima cosa; ma il semplice fatto che ciò non possa venir spiegato da una logica formale, secondo Lotze, non significa che ciò sia incompatibile con tale logica. Ad esempio, egli osserva giustamente che il moto di A come successione di stati spazio-temporali $a_1, a_2, \dots, a_n$ non è incompatibile coi principi di identità e di non contraddizione, poiché ciascuno degli stati di A , in ogni istante del movimento, rimane identico a sé e diverso dall'altro⁵²⁰. Ci si dovrebbe meravigliare come Socrate se nell'istante t_1 , ad esempio, a_1 fosse *identico* ad a_2 ; tuttavia, affinché si dia movimento reale, per Lotze – al contrario di Hegel – non è affatto necessario che ciò accada. La logica formale non contraddice la realtà, anzi certamente vi si applica; il problema, semmai, è che la sua applicazione alla realtà è totalmente sterile poiché non consente di penetrarne il «mistero», la natura positiva della relazione Uno-Molti, che nel caso particolare del movimento di A è la relazione che connette reciprocamente $a_1, a_2, \dots, a_n$ quali stati diversi dello stesso A ⁵²¹.

⁵¹⁹ Cfr. Lotze [1879], § 74, 144-145.

⁵²⁰ Cfr. Lotze [1879], § 76, 148.

⁵²¹ Ciò che secondo Lotze ([1879], § 76, 147-148) rende “misteriosa” questa relazione per il pensiero fondato sulla logica dell'identità è il fatto che ogni stato di A , per potersi connettere a quello successivo, deve non essere più, e quello successivo, che non è ancora, deve venire ad essere dal nulla. La filosofia neoeleatica di Emanuele Severino, com'è noto, parte dal medesimo problema. Imponendo la logica dell'identità alla stessa realtà diveniente, Severino non può riuscire a spiegare la relazione che connette i singoli stati di A nel divenire di A e, come da programma, invece che arrendersi al fatto che il pensiero non può sottomettere tutto alla propria logica, finisce per decretare “apparente” il divenire inteso appunto come relazione fra stati assoluti e immutabili, che sono i soli enti propriamente “reali”. A Severino, Lotze ([1879], § 77, 149) obietterebbe ovviamente ciò che obietta all'altro neoeleatico (Herbart): il filosofo bresciano è vittima della «sopravalutazione dei principi logici [die Ueberschätzung der logischen Principien]» e dell'abitudine di considerarli «come limiti di ciò che è oggettivamente possibile [Schränken des sachlich Möglichen]», con la conseguenza di «ritenere inammissibile la più importante delle assunzioni su cui si fonda la nostra concezione del mondo [die wichtigsten der Annahmen für unzulässig erklären, die unserer Weltauffassung zu Grunde liegen]», cioè «la correlazione di [tutte] le cose, la cui costruzione trascende ogni pensiero [der Zusammenhang der Dinge, deren Construction alles Denken übersteigt]».

Inoltre, il fatto che tra pensiero e realtà non vi sia una vera e propria incompatibilità (ma soltanto una diversità) implica che, posto che la logica del pensiero sia quella dell'identità e della non contraddizione, la struttura del reale – appunto la sua “logica” – non possa essere imperniata sulla contraddizione, come afferma Hegel; potrebbe esserlo, invece, solo se fra pensiero e realtà vi fosse una relazione di reciproca incompatibilità, nel qual caso la logica della non contraddizione, strutturante il pensiero, risulterebbe del tutto incompatibile con un'ipotetica logica della contraddizione, strutturante la realtà. Questa conquista teorica permette a Lotze di smarcarsi non solo da Hegel, ma anche da Herbart, e dai loro errori logici. Per quanto riguarda Hegel, già Herbart, come Trendelenburg poco dopo⁵²², ha notato che quanto egli chiama ‘contraddizione’ (*Widerspruch*) è invero un'opposizione fra concetti diversi, che non può in nessun caso dare luogo a una contraddizione in senso proprio, logico-formale, sussistente solo fra proposizioni⁵²³. Al contrario, Herbart rivendica che la metafisica, correttamente intesa, analizzando l'esperienza si imbatte in contraddizioni propriamente dette, per risolvere le quali è necessario postulare una realtà incontraddittoria a fondamento dell'apparenza contraddittoria. Tale contraddittorietà risiede nella compresenza, nel dato empirico, di unità e molteplicità, identità e differenza – rispettivamente *forma* e *materia* del dato: esso si presenta infatti come unitario e molteplice a un tempo, nel senso che tanto l'Uno (es. la sostanza data nel concetto) quanto i Molti (es. gli attributi dati nelle sensazioni) reclamano l'essere come posizione assoluta. Herbart vede in ciò una contraddizione formale, quindi un attentato alla logica dell'identità e della non contraddizione: l'Uno è e non è, i Molti sono e non sono (1.2.2.1). Per scongiurarlo, egli propone di considerare come reale solo uno dei termini della contraddizione – i Molti a cui corrispondono i Reali –, confinando l'altro – l'Uno – al rango di apparenza (1.2.2.2). A questa argomentazione herbartiana, Lotze obietta che la relazione Uno-Molti non è affatto una contraddizione, sebbene rimanga un “mistero” per la logica formale; non è per il fatto di essere contraddittoria, quindi, che tale relazione è imperscrutabile al pensiero. Essa sarebbe infatti contraddittoria se e solo se i predicati ‘unitario’ e ‘molteplice’, o ‘identico’ e ‘diverso’, qualora venissero

⁵²² Cfr. Colombo [1998], 26.

⁵²³ Se da un lato è giusto rimproverare Hegel per l'utilizzo improprio e spregiudicato del termine ‘contraddizione’, dall'altro lato rimane il fatto che le contraddizioni di cui egli parla non sono logiche, pertanto il contenuto della sua filosofia non può essere valutato sulla scorta di questa accusa – cioè come se egli confondesse *de facto*, quindi al di là delle imprecisioni terminologiche, contraddizione logico-formale (fra proposizioni) e contraddizione dialettica (fra concetti).

attribuiti al medesimo soggetto, risultassero incompatibili; ma Lotze osserva correttamente che l'opposizione fra questi predicati, vertendo su concetti e non su proposizioni, non può assumere a priori la forma di una contraddizione formale. Siano *S* un soggetto qualsiasi, *P* il predicato 'unitario' e $\neg P$ il predicato opposto 'molteplice' (= 'non unitario'): le proposizioni '*S* è *P*' e '*S* è $\neg P$ ' non sono di per sé contraddittorie (diversamente dalle proposizioni '*S* è *P*' e '*S* non è *P*') ma lo diventano se e solo se, in aggiunta, si assume che entrambe le predicazioni avvengano secondo lo *stesso rispetto*, cioè che la relazione fra *S* e *P*, espressa dalla copula 'è', sia la *medesima* in entrambe le proposizioni; solo in questo caso, infatti, *P* e $\neg P$ risulterebbero incompatibili e, predicati simultaneamente di *S*, darebbero luogo a una contraddizione. Ma questa è appunto un'assunzione aggiuntiva che non è presente nella forma logica della proposizione, e che può pertanto essere accettata o rifiutata a seconda dei casi, in base al contenuto delle proposizioni singolarmente considerate⁵²⁴.

Tali rilievi consentono a Lotze di ribadire uno dei *Leitmotive* della sua filosofia: come non è possibile decidere a priori della natura della relazione espressa dalla copula, così è impossibile ricostruire a priori nel pensiero, sulla base dei soli principi logici di identità e di non contraddizione, le relazioni oggettive sussistenti nella realtà come attività e processi.

Senza dubbio, quindi, se vogliamo *pensare* il divenire, ci viene richiesto di concepire l'essere e il non essere come fusi assieme, senza che perciò i significati di entrambi i concetti siano appresi altrimenti che come identici a sé e diversi l'uno dall'altro. Come dobbiamo fare ciò, non lo sappiamo. La stessa intuizione temporale ci presenta solo la soluzione già svolta del problema, e non ci insegna come essa si svolga. Ma noi sappiamo che la natura della realtà realizza effettivamente ciò che per noi è inconcepibile: ci insegna che l'essere e il non essere non sono, come avremmo dovuto pensare, predicati contraddittori di ogni soggetto, ma vi è un terzo fra i due, il quale sorge da un'unione dei due che non si può costruire [col pensiero]. Ciò spiega come possa essere stata azzardata l'affermazione esagerata secondo cui la verità del reale consiste nella contraddizione⁵²⁵.

⁵²⁴ Cfr. Lotze [1879], § 75, 145-147.

⁵²⁵ Lotze [1879], § 76, 148-149: «Ohne Zweifel liegt daher, wenn wir das Werden *denken* wollen, die Forderung vor, Sein und Nichtsein verschmolzen zu fassen, ohne daß darum die Bedeutungen beider Begriffe anders als mit sich identisch und verschieden von einander gefaßt werden ; wie wir dies thun sollen, wissen wir nicht; selbst die zeitliche Anschauung zeigt uns nur die geschehene Auflösung der Aufgabe, und lehrt uns nicht wie sie geschieht; aber wir wissen, daß die Natur der Wirklichkeit thatsächlich leistet, was uns undenkbar ist: sie lehrt uns, daß Sein und Nichtsein eben nicht, wie wir hätten denken müssen, contradictorische Prädicate jedes Subjectes sind, sondern daß es ein Drittes zwischen beiden gibt, das aus

La logica formale, dunque, non si contrappone a un'ipotetica logica reale, altra da quella del pensiero, ma è semplicemente troppo povera rispetto alla complessità del reale e perciò inutile al fine di descrivere le relazioni reali, la realtà come attività o processo, come divenire:

La realtà è infinitamente più ricca del pensiero: non solo i molteplici contenuti che si fanno strada in esso può accoglierli soltanto l'intuizione, ma il pensiero non può nemmeno produrli da sé; e neppure le congiunzioni generali del molteplice possono essere costruite a partire dalle connessioni logiche delle nostre rappresentazioni. Il principio di identità ci impone irrimediabilmente di pensare ogni *A* come $=A$: se seguissimo soltanto questo principio e vedessimo in esso un limite ultimo di ciò che la natura della realtà può produrre, non arriveremmo mai a pensare che vi sia qualcosa come ciò che chiamiamo 'divenire'⁵²⁶.

L'errore principale dei metafisici, come abbiamo visto nel caso di Hegel e Herbart (ma il discorso potrebbe essere esteso ad altri filosofi), è insomma ciò che nella filosofia contemporanea, sulla scorta di Whitehead, si chiama «fallacy of misplaced concreteness»⁵²⁷ – un errore che Lotze, quasi mezzo secolo prima del filosofo inglese⁵²⁸, aveva denunciato con forza: la metafisica, infatti, «deve guardarsi dall'errore di considerare le astrazioni, con le quali essa stabilisce le specifiche determinazioni del reale

einer unconstruirbaren Vereinigung beider entsteht. Man erklärt sich hieraus, wie der übertriebene Anspruch gewagt werden konnte, eben in dem Widerspruche bestehe die Wahrheit des Wirklichen».

⁵²⁶ Lotze [1879], § 76, 147-148: «Die Wirklichkeit ist unendlich reicher als das Denken; nicht nur die mannigfaltigen Inhalte, die sich in ihr drängen, kann nur die Anschauung gewahren, nicht aber das Denken aus sich erzeugen; auch die allgemeinen Verbindungen des Mannigfachen lassen sich nicht aus den logischen Verknüpfungen unserer Vorstellungen construiren. Unaufheblich gebietet uns das Princip der Identität, jedes $A=A$ zu denken; folgten wir ihm allein und sähen in ihm eine abschließende Schranke dessen, was die Natur der Wirklichkeit leisten kann, so würden wir nie auf den Gedanken kommen, es gebe etwas, was wir Werden nennen».

⁵²⁷ Whitehead [1925], 64, 72. Cfr. anche Whitehead [1929], 7-8: «the chief error in philosophy is overstatement. The aim at generalization is sound, but the estimate of success is exaggerated. There are two main forms of such overstatement. One form is what I have termed, elsewhere, the 'fallacy of misplaced concreteness.' This fallacy consists in neglecting the degree of abstraction involved when an actual entity is considered merely so far as it exemplifies certain categories of thought. There are aspects of actualities which are simply ignored so long as we restrict thought to these categories. Thus the success of a philosophy is to be measured by its comparative avoidance of this fallacy, when thought is restricted within its categories».

⁵²⁸ È probabile che la sensibilità di Whitehead a questa fallacia derivi dalle analoghe critiche all'intellettualismo da parte di James e Bradley, più volte menzionati da Whitehead nelle proprie opere; ma raramente viene segnalato che costoro furono a loro volta attenti lettori e grandi estimatori di Lotze. D'altronde, l'ultima *Metaphysik* del filosofo tedesco precede di oltre un decennio sia i *Principles of Psychology* di James (1890), sia *Appearance and Reality* di Bradley (1893). Sulle affinità fra Lotze e Whitehead in metafisica, cfr. Devaux [1932]; Kuntz [1971], 68-87.

a proprio uso e consumo, come elementi costruttivi e indipendenti che essa può impiegare per costruire il reale con le proprie risorse»⁵²⁹.

L'alterità della realtà rispetto al pensiero, come abbiamo visto, non si traduce per Lotze nell'impossibilità della conoscenza, ma semmai nell'impossibilità di una conoscenza *completa* del reale. Una conoscenza *generale* è senz'altro possibile: un esempio di essa è la verità della dottrina monistica, poiché questa è secondo Lotze l'unica teoria ontologica in grado di rendere conto delle relazioni reali intese come azioni reciproche⁵³⁰. Ma il monismo, nella sua astratta valenza formale e metodologica, quasi "normativa", non dice ancora nulla sulla natura della relazione Uno-Molti, che rimane pertanto un "mistero".

Nel capitolo VII, che conclude la trattazione strettamente ontologica della *Metaphysik*, Lotze cerca di rispondere al suddetto interrogativo, approfondito in dettaglio nelle sezioni successive dell'opera. Non potendo ripercorrere interamente la sua argomentazione, che ci condurrebbe troppo lontano dalla nostra indagine, ci limitiamo a enunciarne la conclusione e la sua principale giustificazione. L'unica teoria che riesca a illuminare in maniera soddisfacente la natura della relazione Uno-Molti, in modo tale che essa non finisca per annullare né l'Uno nei Molti, né i Molti nell'Uno, è per Lotze il pansichismo. La giustificazione della conclusione pansichistica è l'estensione analogica al "macrocosmo" di ciò che avviene nel "microcosmo" umano. Il solo tipo di relazione Uno-Molti, la sola unità del molteplice – o identità nella differenza – di cui l'uomo abbia notizia nella propria esperienza è l'unità del "sé" (o "anima"), che raccoglie in sé una molteplicità di rappresentazioni o contenuti mentali senza annullarsi in tale molteplicità, ma anzi rimanendo perennemente cosciente della propria unità come qualcosa di diverso dalla molteplicità delle sue rappresentazioni⁵³¹. L'unica idea che la metafisica, in quanto impresa umana e quindi limitata, possa ammettere della relazione Uno-Molti, in accordo coi requisiti che tale relazione deve soddisfare (ad esempio il non essere estrinseca e l'essere dinamica), è dunque che l'Uno stesso è un sé, un'anima, una sostanza attiva e infinita, come lo sono i Molti sé finiti che ne fanno parte. Ma tali sé finiti, per il pansichista Lotze, non sono soltanto gli esseri viventi dotati di coscienza, ma tutti gli

⁵²⁹ Lotze [1879], § 83, 163: «Sie hat sich [...] vor dem Mißverständnisse zu hüten, die Abstractionen, durch welche sie für ihren Gebrauch einzelne Bestimmungen des Wirklichen fixirt, als constructive und selbständige Elemente anzusehen, die sie aus eignen Mitteln wieder zum Aufbau des Wirklichen benutzen könnte».

⁵³⁰ Cfr. Robins [1900], 65-66.

⁵³¹ Qui Lotze si riferisce ovviamente alla kantiana "appercezione trascendentale"; ma cfr. anche l'esito della dialettica della percezione nella *Fenomenologia dello spirito* (Hegel [1807], 76 ss./87 ss.).

esseri, anche quelli apparentemente inanimati; infatti, affinché questi ultimi possano realmente agire l'uno sull'altro, in maniera positiva e non estrinseca (in accordo con quanto stabilito in precedenza), devono anch'essi avere vita e coscienza⁵³², devono cioè essere necessariamente senzienti, ma non per forza anche razionali⁵³³. Naturalmente, è possibile obiettare che tale estensione analogica sia del tutto ingiustificata, ma a ciò Lotze risponde che, se l'alternativa è lasciare il “mistero” inspiegato, oppure spiegarlo ricorrendo a un oggetto sconosciuto, allora è meglio spiegarlo piuttosto mediante un'analogia con ciò che conosciamo sicuramente⁵³⁴. Il panpsichismo di Lotze non si pone dunque come tesi metafisica vera in senso dogmatico ma, più modestamente, come la tesi meglio giustificata nel contesto dei limiti del pensiero umano⁵³⁵; egli ribadisce quindi che le verità metafisiche non sono mai assolute perché la conoscenza, in quanto umana e limitata, è sempre soggettiva – non nel senso scettico-relativistico che non esistono verità oggettive⁵³⁶, ma nel senso che è sempre condizionata dal soggetto conoscente e dai suoi limiti cognitivi⁵³⁷.

Questo panpsichismo, secondo Lotze – in ciò debitore di Leibniz e, ovviamente, di Fechner (suo maestro a Leipzig) –, non è in contraddizione col meccanicismo ma ne è anzi,

⁵³² Cfr. Lotze [1879], §§ 96-97, 184-188.

⁵³³ Cfr. Lotze [1879], § 97, 186-188. L'estensione analogica dell'essere senziente all'intera realtà viene effettuata anche da Bradley, per ragioni simili: l'unità del molteplice trovata nel “sentire” (*feeling*) è l'unica idea che si possa avere dell'unità del molteplice costituita dall'assoluto (3.4.2).

⁵³⁴ Cfr. Lotze [1879], § 98, 188-190.

⁵³⁵ La cautela di Lotze nel difendere il panpsichismo, come nota Sullivan [2018], emerge anche dal fatto che «almost all of the quotations typically drawn from the *Mikrokosmos* in support of panpsychism are actually phrased in the form of *questions* (and not assertions)». Sullivan insiste inoltre sul fatto che il panpsichismo abbia per Lotze un significato non scientifico ma puramente estetico: «Panpsychism emerges hence as an aesthetic hypothesis that can be called on to account for [...] the realization [...] that life, whatever it was, was a union of separate and quite heterogeneous processes, held together in the most fragile of unions. [...] in reality, nothing has changed. What matters is how we look at it» (*ibid.*). Da un lato, è certamente vero che nel *Mikrokosmos*, l'unico testo considerato da Sullivan nella sua disamina, Lotze dà al panpsichismo un significato prettamente estetico-valoriale. Dall'altro lato, però, è altrettanto vero che, come attestano sia la posteriore *Metaphysik*, sia i *Dictate* dalle ultime lezioni di metafisica (pubblicati postumi a cura degli allievi), il panpsichismo è per Lotze una tesi non solo esteticamente significativa, ma anche scientificamente vera. Nei *Dictate*, ad esempio, Lotze afferma ad esempio che noi dobbiamo ammettere che «essere uno spirito [*Geist zu sein*]» è «l'unica 'realtà' [*die einzige Realität*]» concepibile, cioè che «solo nell'idea di vita spirituale [*nur in der Vorstellung des geistigen Lebens*]» noi comprendiamo con perfetta chiarezza cosa significhi «essere reale [*real sein*]» (Lotze [1883], § 83, 82); o ancora, che non possono esservi cose «che siano solo 'cose' nel senso ordinario di una realtà non esistente *per se stessa*, non cosciente, ciecamente agente [*die nur 'Dinge' sind, in dem gewöhnlichen Sinn einer für sich selbst nicht seienden, bewußtlosen, blindwirkenden Realität*]» (*ivi*, § 84, 83).

⁵³⁶ Al contrario, da anti-psicologista in logica, Lotze è un avversario del relativismo epistemologico, analizzato e confutato nel libro III della *Logik* coi classici argomenti riflessivi impiegati, fra gli altri, da Platone, Aristotele e Hegel; cfr. Lotze [1874], §§ 302-312, 485-504; Besoli [1992], 17, 73-90.

⁵³⁷ Cfr. Lotze [1879], § 94, 181-183.

come abbiamo dichiarato in apertura, il necessario completamento. Il meccanicismo descrive infatti il divenire reale come successione di stati, ma non può dire nulla su *come* tali stati si succedano l'un l'altro in un *continuum* spazio-temporale; per supplire a questa mancanza è allora necessario introdurre una spiegazione teleologica del divenire, in base alla quale la *ragione* della successione degli stati è che il processo si configura come la realizzazione di un fine, di una “Idea” (in senso hegeliano)⁵³⁸. Nel mondo naturale, a possedere una struttura teleologica sono gli organismi viventi; ma se ogni processo, per essere reso intelligibile, necessita di essere pensato come realizzazione di un fine, allora tutti i processi, non solo quelli biologici ma anche quelli chimici e fisici, saranno da considerarsi processi teleologici. Le leggi che descrivono meccanicisticamente i fatti naturali, formulate induttivamente dal pensiero mediante generalizzazione da casi particolari, esprimono dunque idee-valori che si realizzano fattualmente secondo tali leggi: così Lotze unifica i fatti, le leggi e i valori, ossia la natura-macchina, il pensiero umano e le idee divine⁵³⁹.

Non risulta difficile concludere come il monismo sia di fatto la condizione di possibilità della saldatura lotziana di meccanicismo e finalismo. Da un lato, il monismo ontologico è una tesi dal carattere metodologico, nel senso che l'«unità delle cose» che vi viene affermata non è (ancora) un ente *reale*, bensì un ente herbartianamente *postulato come reale* per soddisfare un'esigenza, quella di rendere intelligibile l'azione reciproca in cui consiste il divenire reale. Tale unità, all'interno dell'indagine strettamente ontologica, è pertanto «il pensiero formale dell'unico ente onnicomprensivo»⁵⁴⁰, di cui l'ontologia non può e non deve dire altro⁵⁴¹. Dall'altro lato, proprio nella sua astrattezza e formalità, questo monismo possiede un'inaspettata forza normativa. Infatti, per soddisfare l'esigenza per la quale viene postulato, l'Uno deve unificare i Molti in modo tale da rendere la loro correlazione identica a se stesso, in modo tale cioè da soddisfare l'equazione ‘Uno = Uno’⁵⁴². Dato che, secondo la prospettiva monistica, l'esistenza del tutto precede logicamente quella delle singole parti, l'esistenza dei Molti, di ciascuno di essi, risulta

⁵³⁸ Cfr. Lotze [1879], §§ 89-93, 172-181.

⁵³⁹ È impossibile non vedere in questa tripartizione una cosciente ripresa della tripartizione del sistema hegeliano in idea (*Scienza della logica*), natura (*Filosofia della natura*) e spirito (*Filosofia dello spirito*). Cfr. anche le considerazioni sulla tripartizione della metafisica in Lotze [1883], § 6, 6-7.

⁵⁴⁰ Lotze [1879], § 72, 141: «[...] den formalen Gedanken des einen Alles umfassenden Wesens».

⁵⁴¹ Nella filosofia della religione tale unità viene infine identificata con dio, inteso come “sé”, cioè come “persona”; cfr. Lotze [1864] III, *passim*; [1882a].

⁵⁴² Cfr. Lotze [1879], § 85, 165 ss.

essere finalizzata al soddisfacimento di quell'equazione; ogni parte finita dell'infinito viene cioè ad essere quel che è solo ed esclusivamente in virtù di una determinata causa finale, che si realizza in una catena di cause efficienti. Questa è la ragione per la quale il monismo di Lotze ha un carattere prescrittivo: esso non afferma soltanto che i Molti sono parti dell'Uno, ma anche – e soprattutto – che solo l'Uno è realmente (= è una sostanza), e ciò implica che l'esistenza parziale dei Molti dipenda in ultima analisi dalla struttura dell'Uno, secondo nessi causali non efficienti ma finali. E se qui la causalità non è efficiente ma finale, è perché l'Uno non è un ente platonicamente separato dai Molti, trascendente, ma è la stessa unità dei Molti, il sistema delle loro relazioni reciproche, il loro κόσμος, che sussiste come tale non in virtù di una causa efficiente che, per poter operare, dovrebbe *trascendere* la totalità del reale – che è una patente contraddizione in termini – ma in virtù di una causa finale, ideale-valoriale, operante come causa *immanente* all'ordine della realtà⁵⁴³.

1.2.3.4. Una filosofia eclettica

La metafisica di Lotze, per via del suo eclettismo, magari non spicca per originalità tematica, ma rappresenta certo un esempio di rigore argomentativo e onestà intellettuale ancora oggi valido, istruttivo e financo attraente. Il tentativo lotziano di unificare sistematicamente mondo naturale, mondo storico e mondo valoriale, affine all'idealismo hegeliano anche più di quanto lo stesso Lotze abbia voluto ammettere, ha fortemente ispirato – proprio in quanto affine all'hegelismo e al tempo stesso più rigoroso – tutto l'idealismo britannico, a partire da Green e almeno fino a *The Nature of Existence* di McTaggart (1923-1927). L'enorme complessità del pensiero lotziano, dovuta non solo all'ampiezza dei temi trattati (pressoché tutti gli ambiti della filosofia), ma anche al metodo della trattazione, che prevede la paziente – e non di rado tediosa – discussione critica di numerose tesi prima di giungere a qualsivoglia conclusione positiva (spesso difficilmente identificabile come tale), ha fatto sì che la sua ricezione presso gli idealisti britannici fosse alquanto variegata. Alcuni, come Green e Bradley, l'hanno preso a modello per i rispettivi

⁵⁴³ Riteniamo che la critica di Lotze alla *causa transiens*, da rimpiazzare con una *causa immanens*, sia la premessa teorica della sua critica al meccanicismo. La causalità efficiente assume infatti l'indipendenza di due enti, la causa e l'effetto, incorrendo nelle aporie che ormai conosciamo. Solo la causalità finale è compatibile con l'interconnessione monistica di tutte le cose, perché (i) un fine non è un ente reale che è o diviene, ma è un'idea che vale, e (ii) l'unico modo per rendere intelligibile la *causa immanens* consiste nel pensarla come fine ideale immanente a enti reali.

monismi, peraltro piuttosto eterogenei, se non proprio opposti; altri, come Andrew Seth e appunto McTaggart⁵⁴⁴, ne hanno al contrario conservato l'istanza pluralistica e personalistica, di matrice leibniziana, fatta valere contro l'idealismo assoluto; altri ancora, come Henry Jones⁵⁴⁵, l'hanno infine criticato da una prospettiva hegeliana. Tuttavia, come abbiamo visto, Lotze è, in un certo senso, sia un monista, sia un pluralista e personalista, sia un hegeliano; è quindi evidente che la ricezione britannica del suo pensiero è stata parziale perché funzionale a dare man forte a tesi filosofiche magari non propriamente lotziane, ma che possono essere rafforzate da argomenti lotziani.

La tesi lotziana più controversa presso gli idealisti britannici, quella su cui essi si sono divisi, è sicuramente la tesi epistemologica riguardante il rapporto fra pensiero e realtà (1.2.3.3). Da un lato, il rifiuto, da parte di Green (1.3.2.3), Bradley (2.2.5) e altri, della dialettica hegeliana intesa come metodo speculativo, ha trovato supporto nell'epistemologia di Lotze: il potere costruttivo del metodo dialettico cessa infatti una volta contestata l'identità di pensiero e realtà, presupposto epistemologico della logica hegeliana⁵⁴⁶. Dall'altro lato, l'insistenza di Lotze – fino allo sfinimento – sul fatto che «la realtà è infinitamente più ricca del pensiero», sul fatto cioè che è impossibile ricostruire nel pensiero la struttura del divenire reale (al contrario di quanto pretende di fare Hegel), ha significato per buona parte di loro una regressione a un'epistemologia empiristica e pre-kantiana⁵⁴⁷. Ma proprio questa dottrina, come vedremo (2.1.2), sta alla base di tutta la filosofia di Bradley – del suo rifiuto della dialettica hegeliana, nonché delle soluzioni intellettualistiche (non dialettiche) dei suoi colleghi idealisti.

Ciò che maggiormente influenzerà Bradley, in particolare, è l'idea che il pensiero, avendo a disposizione i soli principi logico-formali di identità e di non contraddizione (e del terzo escluso), non sia in grado di pensare le relazioni che costituiscono il reale come unità del molteplice. Egli estenderà la tesi dell'inconcepibilità delle relazioni a tutte le

⁵⁴⁴ Nel 1898, a Cambridge, McTaggart tenne un corso sulla filosofia di Lotze, di cui conosciamo i contenuti dagli appunti, recentemente pubblicati, presi dal giovane Bertrand Russell [2020].

⁵⁴⁵ Cfr. Jones [1895].

⁵⁴⁶ Tra gli idealisti britannici delle prime due generazioni, escludendo i commentatori di Hegel che non hanno mai elaborato un proprio sistema filosofico (come Stirling e Wallace), E. Caird, Bosanquet e Ritchie sono tra i pochi a potersi fondatamente definire "hegeliani", ma in nessuno di loro la dialettica ha la stessa struttura e funzione che ha in Hegel. Come ha osservato J. Bradley ([1979], 23), la «route to the Absolute», per Caird e Green (e i loro seguaci), non è dialettica, benché la natura del loro assoluto sia comunque sintetica.

⁵⁴⁷ Questa opinione è stata argomentata soprattutto da Jones ([1895], 37-72), secondo il quale, al contrario degli idealisti post-kantiani, Lotze rimane fermo ai dualismi kantiani (sensibilità/intelletto, intelletto/ragione), radicalizzandoli «into an explicit Scepticism». Cfr. anche Eastwood [1892], Thomas [1915].

relazioni, comprese quelle logico-formali costitutive del pensiero stesso: proprio qui risiederebbe, secondo gli interpreti, l'originalità di Bradley. Tuttavia, a ben vedere, tale estensione è presente già nella *Logik* maggiore di Lotze, un testo che Bradley conosceva approfonditamente, tanto da farne uno dei principali riferimenti dei suoi *Principles of Logic*⁵⁴⁸. Secondo il filosofo tedesco, infatti, la relazione di predicazione che costituisce un giudizio categorico della forma '*S è P*' è aporetica:

La maggior parte degli esempi più comuni, di cui la logica si serve abitualmente per la prima illustrazione del giudizio in generale, è nella forma nota del *giudizio categorico*, '*S è P*' [...]. Non è necessaria alcuna spiegazione in merito a tale forma; la sua struttura appare perfettamente trasparente e semplice. Tutto ciò che dobbiamo mostrare è che questa apparente chiarezza è invece completamente enigmatica [...]. [T]ra tutte le connessioni di *S* e *P*, la perfetta identità dei due sarebbe quella che, nella maniera più ovvia, merita il nome per eccellenza. Eppure, proprio nel giudizio categorico generalmente non si intende affatto l'identità assoluta [...]. Al contrario siamo ansiosi di esprimere il nostro significato reale in tali giudizi dicendo '*P* non è lo stesso di *S*, ma solo un predicato di *S*', oppure '*S* non è *P*, ma meramente *ha P*'. Così si riconosce che tra *S* e *P* si sta pensando a una determinata e distinguibile omogeneità e resta solo da chiarire realmente in cosa consiste questo 'avere' che opponiamo a 'essere', ovvero espresso logicamente, in che luogo è da ricercare quella relazione di un *soggetto* al suo *predicato* che auspichiamo diversa dal loro rapporto di identità⁵⁴⁹.

Lotze procede quindi a esaminare le soluzioni a questo problema fornite da Platone, Aristotele e Kant. Platone spiega la relazione logica fra soggetto e predicato sulla base della partecipazione di una cosa a Idee diverse, e sulla base della comunanza fra le Idee stesse (1.1.3); ma Lotze osserva giustamente come tale spiegazione non risolva affatto il problema logico, poiché rimane da spiegare come debbano essere logicamente intese la μέθεξις e la κοινώνια⁵⁵⁰. Nemmeno Aristotele, secondo Lotze, sarebbe riuscito a risolvere il problema, benché lo avesse impostato correttamente in senso non psicologista, avendo compreso che la relazione predicativa non è il risultato di un mero atto psicologico in quanto sussiste nel contenuto oggettivo del giudizio⁵⁵¹. Infine, Kant «caratterizzò la relazione di una *cosa* alla sua *proprietà*, o della sostanza al suo accidente, come il modello secondo cui la mente connette *S* e *P* nel giudizio categorico»; tuttavia, «i giudizi logici non

⁵⁴⁸ Cfr. *PL*, IX: «I have in general not referred to those works to which I have been indebted. Amongst recent writers I owe most to Lotze».

⁵⁴⁹ Lotze [1874], §§ 50-51, 72-73/233, 235.

⁵⁵⁰ Cfr. Lotze [1874], § 52, 73/235.

⁵⁵¹ Cfr. Lotze [1874], § 52, 73-74/235, 237.

parlano solamente di ciò che è reale, delle cose», ma anche di «un mero contenuto di pensiero», oppure di «qualcosa di irreale, persino impossibile», così che appellarsi «alla relazione fra cosa e proprietà» non serve a risolvere il problema: «L'interrogativo si ripropone: quanto di questa relazione *metafisica* tra *S* e *P* sopravvive come relazione *logicamente* esprimibile nel giudizio categorico, se la cosa fosse rimpiazzata da ciò che non è una cosa, e la proprietà da qualcosa che non è una proprietà?»⁵⁵². La conclusione di Lotze è pertanto la seguente:

Questo nesso assoluto di due concetti *S* e *P*, in cui l'uno è incondizionatamente l'altro e, tuttavia, entrambi stanno l'uno di fronte all'altro in quanto diversi, è una relazione del tutto irrealizzabile nel pensiero. Per mezzo di *questa* copula – la semplice 'è' del giudizio categorico – non possono affatto essere connessi due contenuti differenti; o devono interamente ricadere l'uno entro l'altro, oppure rimanere del tutto separati e l'impossibile giudizio '*S* è *P*' si risolve negli altri tre, '*S* è *S*', '*P* è *P*', '*S* non è *P*'. [...] Così come si presenta, [il giudizio categorico] è una forma di espressione contraddittoria e autodistruttiva [...]»⁵⁵³.

[O]gni predicato *P* che differisce in un modo qualsiasi da *S*, per quanto affine esso venga altrimenti pensato rispetto a *S*, è assolutamente incompatibile con *S*. Ogni giudizio di forma '*S* è *P*' è impossibile e, in senso strettissimo, non possiamo dire più che '*S* è *S*' e '*P* è *P*'⁵⁵⁴.

Ciò significa appunto che il pensiero, avendo a disposizione i soli principi di identità e di non contraddizione (e del terzo escluso), è incapace di pensare una relazione come quella di predicazione, cioè l'*unità di un molteplice*, diversa sia dalla mera identità $A = A$, sia dalla mera differenza $A \neq \neg A$ ⁵⁵⁵. Questa relazione è indubbiamente data o almeno presupposta come tale, tanto nell'esperienza, ad esempio nell'inerenza o nel mutamento, quanto nel pensiero, poiché è evidente che «ciò che *intendiamo*» coi giudizi categorici si giustifica «da sé», pragmaticamente, attraverso l'uso abituale che ne facciamo⁵⁵⁶; il problema è che, in questi casi, il pensiero risulta essere del tutto incapace di giustificare razionalmente, ovvero in accordo coi propri stessi principi logici, quel che è dato.

⁵⁵² Lotze [1874], § 53, 74-75/237, 239.

⁵⁵³ Lotze [1874], § 54, 75-76/239.

⁵⁵⁴ Lotze [1874], § 55, 77/241 (trad. modificata). De Vincenzis traduce l'inciso «wie freundlich es auch sonst gegen *S* gedacht würde» in maniera del tutto errata, oltre che incomprensibile: «benché simpaticamente sia pensabile anche altrimenti riguardo a *S*».

⁵⁵⁵ Per Lotze ([1874], § 54, 76/239), il principio di non contraddizione equivale alla «formula negativa» del principio di identità, « A non = non A », che vieta «di porre $A = B$ ».

⁵⁵⁶ Lotze [1874], § 54, 75-76/239.

La soluzione generale di Lotze a questo problema consiste in un superamento della forma logica del giudizio in forme logiche via via più complesse e complete, in grado quindi di specificare ed esplicitare la relazione soggetto-predicato, cioè il significato particolare assunto dalla copula nei vari giudizi – diverso dalla semplice identità che renderebbe il giudizio autocontraddittorio⁵⁵⁷. Tale progressione ricorda molto da vicino quella della logica hegeliana, fondata sull'esigenza di superare i limiti della forma proposizionale dapprima nella «proposizione speculativa» e infine nel sistema (1.2.1.3)⁵⁵⁸. Infatti, come Hegel conclude la propria Logica col concetto di sistema autoriflessivo, l'Idea assoluta, così Lotze conclude il libro I della sua *Logik* maggiore, anch'esso dedicato all'analisi delle forme pure del pensiero, con la «forma finale che miriamo a dare a tutto il contenuto logico», ossia la «*forma del pensiero speculativo*»⁵⁵⁹, il sistema come articolazione organica dell'Idea⁵⁶⁰. Tuttavia, se per Hegel la forma autoriflessiva del sistema coincide con la struttura dinamica dell'assoluto, per Lotze, invece, questa forma e tutte le altre «forme logiche che abbiamo considerato sono ideali. Indicano le forme finali che il pensiero desidera dare – oppure auspica di poter fornire – al contenuto [...] della sua analisi, al fine di soddisfare il peculiare impulso a dimostrare la coerenza di tutto ciò che coesiste»⁵⁶¹. Lotze riconosce inoltre che le «condizioni sotto le quali è posto il pensiero umano», i suoi limiti, «possono essere del tutto inadeguate a conseguire l'ideale speculativo», ma nonostante ciò «questo ideale rimarrà sempre la sua forza connettiva e continuerà a denotare quella forma che [...] vedrebbe soddisfatte tutte le pretese del

⁵⁵⁷ Cfr. Lotze [1874], § 343, 564-565/1075, 1077.

⁵⁵⁸ Anche per Hegel ([1832] I, 78/80), tra l'altro, la proposizione esprime la problematica identità di soggetto e predicato: «Il giudizio è una relazione *identica* tra soggetto e predicato». Cfr. Centi [1993], 203-204.

⁵⁵⁹ Lotze [1874], § 150, 184/419.

⁵⁶⁰ Cfr. Misch [1912], LXXX, il quale nota l'affinità di questa concezione non solo con quella hegeliana, ma anche con quella platonica – quindi con quella platonico-hegeliana.

⁵⁶¹ Lotze [1874], § 151, 184/419. Cfr. anche *ivi*, § 365, 608/1151: «Un tale sviluppo sintetico e necessario di verità altrettanto sintetiche da un principio supremo è stato forse il compito della dialettica platonica, ebbene ancora indeterminato nell'idea; lo si può ritenere a ragione il fine verso cui era diretto il rinnovamento hegeliano di questo antico sforzo. Da questi tentativi, verso i quali la Germania era un tempo appassionata, la nostra epoca è passata con molta sobrietà all'ordine del giorno, a quell'inesauribile indagine empirica la cui incompletezza ha paralizzato il volo audace dell'idealismo hegeliano. Né era questo l'unico difetto di quell'idealismo: senza dubbio era anche in errore nel considerare come perfetto o perfettibile ciò che può essere solo l'ultima meta di una conoscenza che si approssima alla completezza. Eppure in considerazione dell'idolatria universale dell'esperienza che predomina oggi – che è tanto più a buon mercato e sicura quanto meno è offerta a che *non* ne concepisce l'importanza e indispensabilità – chiuderà perlomeno confessando di ritenere proprio quella forma spesso oltraggiata dell'intuizione speculativa come il supremo e nient'affatto irraggiungibile traguardo della scienza, e con la speranza che, con più moderazione e riservatezza, ma con uguale entusiasmo, la filosofia tedesca risorgerà sempre, nel tentativo non solo di *calcolare* bensì di *comprendere* il corso del mondo». Questa è la significativa conclusione della *Logik*.

pensiero», poiché «la validità di questi ideali [non] è indebolita dal fatto che la conoscenza umana non è in grado di assoggettarli a ogni contenuto dato»⁵⁶².

Questa concezione strettamente *regolativa* del pensiero⁵⁶³, diversa dalla concezione *costitutiva* di Hegel, avvicina senz'altro Lotze all'idealismo trascendentale kantiano⁵⁶⁴, ma è altrettanto indiscutibile che egli, nell'elaborare una metafisica ontologica, si sia voluto porre nella tradizione post-kantiana che con Hegel e Herbart è tornata – sia pure criticamente – alla metafisica pre-kantiana (Parmenide, Platone, Aristotele, Spinoza, Leibniz), secondo indirizzi diversi che Lotze ha inteso combinare in maniera eclettica⁵⁶⁵. Invece che insistere sulla differenziazione di logica e metafisica, pensiero e realtà, preferiamo perciò insistere sul loro necessario rapporto, in modo da rendere giustizia all'*ethos* sistematico della filosofia lotziana⁵⁶⁶. A tal proposito, bisogna notare che la conclusione della logica implica la conclusione dell'ontologia (quale suo presupposto ontologico), ossia la postulazione di un'unità normativa del molteplice che, corrispondendo strutturalmente con la forma logica del sistema speculativo, soddisfi le esigenze conoscitive che il pensiero si pone da sé⁵⁶⁷. In Lotze, l'unità del molteplice, la relazione Uno-Molti è infatti il presupposto normativo sia dell'attività conoscitiva del pensiero, sia dell'attività reale di interazione reciproca; è ciò che soddisfa il pensiero in generale, e quindi anche il pensiero impegnato nella particolarità dell'indagine metafisica.

Nel tentativo di combinare assieme il formalismo logico di Herbart, l'olismo metafisico di Hegel e l'idealismo normativo di Kant, Lotze cerca di superare i limiti di ognuna di queste posizioni. La posizione kantiana, ai suoi occhi, è giusta nella misura in cui, al contrario di quella hegeliana, è consapevole della finitezza del pensiero umano, ma risulta ancora troppo astratta e formale, e va pertanto integrata con le pretese sistematico-

⁵⁶² Lotze [1874], § 151, 185/419. Lotze (*ibid.*) aggiunge giustamente che «non continueremmo le nostre infaticabili ricerche [...] se non fossimo convinti del valore universale di questo principio della teoria esplicativa, e del fatto che la sua validità sussiste indipendentemente dalla possibilità di verificarla per mezzo della nostra conoscenza in ogni contenuto pensabile».

⁵⁶³ Sulla logica di Lotze, cfr. soprattutto Besoli [1992].

⁵⁶⁴ In funzione della nostra indagine, cfr. Allard [2004], 41-43.

⁵⁶⁵ Misch ([1912], LXXXI) ritiene che Lotze, con la *Metaphysik* maggiore e col suo metodo “dialettico”, si collochi «esplicitamente nella continuità della storia della filosofia [ausdrücklich in die Kontinuität der Philosophie-Geschichte]».

⁵⁶⁶ Preferiamo quindi seguire l'interpretazione generale proposta da Misch [1912], rispetto a quelle, prevalentemente anglosassoni, che insistono maggiormente sugli aspetti divisivi.

⁵⁶⁷ Tale corrispondenza posizionale non sfugge a Misch ([1912, LXXX]), per il quale «la teleologia», con la quale si conclude la metafisica lotziana, «mantiene la propria posizione alla fine» della logica, «dove risiede la forma del pensiero speculativa [behält die Teleologie ihre Position am Schluß, wo die spekulative Denkform steht]».

materiali di Hegel, riequilibrata da una concezione regolativa del pensiero e da una concezione formalistica della logica. Tuttavia, se da un lato, ridimensionando le pretese del pensiero e della sua logica, Lotze evita di cadere nelle stesse aporie del sistema hegeliano, concernenti il rapporto tra forma logica e contenuto reale del sistema (1.2.1.3), dall'altro lato, adottando una concezione formalistica e normativa del pensiero, appunto risalente a Kant e a Herbart, egli non può fare a meno di cadere nelle medesime aporie della *Reflexionsphilosophie*, individuate da Hegel (1.2.1.1) e superate mediante la logica dialettica (1.2.1.2). In particolare, Lotze non riesce a giustificare la validità degli ideali regolativi del pensiero, desunti dogmaticamente da una certa concezione della conoscenza (a sua volta ingiustificata)⁵⁶⁸, e si espone così alle stesse accuse che Hegel rivolge all'empirismo e al criticismo, le quali, pur essendo filosofie della riflessione – o paradossalmente proprio per questo –, non riflettono adeguatamente sui propri presupposti. La forma logica del sistema, infatti, non viene dedotta dialetticamente da Lotze quale risultato di uno sviluppo immanente delle forme pure del pensiero, ma viene posta alla fine della logica per il semplice fatto che *sembra* essere la forma più completa, la meno inconsistente; tale apparenza di completezza e consistenza, però, non viene giustificata. Alla base di questa rinuncia alla giustificazione, o del riconoscimento dell'impossibilità della giustificazione, si situa evidentemente l'assunzione della limitatezza del pensiero umano; ma ancora, tale assunzione non viene giustificata, e presuppone anzi – senza che ciò venga tematizzato – che il pensiero sia capace di elevarsi a un punto di vista autoriflessivo dal quale esso vede i propri limiti e, nell'atto stesso di vederli, li supera, conseguendo un grado superiore di oggettività⁵⁶⁹.

Ad ogni modo, al di là della consistenza teoretica della posizione di Lotze, va detto che ciò che di essa è stato maggiormente apprezzato dagli idealisti britannici, o perlomeno da coloro che hanno esplicitamente manifestato il loro apprezzamento (come Green e Bradley), è proprio la moderazione epistemica, la rinuncia a giustificare tutto col e nel pensiero, che lascia spazio a quel “mistero” giustificabile solo colla e nella fede religiosa.

⁵⁶⁸ Cfr. Lotze [1874], § 151, 185/419, 421: che la forma sistematica del pensiero speculativo «sia l'ultima della serie si evince senza dimostrazione, dato che non lascia alcun elemento residuale nella semplice e sconnessa giustapposizione, ma mostra ogni cosa in quella coerenza che è stata la meta costante del pensiero. Allo stesso tempo essa punta al di là del mero territorio della logica. [...] col fare del *contenuto* di un supremo principio l'unico e solo fondamento di ogni cosa, [...] della direzione in cui il mondo si sviluppa come un tutto e delle forme individuali che di conseguenza la realtà assume in ogni momento, essa indica che il compimento finale di ogni sforzo logico non sarebbe possibile da nuove *forme* logiche, ma solo dalla *conoscenza* oggettiva di quel supremo principio di autosviluppo che la speculazione presuppone».

⁵⁶⁹ Per una critica della filosofia teoretica di Lotze da un punto di vista hegeliano, cfr. Jones [1895].

La filosofia è impresa umana e come tale fallibile, che però, proprio nella sua inevitabile configurazione antropologica, non può non presupporre

la fiducia della ragione in se stessa, ovvero la certezza propria della fede nel fatto che nel mondo vi sia un senso generale, e nel fatto che la natura della realtà – nella quale anche noi stessi siamo inclusi – abbia fornito alla nostra mente solo necessità di pensiero che concordano con essa⁵⁷⁰.

La differenza con Hegel che ci interessa è tutta qui: nel fatto che, ciò che per Lotze è la certezza *soggettiva* propria di una *fede* nell'accordo ultimo fra ideale e reale⁵⁷¹, necessaria per *soddisfare* le esigenze non solo teoretiche ma anche pratiche dell'uomo, per Hegel è invece la certezza *oggettiva*, cioè la *verità*, conseguente da una *dimostrazione* dell'identità ultima di ideale e reale⁵⁷².

⁵⁷⁰ Lotze [1879], § 94, 183: «was aber die letzten Grundsätze betrifft [...] so bleibt uns in Bezug auf sie allerdings nur ein Zutrauen der Vernunft zu sich selbst, oder die Gewißheit des Glaubens übrig, daß überhaupt Sinn in der Welt ist, und daß die Natur der Wirklichkeit, die auch uns selbst in sich einschließt, unserem Geiste nur Denknöthwendigkeiten gegeben habe, die mit ihr übereinstimmen». Misch ([1912], LXXIX) osserva che Lotze riprende il «Prinzip der Selbstvertrauens der Vernunft» dal neokantismo antropologico di Fries (sul quale cfr. Cassirer [1920], 558-600).

⁵⁷¹ Secondo Besoli ([1992], 78), il «principio del “Selbstvertrauens der Vernunft” [...]», lungi dal costituire una mera espressione di natura fideistica, rappresenta invece il presupposto indifferibile di ogni attitudine conoscitiva, che, in una prospettiva correttamente razionalistica, ha sempre nutrito una ferma convinzione nel fatto che realtà e pensiero sono in accordo tra loro e che quest'ultimo fruisce un accesso limitato, ma non per questo sviante, al dominio della realtà». Tuttavia, al di là del significato che è possibile attribuire al termine *Glaube* (epistemologico o fideistico) impiegato da Lotze, rimane il fatto che un «presupposto», per quanto «indifferibile», che non venisse provato come tale, acquisterebbe lo statuto di una credenza (*Glaube*) infondata, oppure fondata unicamente sull'evidenza. E tutto ciò, da una prospettiva hegeliana, è problematico. Naturalmente, per Lotze la pretesa di provare qualsivoglia principio è assurda, ma nel pensare ciò egli ha in mente solo dimostrazioni lineari, come quelle matematiche, nelle quali provare la verità di un principio significherebbe derivarlo da altre verità, contraddicendone così lo statuto di principio. Quel che Lotze non considera è la dimostrazione circolare di tipo pragmatico-trascendentale, impiegata a vario titolo da Platone, Aristotele e Hegel, che rimane l'unica in grado di provare un principio senza farne cadere lo statuto epistemico.

⁵⁷² Cfr. Misch [1912], LXXX: «l'assunto di un accordo fra pensiero ed essere [...] è un approccio di per sé problematico, dopo che la fede in dio è stata eliminata dalla teoria metafisica. Da ciò consegue che egli relativizza il contenuto di verità dell'ontologia e, per giustificarlo, invece che alla verità egli continua a porre ad essa il fine antropologico: una concezione del mondo per la soddisfazione dei bisogni dell'animo [die Annahme einer Übereinstimmung von Denken und Sein [...] ein in sich problematischer Ansatz ist, nachdem der Gottesglaube aus der metaphysischen Theorie ausgeschieden wurde. Dem entspricht, daß er den Wahrheitsgehalt der Ontologie relativiert und ihr, um das zu rechtfertigen, statt der Wahrheit noch immer das anthropologische Ziel stellt: Weltansicht zur Befriedigung der Gemüthsbedürfnisse]».

1.3. IL PRIMO IDEALISMO BRITANNICO FRA EMPIRISMO E AGNOSTICISMO

Dopo aver esaminato il contesto classico greco (1.1) e tedesco (1.2) dei problemi teoretici della metafisica di Bradley, non ci resta che esaminare il loro contesto più prossimo e immediato, ovvero la filosofia britannica dell'Ottocento. Di quest'ultima sono state fornite diverse ricostruzioni, fin dai primi anni del secolo successivo⁵⁷³. Tutti sembrano essere sostanzialmente d'accordo sulla configurazione delle diverse correnti filosofiche, ma in pochi hanno tentato di mettere in relazione reciproca tali correnti, in modo da ricostruire l'evoluzione di pensiero che ha portato dall'una all'altra. In un lavoro monografico recente, William Mander ha portato a termine questo compito in maniera convincente, fornendo una panoramica sufficientemente completa della filosofia britannica dell'Ottocento, organizzata non come una sterile elencazione di scuole e indirizzi, bensì come un'esposizione del movimento concettuale che le ha generate e contrapposte⁵⁷⁴. In base alla ricostruzione di Mander, il problema centrale della filosofia teoretica britannica dell'Ottocento, al quale spesso vengono connesse anche problematiche etico-morali e socio-politiche, è quello della *relativity of knowledge*. Questo problema viene ereditato dal secolo precedente, caratterizzato, in Gran Bretagna, dalla contrapposizione di due grandi scuole filosofiche, entrambe originatesi in Scozia: l'*empirismo scettico* di David Hume e il *realismo del senso comune* di Thomas Reid. Questa contrapposizione, prolungatasi fino alla prima metà dell'Ottocento, coi numerosi seguaci delle due scuole (fra i quali menzioniamo almeno Jeremy Bentham e Dugald Stewart), si arricchisce, a partire dagli anni '20, di una terza corrente, importata dal continente: l'idealismo tedesco. L'idealismo, soprattutto – per adesso – nella versione kantiana e schellinghiana, inizia quindi a diffondersi in Gran Bretagna, dapprima grazie all'importante attività pubblicistica di due eminenti letterati-filosofi, Samuel Taylor Coleridge e Thomas Carlyle⁵⁷⁵, per poi entrare definitivamente nel mondo accademico con William Hamilton⁵⁷⁶.

⁵⁷³ Fra le prime ricostruzioni complete, non limitate cioè all'idealismo o ad altre singole correnti di pensiero, cfr. ad es. Benn [1906]; Seth [1912], 240-357; Sorley [1920], 203-297; Metz [1935].

⁵⁷⁴ Cfr. Mander [2020]; per una valutazione di questo lavoro in riferimento a Bradley, cfr. Cavalli [2021]. Qualcosa di simile ha fatto McDermid [2018] per quanto riguarda la filosofia scozzese fra Sette e Ottocento.

⁵⁷⁵ Fra i due, Carlyle è il polemist impegnato in una vigorosa critica conservatrice ai valori alienanti della nuova società industrializzata, mentre Coleridge è il poeta che vede nell'idealismo (non solo in quello kantiano e schellinghiano ma innanzitutto in quello platonico) la giustificazione filosofica della propria attività. Per entrambi, l'idealismo rappresenta la difesa della morale e dell'estetica tradizionali, minacciate, nella loro epoca, dal materialismo edonistico e utilitaristico inteso come filosofia alla base del capitalismo moderno. Fra le storie della filosofia che includono Coleridge e/o Carlyle come precursori dell'idealismo

In questo capitolo non parleremo della preistoria dell'idealismo britannico, né ci occuperemo di ricostruirne la storia – cosa che è già stata ampiamente realizzata. Come abbiamo fatto nel capitolo precedente, cercheremo piuttosto di individuare e isolare quelle tematiche e quelle nozioni che hanno maggiormente influenzato la speculazione di Bradley. Limiteremo pertanto la nostra analisi al problema della *relativity of knowledge*, così com'è stato formulato da Hamilton e da John Stuart Mill, che criticando l'agnosticismo hamiltoniano fornisce la soluzione empiristica al suddetto problema (1.3.1.2), e da James Frederick Ferrier, che ne fornisce invece una prima soluzione idealistica (1.3.1.3). Questo dibattito è stato integralmente ereditato dal più importante fra gli idealisti britannici della prima generazione, Thomas Hill Green, i cui scritti contengono idealmente il programma di tutto l'idealismo britannico a venire. La filosofia teoretica di Green verrà quindi opportunamente contestualizzata nella genesi dell'idealismo britannico (1.3.2.1) e poi analizzata, sia nel suo versante critico-distruttivo (1.3.2.2), sia nel suo versante sistematico-costruttivo (1.3.2.3).

Fra i primi idealisti britannici, Green sarà l'unico – a parte, ovviamente, Bradley – che esamineremo autonomamente nella presente indagine. Vi sono varie ragioni per questa scelta. Una prima ragione è strettamente cronologica: essendo interessati alle fonti della metafisica di Bradley, elaborata nel ventennio 1873-1893 ed esposta compiutamente in *Appearance and Reality* (1893), non abbiamo motivo di prendere in considerazione quei (numerosi) filosofi che hanno esposto le loro idee dopo quel periodo (o verso la fine di esso), a loro volta influenzati dalle opere di Bradley pubblicate nel frattempo, come – fra gli altri – Bosanquet e McTaggart. Una seconda ragione, teoretica, è che, fra gli idealisti le cui opere possono aver influito sull'elaborazione della metafisica bradleyana, Green è

britannico, cfr. Benn [1906] I, 236 ss., 418 ss.; Seth [1912], 319 ss.; Muirhead [1931], 123 ss.; Metz [1935], 238 ss.; Pucelle [1955], 17 ss.; Copleston [1967], 151-157; Skorupski [1993], 17 ss.; Mander [2011], 24 ss. Sulla filosofia di Coleridge, cfr. Muirhead [1930], Orsini [1969], Perkins [1994], Vigus [2009]; sull'influenza di Carlyle sull'idealismo britannico, cfr. Jordan [2019]. Dopo la sua morte, Coleridge fu addirittura accusato, da figure come il letterato Thomas De Quincey e i filosofi Hamilton e Ferrier, di aver plagiato Schelling nella propria *Biographia Literaria* (1817); lo stesso Schelling, tuttavia, «generously defended Coleridge [...] on the grounds of congeniality» (Orsini [1969], 221). Queste accuse devono far riflettere sull'effettiva influenza di Coleridge sull'idealismo britannico: egli ha certamente diffuso in Gran Bretagna, prima di altri e con una fedeltà al limite del plagio, le idee dell'idealismo tedesco, ma le sue idee filosofiche, considerate poco originali rispetto a quelle dei filosofi tedeschi, non sono state considerate degne di attenzione da parte dei suoi conterranei ottocenteschi. Cfr. anche Green [1906] III, 127.

⁵⁷⁶ La presenza di Kant in Gran Bretagna nella prima metà dell'Ottocento, quindi ancora prima della nascita dell'idealismo insulare, è stata dettagliatamente ricostruita da Welke [1931], con interi capitoli su Coleridge, Carlyle e Hamilton, e più recentemente da Micheli [1990], il quale riconosce chiaramente che è possibile parlare di influenza kantiana sulla filosofia britannica solo a partire dagli anni '30 dell'Ottocento.

l'unico filosofo sistematico di una certa rilevanza e originalità; gli altri, come Edward Caird e William Wallace, almeno fino ai primi anni '90, non avevano prodotto altro che commentari – sia pure importantissimi – a Kant e a Hegel⁵⁷⁷. Le idee di questi altri autori verranno brevemente introdotte al momento opportuno, ma per il peso che hanno avuto su Bradley non giustificano una trattazione autonoma, più estesa, necessaria invece per le idee di Green⁵⁷⁸. Connessa a quest'ultima ragione, vi è una terza ragione, storico-filosofica: se è vero che le idee kantiane e hegeliane, in funzione di un'esplicita – quanto ancora vaga – ripresa dell'idealismo, sono state introdotte in Gran Bretagna prima del *floruit* di Green, è solo con lui, e precisamente con le sue prime pubblicazioni a carattere filosofico (1866-1868), che tali idee entrano consapevolmente e attivamente a far parte del programma di una nuova filosofia idealistica. La quarta e ultima ragione, che risulterà comprensibile solo alla fine della nostra indagine, è che Bradley, al contrario di altri (ad esempio i fratelli Caird, Wallace, Bosanquet, D. G. Ritchie, H. Jones) non può essere considerato un “neohegeliano”, e il suo anti-hegelismo deve molto a Green, suo insegnante a Oxford (1865-1869), nonché a Herbart e a Lotze, probabilmente introdottigli dallo stesso Green. Tali ragioni giustificano a sufficienza la nostra scelta di riservare una trattazione autonoma, fra gli idealisti britannici, al solo Green.

1.3.1. LA RELATIVITÀ DELLA CONOSCENZA

Se la filosofia britannica, con l'eccezione dell'idealismo vittoriano e del più antico (e sotterraneo) neoplatonismo, viene tradizionalmente ritenuta insofferente alla speculazione metafisica e teologica, è perché la domanda filosofica fondamentale, a partire da Locke e

⁵⁷⁷ Cfr. ad es. Caird [1877], [1883], [1889]; Wallace [1894]. Persino le opere speculativamente più importanti di Caird, cioè le *Gifford Lectures* del 1893 e del 1904 sull'evoluzione della religione e della teologia, hanno la forma di una ricostruzione storico-filosofica, nella quale le idee di Caird vengono mescolate con – e proiettate su – quelle di altri autori. A queste opere si aggiunge il primo testo britannico di una certa importanza su Hegel, Stirling [1865a], che costituisce però un commentario – con tanto di traduzioni – alla logica hegeliana.

⁵⁷⁸ In varie opere di una certa importanza sull'idealismo britannico, quasi tutta la trattazione dedicata agli esponenti delle prime due generazioni (nati indicativamente fra il 1835 e il 1850) viene riservata alle filosofie di Green e Bradley (con qualche costante accenno al solo Caird), proprio perché considerate di gran lunga le più rappresentative; cfr. ad es. Aliotta [1912], 92-111; De Ruggiero [1912], 313-352; Pucelle [1955], 126-291; Passmore [1957], 54-71; Sainati [1999], 9-61. Condividiamo dunque il giudizio di Sacchi ([1984], 14): «è con Thomas Hill Green [...] e con Francis Herbert Bradley [...] che l'idealismo [britannico] abbandona decisamente la fase della semplice presentazione ed illustrazione delle opere di Kant o di Hegel o di altri autori tedeschi e si impone all'attenzione del pubblico di tutta Europa come una filosofia veramente vigorosa ed originale».

quindi fin dall'inizio del suo periodo di maggior splendore, si è configurata in termini strettamente epistemologici e antropologici: quali sono i poteri conoscitivi dell'essere umano? E qual è la loro origine, estensione e validità? Se queste sono in seguito diventate le domande alla base della "rivoluzione copernicana" di Kant, lo si deve appunto alla grande e duratura influenza esercitata in tutta Europa, soprattutto nella Francia dei *philosophes* e dell'*Encyclopédie*, dalla filosofia britannica, che per circa un secolo ha avuto in Scozia il suo centro. La filosofia britannica del Settecento, infatti, non è solo all'origine dell'idealismo trascendentale e quindi, indirettamente, dell'idealismo postkantiano, ma anche, più direttamente, dell'illuminismo e del liberalismo classico, e attraverso questi dell'intero assetto sociale, politico ed economico dell'epoca contemporanea.

1.3.1.1. *Scetticismo e common sense*

Sotto il profilo strettamente epistemologico, l'empirismo, giunto con Hume alla versione più radicale, è una forma di scetticismo compatibile col naturalismo, con l'individualismo e con l'edonismo che stanno alla base dell'illuminismo e del liberalismo. Nelle intenzioni di Hume, infatti, l'empirismo è uno scetticismo non dogmatico ma moderato: la conclusione scettica relativa all'esistenza di un mondo esterno alla mente e alle sue idee, ad esempio, non si trasforma dogmaticamente in un'assurda negazione di quel mondo comune, bensì in un'accettazione dei limiti *naturali* del pensiero umano, incapace di provare l'esistenza esterna. Ciò che Hume intende dimostrare, dunque, è che la forza delle credenze (*beliefs*) sulle quali gli esseri umani fondano le proprie vite, ad esempio l'esistenza degli altri o l'identità personale, non deriva dalla corrispondenza di tali credenze con fatti verificabili (in accordo con la teoria aristotelico-tomistica della verità, accettata dal cristianesimo), bensì dalla mera abitudine, costitutiva della *natura* umana come una "seconda natura". La verità delle credenze non è cioè oggettiva ma soggettiva, *relativa* alle abitudini umane⁵⁷⁹.

Il potenziale rivoluzionario, anti-monarchico e anti-clericale dell'epistemologia empiristica è evidente, come del resto era evidente già in Hobbes e in Locke⁵⁸⁰: che la

⁵⁷⁹ La prima interpretazione contemporanea della filosofia di Hume in senso naturalistico, più fedele alle intenzioni dell'autore rispetto a quella scettico-radicalista datane da Green (1.3.2.2), è quella di Norman Kemp Smith ([1905], [1941]). Sul naturalismo di Hume a partire da Kemp Smith, cfr. Stroud [2006], Loeb [2009].

⁵⁸⁰ Sebbene Hume non fosse certo un rivoluzionario (né ideologicamente né tantomeno caratterialmente), le sue idee, come spesso succede, sono andate ben oltre le intenzioni del loro autore. Egli è infatti diventato, molto presto, uno scettico radicale, negatore non solo del mondo esterno, ma anche dell'identità personale, del sé – quando invece, lungi dal negare la realtà di tutto ciò, a lui interessava negare soltanto la possibilità di

verità delle nostre credenze fondamentali (logiche, epistemologiche, etiche, politiche, estetiche) dipenda in ultima analisi dall'abitudine, implica infatti che (i) non esistono credenze che possano essere imposte da un'autorità superiore come oggettivamente vere, e che (ii) le credenze comunemente accettate, essendo relative, possono sempre cambiare col mutamento delle abitudini collettive. Tutto ciò ha conseguenze rilevanti soprattutto in ambito etico-politico: se le credenze morali dipendono esse stesse dall'abitudine, allora non esprimono valori oggettivi, come insegnato dalle religioni (e dalla filosofia tradizionale, alleata della religione); il fondamento dei valori morali, cioè, non è un dio trascendente ma la stessa natura umana, fatta di preferenze individuali che con l'abitudine si cristallizzano in norme collettive. Anche in questo caso, il potenziale rivoluzionario di ciò risiede nel fatto che, venendo a mancare un fondamento trascendente e oggettivo alle credenze morali, queste possono essere cambiate a seconda delle diverse esigenze pratiche.

È quindi del tutto naturale che la principale reazione alle idee radicali di Hume, e in generale dell'empirismo insulare, provenga da filosofi intenti a preservare i contenuti della filosofia e della religione tradizionali, cioè dalla scuola scozzese del *common sense*, facente capo a Thomas Reid – il quale, non a caso, prima di diventare professore ad Aberdeen (1752) è stato ministro della Chiesa di Scozia. Quel che ci interessa, di tutto questo discorso, è non tanto la difesa della religione cristiana, quanto l'epistemologia realistica che ne sta alla base, la quale, anche a causa di questo sostrato apologetico, si differenzia dall'epistemologia idealistica di Kant. Già nella Patristica, e poi soprattutto nella Scolastica, la Rivelazione viene ritenuta incompatibile con tutte le forme di anti-realismo gnoseologico (fra cui appunto l'empirismo): il cristianesimo si fonda sull'assunto secondo cui il mondo, in quanto creato da un dio razionale, è esso stesso razionale (benché non completamente, esistendo il male), e la ragione umana, in quanto derivata da quella divina, possiede una validità oggettiva (sebbene non assoluta, essendo finita). Queste idee, a loro volta riprese dalla filosofia platonico-aristotelica, penetrano nell'idealismo hegeliano (1.2.1), e se esse hanno trovato terreno fertile nella filosofia britannica del XIX secolo, è perché avevano già attecchito in profondità nel secolo precedente, grazie alla riproposizione, contro il relativismo di Hume (e invero di buona parte della filosofia

giustificarla razionalmente. Al contrario, il contenuto rivoluzionario, in senso unicamente anti-clericale, della filosofia di Hobbes era consapevolmente esplicitato e difeso dal suo autore, e lo stesso vale per il contenuto anti-monarchico, o meglio anti-assolutistico, della filosofia di Locke, che infatti fu un grande sostenitore della Gloriosa Rivoluzione e dei suoi principi ideologici.

moderna da Descartes), del realismo epistemologico antico e medievale da parte di Reid e della sua scuola⁵⁸¹.

La critica di Reid a Hume è assai articolata e complessa, impossibile da riassumere qui⁵⁸²: essa si basa infatti su un'analisi fenomenologicamente dettagliata del funzionamento dei cinque sensi, considerati singolarmente e nelle loro relazioni reciproche⁵⁸³. Comunque, i punti fondamentali del realismo epistemologico reidiano in chiave anti-empiristica sono due: (i) distinguere fra sensazione e percezione, fra atto mentale e oggetto dell'atto; (ii) riconoscere che la conoscenza umana si fonda su presupposti indimostrabili ma inaggirabili. Entrambi i punti sono evidentemente da ricondurre alla tradizione aristotelico-scolastica, benché Reid, considerandosi primariamente un seguace di Newton, non manchi di fornire argomenti originali e talvolta critici rispetto a quella tradizione. La distinzione fra sensazione e percezione presuppone quella fra l'atto mentale e il suo oggetto, considerato realisticamente come trascendente rispetto alla mente⁵⁸⁴ secondo una riproposizione della teoria dell'intenzionalità, originariamente elaborata nella scolastica e in seguito ripresa da Brentano e Husserl. E l'esistenza di oggetti esterni alla mente e alle sue *ideas* è per Reid un presupposto indimostrabile della conoscenza umana, un *first principle*, cioè un *belief* che accompagna immediatamente ogni atto conoscitivo. Altre credenze di questo tipo sono, ad esempio, il principio di non contraddizione e il principio di causalità, la credenza nell'identità personale e quella nell'affidabilità delle proprie facoltà mentali⁵⁸⁵. Nel loro insieme, tali credenze costituiscono i *principles of common sense*⁵⁸⁶, quest'ultimo inteso alla maniera aristotelica come vero e proprio senso immediato da aggiungere agli altri cinque⁵⁸⁷.

⁵⁸¹ Sui rapporti fra la scuola scozzese del *common sense* e il realismo epistemologico della tradizione aristotelica, cfr. Thompson [1975], Livi [1992]. Cfr. anche McDermid [2018], *passim*.

⁵⁸² Quasi ignorato per buona parte del Novecento, Reid è stato riscoperto negli ultimi decenni come uno dei maggiori epistemologi della tradizione occidentale; cfr. almeno Gallie [1989], Wolterstoff [2001], De Bary [2002], Callergård [2006], Nichols [2007].

⁵⁸³ Quest'analisi viene condotta per esteso nella prima grande opera del filosofo scozzese, Reid [1764].

⁵⁸⁴ Tale presupposizione, ovviamente, verrebbe rifiutata da Hume. Reid propone alcuni argomenti a sostegno, che a volte sono dei contro-argomenti; cfr. ad es. Reid [1785], 182-183, forse il più brillante. Per quanto riguarda la distinzione fra sensazione e percezione, fondata su quella fra atto mentale e oggetto dell'atto, essa verrebbe accettata anche da Hume; la differenza con Reid risiede nel fatto che, se per Hume la percezione è secondaria rispetto alla sensazione, poiché si compone di sensazioni in relazione, per Reid essa è invece originaria quanto la sensazione, poiché è l'atto immediato che mette in relazione fra loro diverse sensazioni riferendole a un oggetto trascendente; cfr. Reid [1764], 167-174.

⁵⁸⁵ Cfr. Reid [1785], 467 ss., 490 ss.

⁵⁸⁶ Cfr. Reid [1764], 33: «If there are certain principles, as I think there are, which the constitution of our nature leads us to believe, and which we are under a necessity to take for granted in the common concerns of

La semplice esposizione delle convinzioni filosofiche di Reid non può rendere giustizia ai suoi molteplici argomenti contro l'empirismo, e anzi da quanto abbiamo visto sembra quasi che il suo realismo epistemologico, piuttosto che rispondere agli argomenti scettici, semplicemente li eluda. Infatti, sembra che Reid si limiti ad asserire la verità di determinati principi appellandosi al fatto che questi verrebbero riconosciuti come evidenti dal *plain man* (contrapposto al *philosopher*)⁵⁸⁸; tuttavia, oltre a procedere in questo modo, avente un valore perlopiù retorico, Reid intende anche – e soprattutto – dimostrare che tali principi, in quanto costitutivi del *common sense*, devono necessariamente essere assunti anche da coloro che, in filosofia, li mettono in dubbio o addirittura li negano, come appunto Hume (secondo la lettura scettico-radical di Reid). La sua strategia argomentativa anti-scettica, dunque, è propriamente riflessiva, nello stesso senso in cui è tale per Platone e Aristotele (e, in parte, per Hegel). Ma l'ἔλεγχος di Reid, rispetto a quello platonico-aristotelico, spesso manca della necessaria cogenza⁵⁸⁹: il più delle volte, infatti, le aporie che egli individua nello scetticismo empiristico non sono tali da renderlo logicamente autocontraddittorio (*self-defeating*), bensì tali da farlo apparire irragionevole o comunque meno ragionevole del realismo del *common sense*⁵⁹⁰. Reid ha insomma convinto pochi

life, without being able to give a reason for them; these are what we call the principles of common sense; and what is manifestly contrary to them, is what we call absurd».

⁵⁸⁷ Cfr. Reid [1785], 423 ss.; Hamilton [1846] II, 756 ss.

⁵⁸⁸ Secondo Quinton ([1971], 316), la teoria reidiana «of first principles resembled Kant's in its results, but it achieved them, not by the honest if exhausting toil of Kantian deduction, but by postulation combined with an appeal to candour»; ma Quinton non spiega perché mai una teoria dei principi primi, una volta privata della deduzione trascendentale o comunque delle tipiche argomentazioni kantiane, dovrebbe assomigliare a quella kantiana più che a qualunque altra teoria dei principi primi, ad esempio quella aristotelica.

⁵⁸⁹ Questo punto può essere illustrato ricorrendo al dibattito contemporaneo sui *transcendental arguments*, originatosi alla fine degli anni '60 con la disputa fra Strawson e Stroud. Riprendendo alcuni argomenti kantiani in funzione anti-scettica, Strawson ([1959], [1966]) ha cercato di dimostrare, con diversi argomenti, che, affinché il linguaggio umano abbia senso, è necessario che il mondo esterno possieda una determinata struttura *oggettiva*, indipendente cioè dagli apparati cognitivi *soggettivi*. A questi tentativi ha risposto Stroud [1968], sostenendo che il massimo che gli argomenti di Strawson possono provare, ammesso che siano validi, non è la necessità dell'*esistenza* (oggettiva) di una certa struttura ontologica, bensì la necessità della *credenza* (soggettiva) nell'esistenza di una certa struttura ontologica. Una siffatta credenza, in quanto tale, ha però una validità ancora soggettiva (o intersoggettiva) che non riesce quindi a confutare lo scetticismo. Analogamente, se gli argomenti di Reid fossero validi, essi mostrerebbero tutt'al più la necessità di *credere* nella verità di determinate proposizioni, ma ciò di per sé non implica che tali proposizioni siano anche *vere*, ossia (presumibilmente) corrispondenti a fatti o stati di cose. Inoltre, come abbiamo visto, Hume non sarebbe in disaccordo con Reid – a meno che non lo si legga, *à la* Reid, come uno scettico dogmatico, che non si limita a decretare l'impossibilità di *inferire* l'esistenza esterna di oggetti da quella interna di sensazioni, ma si spinge fino a *negare* l'esistenza di tutto ciò che non è riconducibile a sensazioni.

⁵⁹⁰ Cfr. ad es. Reid [1764], 168-169: «The sceptic asks me, Why do you believe the existence of the external object which you perceive? This belief, Sir, is none of my manufacture; it came from the mint of Nature; it

filosofi, tant'è che la filosofia britannica della prima metà del secolo successivo ha continuato ad essere “spaccata” fra *common sense* ed empirismo, fra realismo e anti-realismo gnoseologici.

1.3.1.2. *Hamilton fra Reid e Kant*

L'empirismo dopo Hume si è affermato prima in psicologia, con l'associazionismo di David Hartley (1705-1757) e Joseph Priestley (1733-1804), alla base dell'utilitarismo di Jeremy Bentham (1748-1832) e James Mill (1773-1836), e poi in logica, con l'induttivismo di Alexander Bain (1818-1903) e di John Stuart Mill (1806-1873), la cui filosofia costituisce a buon diritto la sistemazione finale di questa tradizione di pensiero, sia in campo teoretico, sia in campo pratico. L'influente filosofia di William Hamilton (1788-1856) intende combattere l'empirismo operando una sintesi, tanto opportuna quanto problematica, fra le due principali «answers to Hume»⁵⁹¹, quella scozzese e realistica di Reid, e quella tedesca e idealistica di Kant. Scozzese egli stesso, dopo gli studi a Oxford Hamilton effettua due soggiorni in Germania fra il 1817 e il 1820, entrando in contatto con il ricchissimo ambiente filosofico e culturale del periodo. Al ritorno in Gran Bretagna si dedica quindi all'attività filosofica, ottenendo nel 1836 una cattedra a Edimburgo e diffondendo nel paese alcune idee filosofiche tedesche, soprattutto kantiane⁵⁹². Uomo di grande erudizione, influente anche come logico⁵⁹³, negli ultimi anni della sua vita

bears her image and superscription; and, if it is not right, the fault is not mine: I even took it upon trust, and without suspicion. Reason, says the sceptic, is the only judge of truth, and you ought to throw off every opinion and every belief that is not grounded on reason. Why, Sir, should I believe the faculty of reason more than that of perception?; they came both out of the same shop, and were made by the same artist; and if he puts one piece of false ware into my hands, what should hinder him from putting another?». Qui Reid mostra che lo scettico, nel negare che la credenza nell'esistenza di oggetti esterni sia giustificata, assume che il giudizio della ragione debba prevalere sulla testimonianza dei sensi, e questo è un *first principle*, cioè una credenza *indimostrabile* e quindi *ingiustificata*. Ma allora, domanda retoricamente Reid, se persino lo scetticismo più radicale si fonda su principi primi indimostrabili, perché non assumere direttamente i principi del *common sense* – i quali, al contrario di quelli dello scetticismo, non conducono a credenze assurde come l'inesistenza di oggetti esterni? In questo argomento, dunque, è presente il dispositivo *elenctico* dell'esplicitazione di un presupposto implicito nella tesi avversaria, il quale, una volta analizzato, conduce a conseguenze indesiderate per l'avversario; tuttavia, tale presupposto – a differenza che nell'*ἐλεγχος* classico – non è *in contraddizione logica* con la tesi avversaria. Si tratta quindi di un *ἐλεγχος* “a metà”.

⁵⁹¹ Seth [1885]. Cfr. anche Kuehn [1987], che però si concentra storiograficamente sull'influenza della scuola del *common sense* su Kant, senza confrontare teoricamente i due indirizzi.

⁵⁹² Per una panoramica della vita, delle idee e dell'influenza di Hamilton, cfr. Graham [2014], 136-140.

⁵⁹³ Tanto da meritarsi più che una semplice menzione nella celebre quanto controversa storia della logica dei coniugi Kneale ([1962], 352-354), nella quale, per esempio, non viene mai menzionato un filosofo ben più influente di Hamilton sugli sviluppi contemporanei della logica, cioè Lotze. Per la cronaca: nemmeno Bradley e Bosanquet vengono mai menzionati.

Hamilton cura un'importante edizione commentata delle opere di Reid⁵⁹⁴, che per oltre un secolo rimarrà l'edizione di riferimento⁵⁹⁵.

Il testo fondamentale di Hamilton, avente il valore di un vero e proprio manifesto filosofico, è una recensione al *Cours de philosophie* di Victor Cousin (1828)⁵⁹⁶, pubblicata nel 1829 col titolo *On the Philosophy of the Unconditioned*. Secondo la ricostruzione di Hamilton, il razionalismo di Cousin, nel contesto del dibattito filosofico francese, costituisce una reazione all'onnipervasivo sensismo dei *philosophes*, in particolare di Condillac. Hamilton contrappone quindi l'empirismo, originatosi in Gran Bretagna e poi diffusosi soprattutto in Francia, al razionalismo (o "intellettualismo"), nato in Francia con Descartes ma in seguito diffusosi soprattutto in Germania con Leibniz e, più di recente, con Fichte e Schelling⁵⁹⁷. L'idealismo tedesco viene interpretato da Hamilton come una reazione alla filosofia critica di Kant ovvero come un ritorno agli ideali del razionalismo leibniziano, per il quale «it is in Reason alone that truth and reality are to be found»⁵⁹⁸. Kant ha infatti mostrato che la ragione, essendo soggettiva, non può conoscere nessuna verità e realtà oggettive (= non condizionata dalla soggettività), ma non è riuscito a essere persuasivo, tanto che i suoi successori «re-established, as the predominant opinion, a bolder and more uncompromising Rationalism than any that had ever previously obtained for their countrymen»⁵⁹⁹. Si tratta di un razionalismo fondato sulla pretesa che l'oggetto supremo della filosofia intesa come scienza, cioè «the One, the Absolute, the Unconditioned», possa essere conosciuto «by a kind of *intellectual vision*», capace di trascendere l'apparenza empirica finita, mutevole e relativa⁶⁰⁰. Ebbene, Cousin è per Hamilton «the apostle of Rationalism in France»⁶⁰¹ – di un razionalismo, però, non “esclusivo” ma *eclettico*, che integra alcuni aspetti dell'empirismo⁶⁰².

Hamilton procede quindi con un'esposizione schematica dei principi della filosofia di Cousin. Quel che ci interessa in questa sede è che la struttura razionale della realtà, per

⁵⁹⁴ Hamilton [1846].

⁵⁹⁵ La prima edizione critica delle opere di Reid (“Edinburgh Edition”) è stata intrapresa solo negli anni '90, sotto la direzione generale di K. Haakonssen (10 voll., 1995-2021).

⁵⁹⁶ V. Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Pichon et Didier, Paris, 1828.

⁵⁹⁷ Cfr. Hamilton [1852], 2-7. Pur scrivendo nel 1829, Hamilton non nomina Hegel quale esponente dell'idealismo postkantiano.

⁵⁹⁸ Hamilton [1852], 4.

⁵⁹⁹ Hamilton [1852], 6.

⁶⁰⁰ Hamilton [1852], 6.

⁶⁰¹ Hamilton [1852], 7.

⁶⁰² Cfr. Hamilton [1852], 7.

Cousin, è tripartita. Innanzitutto, vi sono i due principi che Hamilton chiama «the *unconditioned*» e «the *conditioned*», ossia la causa assoluta del reale e il reale stesso come suo effetto. L'incondizionato, osserva Hamilton, benché definito come “assoluto”, viene concepito da Cousin come necessariamente correlato al condizionato, poiché in quanto causa non può sussistere senza il suo effetto (nel quale si manifesta). Vi è inoltre un terzo principio, che consiste proprio nella «*correlation*» fra incondizionato e condizionato⁶⁰³. Questi tre principi, altrimenti denominati – in linea con la nostra problematica – come l’“Uno”, i “Molti” e la loro reciproca “Relazione”⁶⁰⁴ – costituiscono la struttura di una ragione universale e impersonale identificata con Dio, la quale non è altro che la struttura stessa della realtà, che si manifesta negli intelletti particolari e personali degli esseri umani: «[t]he divine nature», quindi, «is essentially comprehensible», poiché «reason is a revelation of God in man»⁶⁰⁵. La tesi fondamentale di Cousin, allora, viene così formulata da Hamilton: «*the Unconditioned, the Absolute, the Infinite, is immediately known in consciousness, and this by difference, plurality, and relation*»⁶⁰⁶, cioè proprio attraverso quegli elementi strutturali che rendono finita la ragione umana.

Dato che il sistema filosofico di Cousin si fonda su questa tesi, per confutarlo – che è quanto Hamilton si propone di fare – sarà sufficiente confutare il suo assunto principale⁶⁰⁷. Innanzitutto, il filosofo scozzese individua tutte le possibili posizioni relative al problema della conoscibilità dell’incondizionato, dell’assoluto, dell’infinito, dell’Uno da parte degli intelletti umani (condizionati, relativi, finiti, molteplici):

These opinions may be reduced to *four*. – 1°, The Unconditioned is incognizable and inconceivable; its notion being only negative of the conditioned, which last can alone be positively known or conceived. – 2°, It is not an object of knowledge: but its notion, as a regulative principle of the mind itself, is more than a mere negation of the conditioned. – 3°, It is cognizable, but not conceivable; it can be known by a sinking back into identity with the absolute, but is incomprehensible by consciousness and reflection, which are only of the relative and the different. – 4°, It is cognizable and conceivable by consciousness and reflection, under relation, difference, and plurality. The first of these opinions we regard as true; the second is held by Kant; the third by Schelling; and the last by our author⁶⁰⁸.

⁶⁰³ Hamilton [1852], 8.

⁶⁰⁴ Cfr. Hamilton [1852], 9: «the *One* or the *Infinite*, the *Many* or the *Finite* and the *Connection of the infinite and finite*».

⁶⁰⁵ Hamilton [1852], 8.

⁶⁰⁶ Hamilton [1852], 11.

⁶⁰⁷ Cfr. Hamilton [1852], 11-12.

⁶⁰⁸ Hamilton [1852], 12.

Le quattro alternative si articolano in base alla distinzione fra *cognizable* e *conceivable*: essa non viene chiarita da Hamilton, ma sembra richiamare l'analoga distinzione kantiana fra gli oggetti dell'intelletto (*Verstand*), che manifestandosi empiricamente (*phaenomena*) possono essere conosciuti, e gli oggetti della ragione (*Vernunft*), che non essendo fenomeni possono essere soltanto pensati, concepiti (*noumena*)⁶⁰⁹. Il problema della conoscibilità dell'incondizionato, allora, riguarda sia la possibilità che l'incondizionato venga conosciuto attraverso le sue manifestazioni empiriche nel condizionato, sia la possibilità che esso venga conosciuto nella sua propria essenza infinita, indipendentemente dalle sue manifestazioni finite.

Per Kant l'incondizionato può solo essere pensato dalla ragione ma non conosciuto dall'intelletto, poiché non è un oggetto fenomenico, e soltanto i fenomeni possono essere conosciuti in quanto oggetti dell'intelletto; questa dottrina corrisponde alla seconda posizione enunciata da Hamilton. Egli loda Kant per aver annichilito le esagerate pretese conoscitive del razionalismo, limitando il conoscibile al condizionato, a ciò di cui è possibile fare esperienza. Kant ha inoltre mostrato che il tentativo di pensare l'incondizionato conduce inevitabilmente a contraddizioni irresolubili⁶¹⁰, tali cioè da rendere logicamente impossibile qualunque metafisica razionalistica. Tuttavia, egli non è stato sufficientemente radicale nella sua impresa, poiché da tutto ciò non ha saputo trarre quella che per Hamilton è l'unica conclusione corretta, ossia che l'incondizionato, oltre ad essere inconoscibile, è anche inconcepibile⁶¹¹; al contrario, per Kant esso è concepibile, sia pure solo come "concetto-limite" (*Grenzbegriff*). Ed è proprio tale residuo razionalistico a costituire, secondo Hamilton, il germe della rinascita del razionalismo nelle filosofie postkantiane, sviluppatesi appunto attorno alla tesi secondo cui è possibile avere una

⁶⁰⁹ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 294-315/A 235-260; Seth [1885], 153 ss.; McDermid [2018], 122, 125; Mander [2020], 23.

⁶¹⁰ Qui Hamilton fraintende grossolanamente Kant, poiché le antinomie della *Dialettica trascendentale* sono contraddizioni "dialettiche" ovvero, secondo il lessico kantiano, apparenti, parventi (*scheinbar*); cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 393/A 249 ss., B 454/A 426 ss. Madden ([1985], 847) ritiene giustamente che la trasformazione delle antinomie kantiane in contraddizioni da parte di Hamilton sia funzionale a evitare lo scetticismo implicito nella dottrina kantiana, poiché nel caso di proposizioni *contraddittorie* è necessario che una delle due sia vera (anche non è possibile sapere quale), mentre nel caso di proposizioni *antinomiche* (in senso kantiano) è necessario che *nessuna* delle due possa essere conosciuta come vera; cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 509/A 481 ss. Quella di Hamilton non è dunque una posizione scettica, ma una posizione agnostica.

⁶¹¹ Cfr. Mander [2020], 24.

conoscenza positiva dell'incondizionato⁶¹², razionale (Cousin – ma anche Hegel⁶¹³) o intuitiva (Schelling).

Il motivo per cui, secondo Hamilton, l'incondizionato non è solo inconoscibile, come per Kant, ma pure inconcepibile, è che l'unico concetto che se ne può avere è meramente negativo, poiché può essere costituito soltanto astraendo dalle condizioni che rendono possibile il pensiero stesso in quanto condizionato – dalla *relazionalità*, dalla discorsività⁶¹⁴. Ad esempio, l'infinito può essere concepito soltanto come negazione del finito; ma tale concetto negativo è del tutto vuoto, poiché il pensiero opera esclusivamente nell'ambito del finito, e non può «positively represent, or realise, or construe to the mind»⁶¹⁵ nessun contenuto che trascenda questo ambito. Per Hamilton vi sono quindi tre possibili concetti generali, che fungono da generi di tutto ciò che può essere genericamente pensato (sia positivamente sia negativamente): l'incondizionatamente illimitato (o “infinito”), l'incondizionatamente limitato (o “assoluto”) e il condizionatamente limitato (o “condizionato”)⁶¹⁶; solo quest'ultimo può essere positivamente conosciuto e concepito dal pensiero umano⁶¹⁷. Hamilton giunge così a formulare la cosiddetta “legge del condizionato”:

As the conditionally limited (which we may briefly call the *conditioned*) is thus the only possible object of knowledge and of positive thought – thought necessarily supposes conditions. *To think is to condition*; and conditional limitation is the fundamental law of the possibility of thought. For [...] the mind can not transcend that sphere of limitation, within and through which exclusively the possibility of thought is realized. Thought is only of the conditioned; because, as we have said, to think is simply to condition⁶¹⁸.

Il condizionato in quanto unico possibile oggetto del conoscere e del concepire, per Hamilton, è ciò che è particolare, molteplice, differenziato, mutevole, fenomenico⁶¹⁹ – ossia ciò che è intrinsecamente *relazionale* e *relativo* a qualcos'altro. Esso viene pertanto caratterizzato da Hamilton come un medio fra due estremi incondizionati, cioè l'infinito e

⁶¹² Cfr. Hamilton [1852], 15-18.

⁶¹³ Cousin è stato amico personale di Hegel, come testimonia lo scambio epistolare fra i due.

⁶¹⁴ Cfr. Hamilton [1852], 12-14.

⁶¹⁵ Cfr. Hamilton [1852], 13.

⁶¹⁶ Cfr. Hamilton [1852], 12-14 e n.

⁶¹⁷ Cfr. Mander [2020], 19-20.

⁶¹⁸ Hamilton [1852], 14.

⁶¹⁹ Cfr. Hamilton [1852], 14.

l'assoluto – quest'ultimo da intendersi non come sinonimo del primo ma come sua antitesi, come ciò che è finito non in quanto limitato (altrimenti sarebbe condizionato) ma in quanto perfetto e completo⁶²⁰. In base ai principi di non contraddizione e del terzo escluso, prosegue Hamilton, solo uno dei due incondizionati può esistere; quale dei due non è possibile saperlo, poiché per l'essere umano si tratterebbe di trascendere il condizionato, che è impossibile⁶²¹. A questo punto risulta evidente che Hamilton sviluppa tutti questi argomenti per dimostrare che l'incondizionato, non potendo essere oggetto del pensiero (se non negativamente), ma dovendo necessariamente esistere quale condizione del condizionato⁶²², può essere oggetto solo ed esclusivamente di una fede religiosa⁶²³:

We are thus taught the salutary lesson, that the capacity of thought is not to be constituted into the measure of existence; and are warned from recognizing the domain of our knowledge as necessarily co-extensive with the horizon of our faith. And by a wonderful revelation, we are thus, in the very consciousness of our inability to conceive aught above the relative and finite, inspired with a belief in the existence of something unconditioned beyond the sphere of all comprehensible reality⁶²⁴.

La posizione di Hamilton può dunque essere definita un “agnosticismo fideistico”, in cui l'impossibilità della conoscenza razionale dell'incondizionato (= agnosticismo) è funzionale alla fede nell'incondizionato (= fideismo). Tale fede ha comunque un fondamento razionale, nel senso che si fonda su una possibilità logica, poiché secondo il principio di non contraddizione uno dei due incondizionati (l'infinito e l'assoluto) deve *necessariamente* esistere. Hamilton non cade dunque nello scetticismo dogmatico, poiché il suo agnosticismo non nega l'esistenza dell'incondizionato ma soltanto la possibilità di

⁶²⁰ Cfr. Hamilton [1852], 13n.

⁶²¹ Cfr. Hamilton [1852], 14-15.

⁶²² Sui motivi che conducono Hamilton a ritenere che l'incondizionato esista, nonostante il fatto solo il condizionato è conoscibile, cfr. Mander [2020], 20-23.

⁶²³ L'argomentazione di Hamilton ricorda da vicino la filosofia del *Glaube* di Jacobi; Kuehn ([1990], 338 ss.) ha infatti sostenuto in modo persuasivo che la più importante fonte tedesca di Hamilton non fosse Kant ma appunto Jacobi, e che egli ha addirittura letto la problematica kantiana della prima *Critica* con “occhi jacobiani”. Ciò, comunque, non deve sorprendere troppo, dato che lo stesso Jacobi fu assai influenzato da Reid; cfr. Kuehn [1987], 143-145, 158-166, 228-233, *passim*. A sorprendere, piuttosto, è che questo importante contributo di Kuehn, ormai risalente a oltre trent'anni fa, sia stato ignorato da McDermid [2018] e da Mander (che pure lo cita: [2020], 11n4), i quali hanno preferito rifarsi alla *received view* secondo cui Hamilton avrebbe combinato in maniera inconsistente Reid e Kant. Al contrario, come Kuehn lascia intendere, introdurre Jacobi come mediatore fra Reid e Kant in Hamilton consente di depurare la filosofia hamiltoniana da molte di queste supposte inconsistenze.

⁶²⁴ Hamilton [1852], 15.

conoscerne l'essenza, di sapere cioè quale dei due incondizionati antitetici esista realmente: «On this opinion, therefore, reason is shown to be weak, but not deceitful»⁶²⁵.

Questo tipo di agnosticismo ebbe una certa fortuna in Gran Bretagna⁶²⁶, non solo fra i discepoli di Hamilton, come Henry Longueville Mansel (1820-1871) – che difese il maestro dagli attacchi di John Stuart Mill⁶²⁷ –, ma anche tra pensatori scienziati come Herbert Spencer (1820-1903) e il “mastino di Darwin”, Thomas Henry Huxley (1825-1895), considerato l'inventore del termine *agnosticism*⁶²⁸. La filosofia di Hamilton, incentrata sulla dottrina della relatività della conoscenza e sulla nozione di ‘incondizionato’ inteso come inconoscibile (*unknowable*), ha quindi dettato la linea di tutta la filosofia britannica dell'Ottocento, come emerge chiaramente dalla ricostruzione di Mander⁶²⁹. Ma prima di esaminare le due principali reazioni all'agnosticismo di matrice hamiltoniana, cioè quella empiristica e quella idealistica, è importante fare qualche considerazione sul suo metodo, perché esso presenta alcune rilevanti analogie con la dialettica di Bradley. Fare questo ci permetterà inoltre di individuare l'originalità di Hamilton, precisando in che rapporti si trova la sua filosofia rispetto alla filosofia del *common sense* e alla filosofia kantiana.

Già nella recensione-manifesto del 1829, Hamilton non si limita a formulare la sua posizione, ma si impegna anche a confutare le altre; la sua posizione viene perciò difesa proprio mostrando che quelle alternative sono inconsistenti, ossia autocontraddittorie. Dopo aver mostrato che la posizione kantiana rinuncia a eliminare il residuo razionalistico del *noumenon*, Hamilton procede ad analizzare le due posizioni rimaste (Schelling e

⁶²⁵ Hamilton [1852], 14.

⁶²⁶ Cfr. Camporesi [1985].

⁶²⁷ Cfr. Mansel [1866]. Egli ha sviluppato il nesso fra agnosticismo e teismo nella sua opera maggiore, Mansel [1858]; cfr. Metz [1935], 38-40; Mander [2020], 36-37.

⁶²⁸ Cfr. Huxley [1894], 239: «I had the good fortune to find a place among the members of that remarkable confraternity of antagonists, long since deceased, but of green and pious memory, the Metaphysical Society. Every variety of philosophical and theological opinion was represented there, and expressed itself with entire openness; most of my colleagues were -ists of one sort or another; and, however kind and friendly they might be, I, the man without a rag of a label to cover himself with, could not fail to have some of the uneasy feelings which must have beset the historical fox when, after leaving the trap in which his tail remained, he presented himself to his normally elongated companions. So I took thought, and invented what I conceived to be the appropriate title of ‘agnostic’. It came into my head as suggestively antithetic to the ‘gnostic’ of Church history, who professed to know so much about the very things of which I was ignorant; and I took the earliest opportunity of parading it at our Society, to show that I, too, had a tail, like the other foxes. To my great satisfaction, the term took; and when the *Spectator* had stood godfather to it, any suspicion in the minds of respectable people, that a knowledge of its parentage might have awakened was, of course, completely lulled».

⁶²⁹ Cfr. Mander [2020], 1.

Cousin), secondo le quali sarebbe possibile conoscere l'incondizionato. La posizione schellinghiana viene liquidata in fretta, adottando una prospettiva vagamente hegeliana⁶³⁰: Schelling è incapace di spiegare razionalmente la relazione fra l'Uno e i Molti, fra l'assoluto e le sue manifestazioni, e ricorre quindi all'intuizione intellettuale, che però è una vuota astrazione il cui risultato è un'assurda "ipostatizzazione del nulla"⁶³¹. La posizione di Cousin è più ambiziosa, perché egli, analogamente a Hegel (ma Hamilton sembra non notarlo⁶³²), pretende di conoscere l'incondizionato a partire dal – e attraverso il – condizionato quale sua manifestazione finita. Cousin insiste infatti sulla necessaria correlazione di incondizionato e condizionato, la quale fa sì che l'uno sia conoscibile attraverso l'altro (e viceversa), e che entrambi siano ugualmente reali⁶³³. Tuttavia, obietta Hamilton, la correlazione fra due nozioni, per quanto venga pensata come necessaria, può non implicare la "realtà" del loro contenuto: ad esempio, i contraddittori sono necessariamente correlati in quanto l'uno è negazione dell'altro e si determina logicamente rispetto all'altro, ma ciò non implica affatto che entrambi siano veri – anzi, per il principio del terzo escluso, solo uno dei due può esserlo, e ciò significa che solo il contenuto di uno dei due sarà reale⁶³⁴.

Thus every positive notion (the concept of a thing by what it is) suggests a negative notion (the concept of a thing by what it is not); and the highest positive notion, the notion of the conceivable, is not without its corresponding negative in the notion of the inconceivable. But though these mutually suggest each other, the positive alone is real; the negative is only an abstraction of the other, and in the highest generality, even an abstraction of thought itself⁶³⁵.

⁶³⁰ Cfr. Hamilton [1852], 20-21.

⁶³¹ Cfr. Hamilton [1852], 18-22.

⁶³² Secondo Hamilton ([1852], 23-24n), Hegel ha ragione nel criticare l'intuizionismo schellinghiano, ma la sua stessa filosofia si fonda su due errori. In primo luogo, egli confonde i contrari coi contraddittori, e per questo motivo egli crede di poter rifiutare i principi di non contraddizione e del terzo escluso. Si tratta evidentemente di una critica analoga a quella di Trendelenburg, aggiunta in nota nella ristampa in volume (1852) della recensione del 1829; è dunque possibile che Hamilton, nel frattempo, fosse venuto a conoscenza delle critiche di Trendelenburg a Hegel, risalenti ai primi anni '40. In secondo luogo, Hegel incorrerebbe in un circolo vizioso, poiché pone come principio della dimostrazione ciò che intende dimostrare, ossia l'assoluto. Qui Hamilton è più criptico, ma anche più superficiale: Hegel è consapevole del circolo, che è anzi necessario per non incorrere in un regresso all'infinito; ma non si tratta di un circolo vizioso, dato che la dimostrazione non è logica ma dialettica (1.2.1.2). A Hamilton sfugge dunque la natura propria della dialettica hegeliana; cfr. Stirling [1865a], 82.

⁶³³ Cfr. Hamilton [1852], 27.

⁶³⁴ Cfr. Hamilton [1852], 27-28.

⁶³⁵ Hamilton [1852], 27.

Questo passo ci permette di chiarire meglio la critica di Hamilton a Kant⁶³⁶. Come abbiamo visto, il filosofo di Königsberg, al contrario del filosofo scozzese, ritiene che l'incondizionato (= la cosa in sé) possa essere concepito (*noumenon*), benché soltanto negativamente, ossia come concetto-limite. Ora, se Hamilton non è d'accordo con tale dottrina, è perché secondo lui un concepire negativo non è affatto un concepire, bensì una vuota astrazione dal concepire che, dunque, si riduce al concepire positivamente «the concept of a thing by what it is» (invece che «the concept of a thing by what it is not»).

Dopo aver dimostrato che la correlazione fra condizionato e incondizionato, postulata da Cousin, non comporta affatto la necessaria esistenza di entrambi i termini, Hamilton procede ad analizzare il concetto stesso di incondizionato, per dimostrare che, in qualunque modo lo si intenda, esso risulta inconcepibile in quanto autocontraddittorio. Hamilton aveva in precedenza distinto due modi di intendere l'incondizionato: come infinito (= incondizionatamente illimitato) o come assoluto (= incondizionatamente limitato). Da ciò consegue che

those who, with M. Cousin, regard the notion of the unconditioned as a positive and real knowledge of existence in its all-comprehensive unity, and who consequently employ the terms *Absolute*, *Infinite*, *Unconditioned*, as only various expressions for the same identity, are imperatively bound to prove that their idea of *the One* corresponds – either with that *Unconditioned* we have distinguished as the *Absolute* – or with that *Unconditioned* we have distinguished as the *Infinite* – or that it includes both – or that it excludes both⁶³⁷.

Per converso, Hamilton deve quindi provare che l'incondizionato non può essere inteso in nessuna di queste quattro accezioni. Nella fattispecie, egli mostra che l'incondizionato, se inteso attraverso le forme finite del condizionato (tempo, spazio, causalità, inerenza ecc.), risulta propriamente inconcepibile. Infatti, alla mente umana non è possibile concepire (positivamente) un tempo e uno spazio *assoluti*, incondizionatamente limitati, né uno spazio e un tempo *infiniti*, incondizionatamente illimitati: da un lato, concepire il limitato significa concepire anche quel che risiede al di là del suo limite, e ciò significa che il limitato è sempre *relativo* a un altro limitato, quindi condizionato e mai assoluto; dall'altro lato, per concepire (positivamente) l'illimitato si dovrebbe realizzare in successione un numero infinito di pensieri, ma ciò è impossibile per una mente finita come quella

⁶³⁶ Cfr. Mansel [1866], 65-70.

⁶³⁷ Hamilton [1852], 28.

umana⁶³⁸. Una dialettica analoga viene applicata da Hamilton alla causalità e all'inerenza: una causazione assoluta, come la generazione *ex nihilo* o il completo annichilimento, è inconcepibile, così come sono inconcepibili tanto una sostanza assoluta, che esista cioè indipendentemente dai suoi attributi, quanto degli attributi assoluti, che esistano cioè indipendentemente da una sostanza⁶³⁹.

Quel che può essere conosciuto e concepito, per Hamilton, è tutto ciò che sta “in mezzo” agli estremi incondizionati, la realtà empirica come ciò che è condizionato, ovvero sia *relativo* (rispetto agli incondizionati) sia *relazionale* (in quanto correlazione strutturale di elementi). L'espressione *relativity of knowledge* indica proprio questa natura, relativa e relazionale, di tutti i possibili oggetti della conoscenza umana. Come abbiamo anticipato, Hamilton è un seguace del realismo epistemologico di Reid e della scuola del *common sense*; ma è importante sottolineare che la sua adesione ai dettami di questa scuola riguarda soprattutto la teoria della percezione, da lui chiamata «natural realism» o «natural dualism»⁶⁴⁰. Non sono pochi i filosofi e studiosi, a cominciare dai contemporanei di Hamilton, ad aver individuato una contraddizione fra il suo agnosticismo metafisico, di ascendenza genericamente kantiana, e il suo realismo percettivo, riconducibile a Reid⁶⁴¹: infatti, il primo ritiene che sia possibile conoscere soltanto fenomeni, apparenze, e il secondo ritiene invece che noi conosciamo le cose stesse. Tuttavia, costoro tendono a dimenticare che già la critica reidiana all'idealismo gnoseologico degli empiristi (la *way of ideas*) non conclude che noi percepiamo gli oggetti materiali per come sono in se stessi, ma, più modestamente, che tra noi e tali oggetti non si frappone alcun *medium* mentale – nessuna *idea* cartesiana, lockeana o berkeleyana, nessuna *impression* humiana, nessuna *Vorstellung* kantiana – e che pertanto la nostra percezione degli oggetti materiali è *immediata*. Da ciò, dunque, non consegue affatto che noi, attraverso la percezione sensoriale, conosciamo l'essenza degli oggetti, la loro natura incondizionata⁶⁴²; in questo senso, il realismo percettivo di Hamilton, in linea di principio, non è incompatibile col suo

⁶³⁸ Cfr. Hamilton [1852], 28-29.

⁶³⁹ Cfr. Hamilton [1852], 580, 585-586.

⁶⁴⁰ Cfr. Hamilton [1852], 61.

⁶⁴¹ Cfr. ad es. Seth [1885], 153 ss.

⁶⁴² Cfr. ad es. Hamilton [1859] II, 129: «perceiving the material reality [...] does not mean that we perceive the material reality absolutely and in itself, that is, out of relation to our organs and faculties; on the contrary, the total and real object of perception is the external object under relation to our sense and faculty of cognition. But though thus relative to us, the object is still no representation, – no modification of the ego. It is the non-ego, – the non-ego modified, and relative, it may be, but still the non-ego».

agnosticismo metafisico: percepire un oggetto materiale senza mediazioni mentali non implica necessariamente che possiamo conoscerne anche l'essenza⁶⁴³.

Piuttosto, il problema è un altro: cosa mai ci guadagna Hamilton nel sostenere che percepiamo immediatamente gli oggetti materiali, se poi tali oggetti – impiegando la terminologia kantiana – non sono cose in sé ma pur sempre fenomeni? In altre parole: cosa ci guadagna Hamilton nel confutare (mediante Reid) il soggettivismo o internalismo epistemologico degli empiristi, se poi egli sostiene comunque una forma di relativismo? La risposta è che il relativismo hamiltoniano, cioè la sua dottrina della *relativity of knowledge*, non implica necessariamente il relativismo soggettivistico degli empiristi, che Reid per primo ha voluto confutare. Per gli empiristi, infatti, noi non percepiamo gli oggetti materiali ma le loro rappresentazioni mentali, e ciò comporta che, in questo *framework* epistemologico, risulta impossibile confutare lo scetticismo radicale, solipsistico, che mette in dubbio l'esistenza di un mondo esterno alle menti e alle loro rappresentazioni. Il realismo percettivo di Reid consente invece di confutare tale scetticismo, e questo è il motivo per cui viene adottato da Hamilton⁶⁴⁴ (con qualche modifica non rilevante ai fini del nostro discorso). La *relativity* di cui parla Hamilton, allora, non deve essere intesa, in senso soggettivistico, come caratteristica di ciò che esiste soltanto in una mente; 'relatività', per il filosofo scozzese, significa piuttosto 'relazionalità', 'correlatività', ed è la caratteristica comune a tutto ciò che appartiene all'ambito del condizionato (soggetti e oggetti, mente e materia), in quanto ciò si presenta necessariamente come correlato, relativo a qualcos'altro e quindi non assoluto⁶⁴⁵.

Il fraintendimento di Mill su questo punto è palese. Egli ritiene giustamente che, secondo Hamilton, «Things in themselves are to us altogether unknowable», e che «all we can know of anything is its relation to us, composed of, and limited to, the Phænomena which it exhibits to our organs»⁶⁴⁶, ma sbaglia a inferire che, allora, «we know, by direct

⁶⁴³ Cfr. McDermid [2018], 125: «Hamilton[']s Janus-faced philosophy serves two masters. When writing about the extent to which our knowledge of objects is conditioned by subject-sided factors, Hamilton finds his inspiration chiefly in Kant; but he finds his inspiration chiefly in Reid when writing about sense-perception and its immediate objects».

⁶⁴⁴ Cfr. McDermid [2018], 125.

⁶⁴⁵ Cfr. ad es. Hamilton [1859] I, 137: «in saying that we know only the relative, I virtually assert that we know nothing absolute, – nothing existing absolutely; that is, in and for itself, and without relation to us and our faculties». Cfr. anche Spencer [1862], 63-66; Mander [2020], 15. Come osserva giustamente Lejeune ([2019], 81), la nozione hamiltoniana di *relativity* è simile a quella di 'correlazionismo', popolarizzata di recente da Meillassoux [2006].

⁶⁴⁶ Mill [1865], 13.

consciousness or perception, certain properties of Things as they exist in the Things themselves»⁶⁴⁷ – se per *things themselves* si intendono le cose indipendentemente dalla relazione coi soggetti percipienti, come Mill sembra appunto fare⁶⁴⁸. Infatti, per Hamilton quel che noi percepiamo sono sì certe proprietà delle cose, ma non per come esse esistono nelle cose in se stesse, cioè nelle cose *irrelate* ai soggetti percipienti, bensì per come esse esistono nelle cose *correlate* ai soggetti percipienti. Ciò che Mill sembra non capire – proprio ciò su cui, invece, Hamilton (come già Reid) insiste – è che la generica correlazione soggetto-oggetto nella percezione non deve necessariamente essere intesa come inerenza, secondo la quale ciò che viene propriamente percepito è una modificazione interna alla mente (= una sua rappresentazione), ma può anche essere intesa come una relazione esterna⁶⁴⁹.

Reid e Hamilton, dunque, non negano che nella percezione soggetto e oggetto siano correlati, né che sia impossibile percepire l'oggetto in sé, come stabilito dall'idealismo gnoseologico⁶⁵⁰; quel che essi negano è che tale correlazione sia una relazione interna al soggetto percipiente, ossia una relazione fra la mente e le sue rappresentazioni. Mill riporta un'illuminante nota di Hamilton, nella quale viene affermato quanto segue:

In saying that a thing is known in itself, I do not mean that this object is known in its absolute existence, that is, out of relation to us. This is impossible: for our knowledge is only of the relative. To know a thing in itself or immediately, is an expression I use merely in contrast to the knowledge of a thing in a representation, or mediately⁶⁵¹.

⁶⁴⁷ Mill [1865], 14.

⁶⁴⁸ Cfr. Mill [1865], 16.

⁶⁴⁹ Cfr. Mansel [1866], 74-75.

⁶⁵⁰ D'altronde, si tratta di un *truismo*: in un atto percettivo è ovviamente impossibile percepire l'oggetto dell'atto indipendentemente da come viene percepito; più in generale, in un atto cognitivo è ovviamente impossibile conoscere l'oggetto dell'atto indipendentemente da come viene conosciuto; cfr. Mill [1865], 11-12. Secondo Stove ([1991], 139 ss.), l'idealismo gnoseologico, dominante in tutta la filosofia moderna, si riduce a questo truismo, ma è evidente che non sempre è così. Per quanto riguarda la disputa anglosassone fra empirismo e realismo, ad esempio, il punto cruciale, come abbiamo visto, è infatti stabilire se la percezione soggettiva di un oggetto materiale sia immediata (realismo) oppure mediata da un oggetto mentale (empirismo). Stove ([1991], 154-155) critica Hamilton per aver sostenuto il truismo della *relativity of knowledge*, non accorgendosi né del fatto che Hamilton sia ben consapevole che questa sua dottrina è un truismo, né – soprattutto – del fatto che egli la sostiene proprio in quanto truismo, cioè proprio in quanto si tratta di una verità autoevidente, che come tale soddisfa tutti i requisiti per fungere da principio primo del *common sense*. Cfr. anche Mansel [1866], 63 ss.

⁶⁵¹ Hamilton [1846] II, 866n, citato in Mill [1865], 15.

Mill commenta giustamente: «in other words, he merely means that we perceive objects directly, and not through the *species sensibiles*»⁶⁵²; poco dopo egli si chiede «whether the knowledge so acquired is of the objects as they are in themselves, or only as they are relatively to us», e sostiene che per Hamilton tale conoscenza riguardi «somewhat in the Thing, ulterior to any effect to us»⁶⁵³. Anche questa osservazione è corretta; Mill sbaglia però a ritenere che l'oggettività della conoscenza concernente qualcosa di irriducibile a una modificazione interna al soggetto conoscente sia, allora, assolutamente oggettiva⁶⁵⁴, perché la correlazione soggetto-oggetto non si riduce, per Hamilton, alla sola relazione effetto-causa. È insomma possibile acquisire una conoscenza oggettiva di fatti esterni alla mente, ma tale oggettività è pur sempre *relativa* ovvero *condizionata* dai limiti delle facoltà cognitive del soggetto conoscente⁶⁵⁵, anche quando tale relatività non si traduce in un nesso causale.

La strategia argomentativa di Mill è evidente e, per noi, assai significativa: egli cerca infatti, in tutti i modi, di ridurre di volta in volta le tesi sostenute da Hamilton o all'idealismo empiristico⁶⁵⁶, da lui stesso sostenuto⁶⁵⁷, oppure a un realismo ingenuo e autocontraddittorio, secondo il quale sarebbe possibile conoscere l'oggetto della conoscenza indipendentemente da come esso si manifesta al soggetto conoscente. In questo modo, Mill intende dimostrare che le posizioni di Hamilton si contraddicono reciprocamente, e che pertanto la sua intera filosofia deve essere rifiutata come inconsistente⁶⁵⁸.

⁶⁵² Mill [1865], 15.

⁶⁵³ Mill [1865], 16.

⁶⁵⁴ Cfr. Mill [1865], 33.

⁶⁵⁵ Cfr. Waddington [1919], 90: «Hamilton's theory of knowledge in its final result inclines more to Kant than to Reid. With Kant's theory of the ideality of the external as well as internal sense, may be compared Hamilton's theory of perception as the apprehension of relations». Questa «oggettività relativa» è praticamente la stessa conseguita da Kant e criticata da Hegel come autocontraddittoria (1.2.1.1).

⁶⁵⁶ Nella sua ricostruzione della dottrina della relatività della conoscenza, Mill ([1865], 7-10) distingue un idealismo gnoseologico «scettico» (Berkeley, Hume, Ferrier ecc.), secondo cui l'esistenza delle cose in sé e della materia viene messa in dubbio o negata, e un idealismo gnoseologico «fenomenistico» (Kant e i postkantiani, Hartley, James Mill, Bain ecc.), secondo cui le cose in sé esistono come cause – peraltro inconoscibili – delle sensazioni, e la materia come apparenza empirica delle cose in sé. All'interno di quest'ultima corrente di pensiero, il «trascendentalismo» kantiano e postkantiano, secondo cui le relazioni fra sensazioni dipendono da «certain innate forms», si distingue dall'«associazionismo» degli empiristi britannici post-humani, secondo cui le relazioni fra sensazioni dipendono da «laws of association». Vi sono poi varie posizioni intermedie (Thomas Brown, Spencer, Comte).

⁶⁵⁷ Cfr. Mill [1865], 10-11.

⁶⁵⁸ Cfr. Mill [1865], 11-12; Graham [2014], 147-148.

In generale, la differenza fra Hamilton e Mill risiede nel modo di intendere la *relativity of knowledge*: se per Hamilton la relatività caratterizza la correlazione soggetto-oggetto, ossia una relazione di condizionamento reciproco, per Mill essa va invece intesa in senso relativistico, come il carattere di ciò che è soggettivo, mentale, privato⁶⁵⁹. Come abbiamo già mostrato nel caso degli empiristi dell'età dei lumi, anche in Mill, che si inserisce nella stessa tradizione di pensiero, liberale e utilitaristica, l'epistemologia soggettivistica e relativistica è funzionale a un progetto politico riformista e radicale, che in quanto tale non può non scontrarsi con l'agnosticismo fideistico di Hamilton e Mansel, che tende invece a preservare i valori della religione tradizionale⁶⁶⁰. È questa la ragione profonda che ha spinto Mill, all'età di quasi sessant'anni, a impegnarsi nella stesura dell'*Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, che rimane, nonostante i numerosi fraintendimenti e l'approccio ermeneuticamente poco caritatevole, una delle sue opere teoretiche maggiori (almeno per mole), seconda solo al *System of Logic*⁶⁶¹.

I fraintendimenti di Mill, tuttavia, non sono dovuti soltanto all'eccessivo schematismo della sua lettura, funzionale a mettere Hamilton con le spalle al muro (a tutti i costi)⁶⁶², né all'inevitabile oscurità del filosofo scozzese, poco avvezzo al rigore terminologico e argomentativo⁶⁶³. Il motivo per noi più interessante per il quale Hamilton è stato spesso frainteso – e ormai pressoché dimenticato – risiede nel fatto che egli abbia cercato di elaborare una filosofia in grado di opporsi a tutte le correnti di pensiero più influenti sui suoi contemporanei e, in seguito, sui filosofi del Novecento, cioè l'empirismo (e quindi l'utilitarismo) e l'idealismo tedesco (trascendentale e assoluto). Infatti, il realismo percettivo di Reid gli serve per confutare l'idealismo gnoseologico alla base delle filosofie di Kant, degli empiristi e dei loro numerosi seguaci, e la relatività della

⁶⁵⁹ Cfr. Mander [2020], 106.

⁶⁶⁰ Cfr. Mander [2020], 107. Sull'antagonismo Hamilton-Mill, cfr. anche Mansel [1866], 56-61.

⁶⁶¹ Cfr. Passmore [1957], 29 ss.

⁶⁶² Cfr. Mander [2020], 11-12.

⁶⁶³ Ciò è dovuto non solo alla personalità e alla formazione di Hamilton, il quale approccia la filosofia più da "erudito" che non da "scienziato" (egli ottiene la cattedra a Edimburgo all'età di quarantotto anni), ma anche alla particolare natura di tutti i suoi scritti filosofici. Questi, in sostanza, si riducono a: una recensione al *Cours de philosophie* di Cousin (1829); un'altra recensione, più lunga, a una traduzione francese delle opere di Reid (1830); alcune schematiche appendici a questi due scritti occasionali, pubblicate nel volume che li raccoglie (1852); note di commento e appendici all'edizione dei *Works* di Reid (1846). A questi scritti vanno aggiunti i testi per le lezioni universitarie di metafisica e logica, risalenti ai primi anni d'insegnamento ma pubblicati postumi (1858). Nessuno di questi scritti può evidentemente avere la struttura sistematica di un trattato filosofico; ad approssimarsi maggiormente a ciò sono le *Lectures*, che però, essendo concepite per l'esposizione orale, impiegano un lessico poco tecnico e abbondano in ripetizioni e divagazioni.

conoscenza gli serve per confutare le pretese speculativo-assolutistiche degli idealisti postkantiani; tutto ciò, però, non fa di lui un mero seguace della scuola del *common sense*, poiché egli, come abbiamo visto, è – al contrario di Reid e dei suoi allievi – un agnostico, in ciò più vicino a Kant⁶⁶⁴. Il suo stesso agnosticismo, di carattere religioso, è tuttavia diverso sia da quello kantiano⁶⁶⁵, sia da quello scienziato di Spencer e Huxley⁶⁶⁶, proprio perché non sfocia nello scetticismo ma anzi nella fede o credenza come necessità non solo morale ma anche epistemologica: «The cardinal point [...] of Sir W. Hamilton's philosophy [...] is the absolute necessity, under any system of philosophy whatever, of acknowledging the existence of a sphere of belief beyond the limits of the sphere of thought»⁶⁶⁷.

Al di là del problema della consistenza della filosofia di Hamilton, che non possiamo esaminare in questa sede⁶⁶⁸, quel che ci preme evidenziare è la sua consapevole e ricercata eccentricità rispetto all'empirismo britannico e all'idealismo tedesco (trascendentale e assoluto), analoga a quella di Jacobi in Germania⁶⁶⁹ e, come vedremo, di Bradley in Gran Bretagna. Il filosofo scozzese viene unanimemente ricordato per avere introdotto la filosofia tedesca, kantiana e postkantiana, nel dibattito filosofico britannico; tuttavia, bisogna aggiungere che egli è anche il primo a criticare Kant e Hegel (e Schelling), nel momento stesso in cui li introduce (1829). Data la considerevole influenza esercitata da Hamilton, direttamente o indirettamente, su tutta la filosofia britannica dell'Ottocento (almeno fino a Bradley), è ragionevole concludere che il suo approccio fortemente cauto,

⁶⁶⁴ Cfr. McDermid [2018], 114: «Less of a disciple and more of an innovator, the ambitious Hamilton attempted something difficult and hitherto untried – namely, to arrive at a synthesis of the insights of Reid and Kant, each of whom was a forceful critic of the modern empiricist picture of mind and knowledge».

⁶⁶⁵ Cfr. Madden [1985], 864; Kuehn [1990], 336-337; Mander [2020], 23-24.

⁶⁶⁶ Spencer ([1862], 70 ss.), ad esempio, pur condividendo nella sostanza l'agnosticismo di Hamilton e Mansel, citati per esteso in *First Principles*, propone qualche modifica sulla base di alcune critiche (poco convincenti). In generale, per Spencer l'agnosticismo è funzionale alla demarcazione fra scienza e religione (a vantaggio della prima), nonché alla definizione del dominio della ricerca scientifica. Sulla differenza fra l'agnosticismo di Hamilton e quello di Spencer, cfr. Mansel [1866], 39-40n.

⁶⁶⁷ Mansel [1866], 51.

⁶⁶⁸ Questioni filosofiche specifiche a parte, la filosofia di Hamilton, almeno in generale, è meno inconsistente di quanto Mill voglia far credere; cfr. Madden [1985], 866; Mander [2020], 34-35. Ad ogni modo, talvolta Mill coglie nel segno, ad esempio quando osserva che ciò che Hamilton chiama 'credenza' può benissimo essere considerato una forma di conoscenza, tale quindi da rendere inconsistente il professato agnosticismo hamiltoniano; cfr. Mill [1865], 60-65. Anche Spencer ([1862], 74-76) solleva dubbi analoghi. È questo, forse, il vero problema della filosofia di Hamilton, dovuto al fatto che egli non si limita ad aderire al *common sense* reidiano (altrimenti il problema non sarebbe tale – come infatti nota Mill), ma cerca appunto di combinarlo con un poco compatibile agnosticismo di ascendenza kantiana.

⁶⁶⁹ Cfr. Kuehn [1990], 338 ss.

quando non schiettamente critico, verso l'idealismo tedesco abbia contribuito (assieme ad altre influenze posteriori, anche tedesche – come Lotze) a plasmare la peculiare ricezione britannica della filosofia kantiana e hegeliana, nella fattispecie l'idea che in Kant si trovi il germe di Hegel, e l'idea che la ragione dialettica non costituisca una via d'accesso all'assoluto⁶⁷⁰.

Dal punto di vista teoretico, l'eredità di Hamilton, in accordo con le sue critiche all'idealismo tedesco, è triplice. (i) In primo luogo, riadattando la dialettica trascendentale kantiana, egli dimostra razionalmente l'inconcepibilità razionale dell'incondizionato (infinito e assoluto). (ii) In secondo luogo, riadattando il realismo percettivo di Reid, con la mediazione di Jacobi, egli mostra che il sapere razionale non esaurisce l'ambito della conoscenza, ma che vi è un terreno cognitivo immediato, quello del “credere” o del “sentire”, che precede e fonda il sapere razionale ma che non si riduce all'esperienza degli empiristi. (iii) In terzo luogo, combinando opportunamente Kant e Reid, egli intende l'ambito della conoscenza come ambito della correlazione, non riducibile né al polo soggettivo né al polo oggettivo. Queste tre eredità hamiltoniane, come vedremo, saranno integralmente accolte da Bradley.

1.3.1.3. *Verso l'idealismo: Ferrier*

Gli empiristi non sono gli unici ad aver reagito, con Mill, all'agnosticismo fideistico di Hamilton. Avendo egli attaccato, oltre all'empirismo, anche l'idealismo (trascendentale e assoluto), le critiche sono giunte anche da quest'altra parte, peraltro negli stessi anni. Stirling, già menzionato quale autore di quello che viene considerato il manifesto dell'idealismo britannico, *The Secret of Hegel* (1865), pubblica nello stesso anno quella che avrebbe dovuto costituire la prima delle quattro parti di un'opera, mai portata a termine, sulla filosofia del *common sense*, concepita come una metacritica della critica hamiltoniana a Hegel⁶⁷¹. L'interesse di questo scritto di Stirling – come del resto quello della sua opera maggiore – è tuttavia assai limitato, dato che le sue obiezioni a Hamilton coincidono in sostanza con quelle di Mill⁶⁷², benché il punto di vista dal quale vengono

⁶⁷⁰ Queste idee non vengono ovviamente sposate da tutti gli idealisti britannici, posto che esista qualcosa come un “idealismo” britannico, ma costituiscono a vario titolo dei *topoi* (anche da sfatare, secondo alcuni) della ricezione ottocentesca dell'idealismo tedesco in Gran Bretagna.

⁶⁷¹ Cfr. Stirling [1865b], v-VIII.

⁶⁷² Cfr. Graham [2014], 144. Stando a quanto dichiara Stirling ([1865b], v), questa sua opera è stata scritta nel 1862 (e successivamente rimaneggiata «always and only from the original materials»), quindi tre anni prima della pubblicazione di Mill [1865].

condotte, e quindi le conclusioni cui entrambi i filosofi pervengono, siano ovviamente molto diversi⁶⁷³. Ciò che Stirling obietta a Hamilton, infatti, è che egli, volendo a tutti i costi tenere assieme Reid e Kant, finisce col contraddirsi⁶⁷⁴; tuttavia, se per l'empirista "berkeleyano" Mill l'ambiguità di Hamilton tende a risolversi in un realismo ingenuo e quindi autocontraddittorio, per l'idealista "hegeliano" Stirling, al contrario, la *relativity of knowledge* scade in un fenomenismo o rappresentazionalismo analogo a quello degli empiristi prekantiani⁶⁷⁵.

La più interessante critica a Hamilton condotta da una prospettiva genericamente idealistica o, meglio, proto-idealistica, è piuttosto quella dello scozzese James Frederik Ferrier (1808-1864), che di Hamilton fu amico e che, proprio come l'amico, da questi incoraggiato, trascorse alcuni soggiorni in Germania, dove entrò in contatto col dibattito filosofico tedesco, per poi finire a insegnare filosofia morale all'università di St. Andrews dal 1845 alla morte⁶⁷⁶. Ferrier viene considerato da non pochi studiosi come il primo idealista britannico⁶⁷⁷, non solo per ragioni strettamente teoretiche, ma anche per aver discusso pubblicamente, e con maggiore cognizione di causa rispetto a Hamilton e a intellettuali come Coleridge e Carlyle, le filosofie di Kant e di Hegel⁶⁷⁸. Del kantismo egli conserva soprattutto la nozione di sintesi a priori come struttura fondamentale della conoscenza, e dello hegelismo la nozione, alquanto generica, di 'assoluto', nonché il caratteristico movimento di pensiero che confuta una certa posizione esplicitandone i presupposti impliciti. Quest'ultimo aspetto è forse quello che qualifica in modo peculiare la filosofia hegeliana rispetto alle altre, ed è anche l'elemento strategico che consente a

⁶⁷³ Cfr. Mansel [1866], 85n.

⁶⁷⁴ Cfr. Stirling [1865b], 1-43.

⁶⁷⁵ Cfr. Stirling [1865b], 41: «Hamilton, if wholly a phenomenalist to us, remains a phenomenalist to himself, that calls himself a presentationist».

⁶⁷⁶ Cfr. Mander [2020], 209-210.

⁶⁷⁷ Cfr. Mackintosh [1903], 88-89; Seth [1912], 332-339; Waddington [1919], 91-99; Sorley [1920], 284-286; Muirhead [1931], 162; Watts Cunningham [1933], 17-36; Metz [1935], 246-248; Pucelle [1955], 53-74; Passmore [1957], 52-53; Copleston [1967], 157-161; Camporesi [1980], 19-37; Mander [2011], 27-28; Keefe [2014].

⁶⁷⁸ La sua breve biografia intellettuale di Hegel (Ferrier [1866b], 558-568), risalente al 1857, rimane un esempio pionieristico di interpretazione simpatetica della filosofia hegeliana in Gran Bretagna: «his exposition of the dialectical movement by which the categories of reason evolve themselves, from lowest to highest, through a self-conversion into their opposites, is a work replete at once with the profoundest truth, and the most marvellous speculative sagacity. Retrospectively it affords a solution of the antinomies by which Kant succeeded in bewildering the reason of his contemporaries, and it extinguishes, by anticipation, the resurrection of these same sceptical perplexities which certain philosophers in this country have of late endeavoured to bring about». Cfr. Watts Cunningham [1933], 38n2; *contra*, cfr. Muirhead [1931], 62-64.

Ferrier di opporsi con successo sia alle “filosofie della riflessione” (empirismo e idealismo trascendentale), sia alle “filosofie dell’immediato” (Reid e Hamilton), come d’altronde aveva già fatto Hegel nei preliminari alla Logica dell’*Enciclopedia* (1.2.1.1)⁶⁷⁹. Come Hamilton (e Hegel), inoltre, anche Ferrier possiede un’ottima conoscenza della filosofia antica⁶⁸⁰; ma se Hamilton, seguendo Reid e la sua scuola, si rifà più che altro ad Aristotele, anche in virtù del suo interesse specialistico per la logica formale⁶⁸¹, Ferrier, al contrario, mostra una maggiore affinità filosofica con Platone⁶⁸², come i primi idealisti britannici (1.3.2.1).

Il capolavoro filosofico di Ferrier sono gli *Institutes of Metaphysic* (1854)⁶⁸³. Lo stile e la forma di quest’opera ricordano l’*Etica* spinoziana⁶⁸⁴: si tratta infatti di un sistema di proposizioni, deduttivamente concatenate e derivate da un principio primo, ritenuto autoevidente. In generale, Ferrier si propone di costruire un sistema di verità necessarie tipicamente razionalistico, fondato sul principio di non contraddizione⁶⁸⁵:

The following single canon is quite sufficient for all the purposes of a reasoned philosophy. *The canon of all philosophy*: “*Affirm* nothing but what is enforced by reason as a necessary truth – that is, as a truth the supposed reversal of which would involve a contradiction; and *deny* nothing, unless its affirmation involves a contradiction – that is, contradicts some necessary truth or law of reason”⁶⁸⁶.

Una simile dichiarazione può a prima vista risultare banale, ma per Ferrier essa è in un certo senso rivoluzionaria, poiché egli ritiene che tanto la filosofia del *common sense*, quanto l’idealismo tedesco, a causa della loro oscurità (logica non meno che stilistica)⁶⁸⁷, non sono in grado di rispettare questo canone razionalistico del pensiero⁶⁸⁸. Ferrier introduce così nella filosofia britannica dell’Ottocento l’esigenza di mettere alla prova ogni

⁶⁷⁹ Cfr. Waddington [1919], 98-99.

⁶⁸⁰ Cfr. Ferrier [1866a].

⁶⁸¹ Cfr. Graham [2014], 136-137.

⁶⁸² Platone viene continuamente citato e discusso nell’opera maggiore del filosofo scozzese, Ferrier [1854]. Cfr. anche le lezioni su Platone in Ferrier [1866a], 304-365. Sul rapporto Ferrier-Platone, cfr. Davie [2003].

⁶⁸³ *Contra*, cfr. Davie [2003]. Per una valutazione complessiva dell’opera, cfr. Keefe [2014], 154-155.

⁶⁸⁴ Cfr. Ferrier [1856], 14.

⁶⁸⁵ Sulla particolare teoria della contraddizione di Ferrier, cfr. Mander [2020], 220-224.

⁶⁸⁶ Ferrier [1854], 29. Cfr. anche *ivi*, 20-22.

⁶⁸⁷ Per Ferrier ([1854], 95-96), ad esempio, gli idealisti tedeschi, benché «[a]dmirable in the substance and spirit and direction of their speculation, [...] are painfully deficient in the accomplishment of intelligible speech».

⁶⁸⁸ Cfr. Camporesi [1980], 25-26; Keefe [2014], 158-159.

tesi filosofica con argomenti rigorosamente a priori, senza più appellarsi né alla presunta evidenza dei sensi o del *common sense* (a seconda delle scuole), né a costruzioni speculative dal debole impianto logico⁶⁸⁹. Egli è quindi, tra gli immediati predecessori di Bradley, il primo e l'unico (assieme a John Grote⁶⁹⁰) a concepire la filosofia come disciplina il cui metodo è l'argomentazione rigorosa, guidata dal solo criterio logico della non contraddizione – una concezione che, come vedremo, verrà integralmente ripresa da Bradley, che attingerà anche al formalismo di Herbart e di Lotze⁶⁹¹.

Il sistema di Ferrier si divide in tre parti: «the Epistemology⁶⁹², or theory of knowing»⁶⁹³, «the Agnoiology, or theory of ignorance»⁶⁹⁴, e «the Ontology, or theory of being»⁶⁹⁵. Per Ferrier l'ontologia dipende dall'epistemologia: il suo è in ultima analisi un idealismo ontologico che riconosce la natura spirituale o coscienziale del reale, e che si fonda metodologicamente su una teoria della conoscenza molto elaborata (circa due terzi dell'intera opera)⁶⁹⁶, che si richiama soprattutto – ma non esclusivamente – all'idealismo di Berkeley⁶⁹⁷. La parte più originale del sistema di Ferrier, per sua stessa ammissione⁶⁹⁸, è la seconda, che gli consente di collegare l'epistemologia all'ontologia e di completare quindi il suo idealismo.

⁶⁸⁹ Cfr. Passmore [1957], 52.

⁶⁹⁰ Fratello dello storico e filosofo George, John Grote (1813-1866) è stato un pensatore originale ma isolato, professore di filosofia morale a Cambridge (1855-1866) quando i centri filosofici britannici erano Oxford e le università scozzesi. Secondo Passmore ([1957], 54n), «Grote's philosophy is in manner an early, perhaps the first, example of that Cambridge spirit [...] which was to reach its culmination in the work of G. E. Moore. His conversational, informal, italicized style, his acute, particularized, but not scholarly criticisms, his preference for the "language of ordinary men" as distinct from "the language of philosophers", are all prophetic of Moore. And certain special points of his doctrine – for example, his distinction between "knowledge by acquaintance" and "knowledge about" – were to be prominent in later Cambridge thinking. Grote is in many ways an impressive philosopher, but his impressiveness is of the sort at which summary can do no more than hint». Grote non ha avuto alcuna influenza riconoscibile sulla prima generazione di idealisti britannici (quella che qui ci interessa), anche perché nell'unica opera da lui pubblicata, l'*Examinatio Philosophica* (1865), si limita a criticare altre posizioni, lasciando la propria sempre sullo sfondo. Per una ricostruzione della sua filosofia, cfr. Watts Cunningham [1933], 63-77; Pucelle [1955], 74-86; Mander [2020], 229-242. Su Grote come filosofo proto-idealista, cfr. Seth [1912], 339-341; Sorley [1920], 264-265; Metz [1935], 245-246; Passmore [1957], 53-54; Copleston [1967], 161-163; Camporesi [1980], 35-37; Mander [2011], 28-30.

⁶⁹¹ Il formalismo di Ferrier è tanto esasperato da far dichiarare a Sorley ([1920], 285-286): «Perhaps the formalism of his method counteracted the lucidity of his thought».

⁶⁹² Ferrier viene considerato l'inventore del termine *epistemology*.

⁶⁹³ Cfr. Ferrier [1854], 77-402.

⁶⁹⁴ Cfr. Ferrier [1854], 403-449.

⁶⁹⁵ Cfr. Ferrier [1854], 451-543.

⁶⁹⁶ Cfr. Pucelle [1955], 54.

⁶⁹⁷ Sull'interpretazione ferrieriana di Berkeley, cfr. Ferrier [1866b], 291-347.

⁶⁹⁸ Cfr. Ferrier [1854], 50-51, 406, 548.

Il problema di Ferrier, che poi è lo stesso da cui parte Hamilton, è se l'estensione del conoscibile, di tutto ciò che è possibile conoscere, coincida o meno con quella di tutto ciò che esiste, dell'esistente. Secondo gli agnostici, l'esistente eccede il conoscibile, quindi esiste qualcosa di inconoscibile: l'intelletto incorre infatti in contraddizioni relative all'essenza dell'incondizionato, sapendo al tempo stesso che un siffatto incondizionato, benché inconoscibile, esiste necessariamente. È per questo motivo che, riconosciuta la limitatezza dell'intelletto umano, e volendo supplirvi, non resta che affidarsi alla fede o credenza (in senso epistemico ancor prima che religioso). Rispetto a questo problema specifico, Ferrier è un idealista nella misura in cui, come altri "idealisti" (pure molto diversi fra loro, ad esempio Berkeley e Hegel), ritiene che nulla sia, in linea di principio, inconoscibile, e che pertanto i due ambiti del conoscibile e dell'esistente siano coestensivi.

È proprio per dimostrare questa tesi idealistica che Ferrier sviluppa ingegnosamente la propria "teoria dell'ignoranza". Egli intende infatti provare che ciò che è possibile conoscere e ciò che è possibile ignorare sono necessariamente lo stesso oggetto; in questo modo, assumendo che l'esistente sia o conoscibile o ignorabile (*tertium non datur*), cioè che le estensioni logiche del conoscibile e dell'ignorabile, prese assieme, coincidano con l'estensione logica dell'esistente, si proverebbe anche che non esiste nulla di inconoscibile, e che quindi l'esistente e il conoscibile sono appunto coestensivi (il conoscibile e l'ignorabile essendo lo stesso)⁶⁹⁹: «Se i risultati dell'epistemologia e dell'agnoologia coincidono, non importa se l'essere assoluto è ciò che conosciamo o ignoriamo, perché possiamo comunque stabilire il suo carattere»⁷⁰⁰. Fissata questa corrispondenza fra oggetto della conoscenza, oggetto dell'ignoranza e oggetto esistente, sarebbe infatti possibile trarre conclusioni ontologico-metafisiche sulla natura dell'esistente, poiché nel determinare la struttura dell'oggetto della conoscenza (= epistemologia) si determina di fatto anche la struttura dell'esistente (= ontologia), se è vero che il conoscibile e l'esistente sono il medesimo oggetto. La teoria dell'ignoranza è perciò l'anello di congiunzione fra epistemologia e ontologia⁷⁰¹.

Per provare che il conoscibile e l'ignorabile sono lo stesso, Ferrier argomenta, nella seconda parte del sistema, che «[w]e can be ignorant only of what can possibly be known; in other words, there can be an ignorance only of that of which there can be a

⁶⁹⁹ Cfr. Ferrier [1854], 51.

⁷⁰⁰ Camporesi [1980], 26.

⁷⁰¹ Cfr. McDermid [2018], 187.

knowledge»⁷⁰². Il principio generale che viene esibito in questa proposizione, chiamata significativamente «The Law of All Ignorance», è dopotutto il classico principio anti-scettico, enunciato e utilizzato già da Aristotele (1.1.4): lo scetticismo radicale si auto-confuta, poiché l'atto stesso di dubitare (σκέψις) presuppone verità indubitabili. D'altronde, questo principio generale viene impiegato anche da Reid contro Hume, quindi dallo stesso Hamilton, ed è proprio nella tradizione scozzese, alla quale non ha mai negato di appartenere⁷⁰³, che Ferrier trova tale importante risorsa argomentativa. Egli non si limita però a sostenere, come forse farebbe Socrate e come sicuramente fa Hegel (1.2.1.2), che individuare la propria ignoranza è possibile solo presupponendo di sapere qualcosa (ad esempio, che cosa sia l'ignoranza). In Ferrier tutto ciò è senz'altro presente, ma la peculiarità del suo argomento, ciò che gli consente di avanzare una pretesa di validità universale e necessaria, è l'introduzione della modalità logica della possibilità, che appunto estende il dominio dell'argomento, dato che il possibile include tutto – eccetto il contraddittorio⁷⁰⁴, che però non può esistere⁷⁰⁵. Se l'argomento valesse esclusivamente per ciò che viene di fatto conosciuto o ignorato, la sua validità sarebbe particolare e contingente, ristretta cioè a stati di cose che potrebbero anche non accadere; e in tal caso non potrebbe avere alcun valore ontologico-metafisico, se è vero che l'ontologia ambisce a descrivere la struttura essenziale, cioè universale e necessaria, della realtà.

La legge dell'ignoranza, per poter essere considerata valida, richiede evidentemente la previa accettazione di una certa definizione di ignoranza⁷⁰⁶, che può anche essere rifiutata; d'altronde, questo è il difetto delle filosofie razionalistiche (assiomatico-deduttive), come Hegel ha rilevato (1.2.1.1). Ad ogni modo, tale legge esprime l'idea fondamentale delle filosofie autoriflessive, cioè l'idea che la possibilità di conoscere verità

⁷⁰² Ferrier [1854], 412.

⁷⁰³ Accusato di aver tradito la tradizione filosofica nazionale per quella tedesca, e per questo motivo non promosso professore a Edimburgo dopo la morte di Hamilton, Ferrier scrive un curioso *pamphlet* per difendersi da tali accuse, mostrando ai suoi detrattori quanto “scozzese” e poco “tedesca” fosse la sua filosofia; cfr. Ferrier [1856]; McDermid [2018], 203-209. Nel suo importante saggio su Berkeley, ad esempio, Ferrier ([1866b], 301) chiarisce che per lui il filosofo irlandese è «the champion of common sense», poiché l'idealismo berkeleyano, rifiutando il dualismo fra mentale e materiale (al contrario di Reid e Hamilton), costituisce la migliore difesa del *common sense* contro lo scetticismo – come peraltro riteneva lo stesso Berkeley ([1949], *passim*). In questo modo, in Ferrier l'idealismo gnoseologico si allea con la tradizione scozzese, rafforzandola.

⁷⁰⁴ Cfr. Ferrier [1854], 461 ss.

⁷⁰⁵ Cfr. Ferrier [1854], 464 ss.

⁷⁰⁶ Ferrier ([1854], 405) definisce l'ignoranza come «an intellectual defect, imperfection, privation, or shortcoming». Cfr. McDermid [2018], 186-187.

oggettive sia un presupposto necessario della stessa riflessione filosofico-scientifica in quanto argomentazione razionale⁷⁰⁷.

La conclusione della prima parte del sistema di Ferrier, l'Epistemologia, è che la struttura di tutto ciò che è possibile conoscere è la correlazione soggetto-oggetto, fra "io" e "non-io"; ciò significa che in ogni atto conoscitivo si trovano tanto l'io quanto il non-io⁷⁰⁸. Attraverso la seconda parte del sistema, l'Epistemologia viene infine connessa alla terza parte, l'Ontologia: se (i) l'esistente è o un oggetto che è possibile conoscere, oppure un oggetto che è possibile ignorare, e se (ii) l'ignorabile è tale se e solo se è anche conoscibile, allora (iii) ogni esistente è un oggetto conoscibile, e quindi (iv) la sua struttura è la correlazione soggetto-oggetto: «Absolute Existence is the synthesis of the subject and object [...] the concretion of the ego and non-ego; in other words, the only true, and real, and independent Existences are minds-together-with-that-which-they-apprehend»⁷⁰⁹. L'esito del sistema, come abbiamo anticipato, è dunque idealistico, poiché viene dimostrata l'identità fra essere ed esser conoscibile⁷¹⁰ – che riprende in maniera esplicita l'*esse est percipi* di Berkeley⁷¹¹, ma che per Ferrier è semplicemente la verità della filosofia, già compresa (ma non ancora dimostrata) da Platone⁷¹². A tale conclusione, però, Ferrier ne aggiunge un'altra, che costituisce dunque la conclusione dell'intero sistema⁷¹³; e anche in questo caso, il suo modello è Berkeley⁷¹⁴. Ferrier osserva infatti che le correlazioni particolari soggetto-oggetto sono ancora contingenti, poiché i singoli soggetti sono esseri finiti dai quali non può dipendere l'esistenza infinita dell'universo⁷¹⁵. Non resta allora che

⁷⁰⁷ Il filosofo statunitense Josiah Royce ha fondato il proprio idealismo oggettivo su una teoria dell'errore molto simile a quella di Ferrier; cfr. Armour [1991], 10. Questa teoria viene esposta e difesa già nella sua prima opera, Royce [1885], 384-435, dove Ferrier non viene mai menzionato. Sappiamo, tuttavia, che Royce lo conosceva: in un passo della copia manoscritta di Royce [1897], nel quale l'autore espone la propria teoria dell'errore, vi è un riferimento esplicito a Ferrier, successivamente cancellato e quindi non apparso nel testo pubblicato: «The ingenious device by which Ferrier, in his charming *Institutes of Metaphysic* makes a positive use of the theory of the nature of ignorance to demonstrate something with regard to the constitution of Reality, is a device that influenced what little of that wisdom it is even given us to attain»; cfr. Oppenheimer – Aberg – Kaag [2010], 3. Sulla rilevanza speculativa di questi argomenti di Ferrier e Royce (e di altri, fra cui Berkeley e Green), cfr. Mander [2013]. Un altro argomento che presenta qualche lontana somiglianza strutturale con quello di Ferrier viene brevemente delineato da Hösle [2015], 40 ss.

⁷⁰⁸ Cfr. Ferrier [1854], 399 ss.

⁷⁰⁹ Ferrier [1854], 511.

⁷¹⁰ Cfr. McDermid [2018], 187.

⁷¹¹ Berkeley [1949], 42.

⁷¹² Cfr. Ferrier [1854], 167 ss.

⁷¹³ Cfr. Ferrier [1854], 522-526.

⁷¹⁴ Cfr. McDermid [2018], 168.

⁷¹⁵ Cfr. Berkeley [1949], 212 ss.

far dipendere tutti gli enti contingenti, «for example, human beings *together with* what they apprehend»⁷¹⁶, da un unico ente necessario, «a supreme, and infinite, and eternal Mind in synthesis with all things»⁷¹⁷. Il sistema di Ferrier è dunque, in ultima analisi, un'ingegnosa dimostrazione dell'esistenza di dio.

In base a quanto abbiamo mostrato, possiamo concludere che Hamilton e Ferrier siano senza dubbio le figure più importanti tra i predecessori dell'idealismo britannico, poiché le loro filosofie contengono *in nuce* molte delle caratteristiche peculiari di questa corrente di pensiero. Ciò che accomuna i due filosofi scozzesi è innanzitutto la reazione all'empirismo, visto come un attacco a una visione spirituale e morale del mondo. Entrambi, inoltre, combinano in maniera originale, anche più di quanto non sembri a prima vista, la loro tradizione, quella scozzese risalente a Reid, con l'idealismo tedesco, del quale possiedono una conoscenza specialistica di prima mano. Da Reid, in particolare, essi recuperano la concezione classica di filosofia come ricerca epistemologica e ontologica dei *first principles*, nella convinzione che (i) la conoscenza non possa ridursi a mera passività o ricettività, (ii) l'oggettività della conoscenza non possa ridursi a mera abitudine, (iii) la natura non sia mero meccanismo privo di vita. Il contributo filosofico più importante di Hamilton, per quanto concerne la nostra indagine, è la "legge del condizionato", secondo la quale è impossibile conoscere – o anche solo concepire – ciò che trascende la forma della correlazione soggetto-oggetto. La conclusione agnostica di Hamilton, funzionale a dimostrare la necessità della fede (epistemica e religiosa), viene rifiutata da Ferrier, il cui sistema costituisce pertanto «the first original, post-Hegelian system of idealism that can be found in British thought»⁷¹⁸.

La differenza principale fra Hamilton e Ferrier riguarda la concezione della contraddizione. Per il primo, la contraddizione cui incorre l'intelletto umano nel tentativo di concepire l'incondizionato è, analogamente alle antinomie kantiane, il segno inequivocabile di aver raggiunto i propri limiti cognitivi. Tuttavia, dall'intrinseca contraddittorietà dell'incondizionato non segue affatto che esso *non esista*; al contrario, l'incondizionato esiste *necessariamente* proprio perché si articola in una contraddizione fra due nozioni (l'infinito e l'assoluto). Infatti, il principio di non contraddizione, la cui validità non viene messa in dubbio da Hamilton, afferma che uno dei due contraddittori

⁷¹⁶ Ferrier [1854], 523.

⁷¹⁷ Ferrier [1854], 523.

⁷¹⁸ Keefe [2016], 29.

deve essere vero – e ciò implica che l'incondizionato corrispondente deve *esistere*, sebbene non si possa sapere di *quale* dei due si tratti. Per Ferrier, invece, la contraddizione è il segno del falso, del nulla, di ciò che *non può* esistere e che, quindi, non può nemmeno venir pensato. L'errore di Hamilton, secondo lui, è di aver confuso ciò che *possiamo non conoscere*, l'ignorabile, con ciò che *non possiamo conoscere*, il contraddittorio. Se tutto ciò che è contraddittorio non esiste, allora tutto ciò che esiste non è contraddittorio; e se tutto ciò che non è contraddittorio è o conoscibile o ignorabile, e tutto ciò che è ignorabile è anche conoscibile, allora tutto ciò che esiste è conoscibile, e viceversa. Così Ferrier confuta l'agnosticismo di Hamilton da una prospettiva idealistica, intesa soprattutto in senso berkeleyano; non si può tuttavia non notare che la teoria dell'ignoranza impiega argomenti riflessivi analoghi a certi argomenti hegeliani, e che l'esito complessivo del sistema di Ferrier non è del tutto assimilabile all'idealismo soggettivo di Berkeley. Lo stesso Ferrier, d'altronde, insiste sul fatto che dio, in quanto soggetto universale, non è separabile dall'universo: il suo sistema, piuttosto che essere un mero idealismo (soggettivo), è allora un «real-idealism»⁷¹⁹, ossia un idealismo oggettivo nella tradizione di Platone e Aristotele, Schelling e Hegel⁷²⁰.

In effetti, nell'idealismo di Ferrier sono presenti molte delle tesi che definiranno l'idealismo britannico a venire, come (i) l'inesistenza dell'inconoscibile, (ii) l'identità strutturale di soggetto e oggetto, (iii) la natura relazionale e quindi spirituale della realtà⁷²¹. Fin dalla sua prima opera⁷²², Ferrier insiste inoltre sull'impossibilità di ridurre la coscienza a oggetto di studio della «psychology, or the science of man»⁷²³: proprio in tale irriducibilità dell'io, nella sua natura spirituale e autocosciente, risiederebbe la libertà umana – un'idea di chiara ascendenza fichtiana, che Green farà diventare il perno speculativo della propria filosofia (1.3.2.3).

Tutte queste tesi vengono significativamente rigettate da Bradley, che spesso segue Hamilton; ma, come abbiamo anticipato, in Ferrier l'idealismo viene supportato da un metodo razionalistico e, a tratti, dialettico, che Bradley approva e adotta. In un certo senso, dunque, la filosofia di Ferrier costituisce una sorta di archetipo dell'idealismo britannico,

⁷¹⁹ Ferrier [1854], 508.

⁷²⁰ Cfr. Pucelle [1955], 74.

⁷²¹ Secondo Pucelle ([1955], 74), Ferrier è l'anello di «congiunzione fra Coleridge e gli idealisti kantiani o hegeliani della generazione successiva: Green e E. Caird [jonction entre Coleridge et les idéalistes kantians ou hégéliens de la génération suivante : Green et E. Caird]».

⁷²² Cfr. Ferrier [1866b], 1-257.

⁷²³ Ferrier [1866b], 47.

un patrimonio di nozioni e argomenti che verrà continuamente e variamente saccheggiato dai successori, sebbene nessuno di loro voglia o riesca a replicare la sistematica coerenza dell'idealismo ferrieriano⁷²⁴.

1.3.2. LA REAZIONE IDEALISTICA

Nel corso della presente indagine è emerso più volte che la nascita dell'idealismo britannico viene convenzionalmente fatta risalire al 1865, anno della pubblicazione di *The Secret of Hegel* di James Hutchison Stirling⁷²⁵. Fissare l'atto di nascita a questa data, tuttavia, nasconde un pregiudizio duro a morire, ossia che l'idealismo britannico si configuri essenzialmente come una sorta di neohegelismo. Ciò giustificherebbe senz'altro il farne coincidere la nascita con la pubblicazione dell'opera su Hegel più completa e simpatetica apparsa in Gran Bretagna prima della traduzione commentata della Logica dell'*Enciclopedia*, realizzata da William Wallace nel 1874. Se però l'idealismo britannico è qualcosa di più che una semplice ripresa della filosofia hegeliana, come ormai sembra assodato dalla comunità scientifica, non si vede perché si debba al tempo stesso continuare a dare tanta importanza al libro di Stirling, un filosofo dilettante che non riuscirà mai a ottenere una cattedra universitaria⁷²⁶.

L'idealismo britannico, piuttosto, nasce all'interno delle università, in quelle scozzesi e in quella oxoniense, dopo una gestazione lunga e complessa, sottoposta a numerose interferenze esterne, quantomai arricchenti. E il motivo per il quale nasce, la sua *ratio essendi*, è il soddisfacimento di un bisogno profondo, quello di rigettare su basi filosofiche

⁷²⁴ Non siamo a conoscenza di critiche a Ferrier provenienti dagli idealisti britannici. Fra i suoi contemporanei, è assai significativo il parere di uno dei suoi avversari, cioè Mill, che in una lettera, riferendosi agli *Institutes of Metaphysic*, scrive: «his fabric of speculation is so effectively constructed, and imposing, that it almost ranks as a work of art. It is the romance of logic» (citato in Keefe [2014], 155). Alcune critiche simpatetiche provengono dallo hegeliano Augusto Vera ([1856], 43-58) e da John Grote ([1965], 53-82).

⁷²⁵ Cfr. ad es. Mackintosh [1903], 91 ss.; Sorley [1920], 286-287; Haldane [1927], 3 ss.; Muirhead [1931], 164-171; Bradley [1979], 17 ss. Cfr. anche Stormer [1979].

⁷²⁶ Cfr. Rosaye [2018], § 8: «For quite some time, a myth was entertained that Stirling's book, *The Secret of Hegel*, provided in 1865 the answer to the 'Victorian crisis of faith', making Hegel the champion of Christianity, and setting up the neo-Hegelian school which responded to the metaphysical issue in sketching the much-needed doctrine of the Absolute. But there are good reasons to believe this was indeed a myth. Conveniently, it provides a date for the beginning of the British Idealist movement, but it is misleading as it conveys a simplistic picture of the Idealist achievement in the 19th century. In addition, despite the enormous success of his book, Stirling was not taken seriously in British universities, which he never joined as a fellow». Cfr. anche Robbins [1982], 38-41.

la *Weltanschauung* degli empiristi-utilitaristi, pressoché dominante in Gran Bretagna fino agli anni '70 dell'Ottocento, vista come una concezione anti-morale dell'essere umano e della vita associata. Il volume di Stirling, in questo contesto, funge indubbiamente da catalizzatore di tutte queste esigenze: Hegel viene infatti da lui interpretato come difensore dei valori tradizionali (cristiani) contro il radicalismo politico degli utilitaristi, e come costruttore di una visione religiosa del mondo, su basi metafisiche, da opporre al materialismo agnostico o ateistico di Mill, Spencer e Darwin. Tutto ciò ha avuto il merito innegabile di suscitare, per la prima volta, un vivo interesse collettivo per la filosofia hegeliana in Gran Bretagna⁷²⁷, come testimoniano i numerosi giudizi positivi da parte di Caird e Green, e persino di allievi diretti di Hegel come K. Rosenkranz e J. E. Erdmann⁷²⁸. Quel che Stirling non è in grado di fornire nella propria opera, però, è un quadro teorico *tecnico* nel quale inserire Hegel e gli altri idealisti tedeschi, senza il quale una ricezione propriamente filosofica di questi pensatori, così lontani dai dibattiti britannici, rimane impossibile⁷²⁹. D'altronde, mezzo secolo prima Coleridge, Carlyle e altri avevano iniziato a popolarizzare in Gran Bretagna alcune idee filosofiche tedesche, senza riuscire a farle accogliere favorevolmente nelle università, proprio per la mancanza dell'opportuno *framework* teorico che potesse renderle appetibili per i filosofi di professione, impegnati in discussioni molto tecniche sulla natura della realtà e della conoscenza scientifica.

Abbiamo già detto del contributo apportato da Hamilton e Ferrier alla ricezione britannica (accademica) di Kant e di Hegel in chiave teistica e anti-empiristica. Nei due scozzesi, tuttavia, prevale comunque una certa diffidenza verso le vette speculative raggiunte dai filosofi tedeschi, a cui vengono immancabilmente preferite le speculazioni più *commonsensical* (o presunte tali) di Reid e di Berkeley. Ciò che manca in Hamilton e Ferrier è una chiave di accesso all'idealismo tedesco, un *medium* che consenta loro di penetrare a fondo in quei sistemi per poterne cogliere la peculiare valenza filosofica in

⁷²⁷ Cfr. Waddington [1919], 154: «The final value of Stirling's work is difficult to estimate. He has one undisputed glory, and that is the triumph of the pioneer».

⁷²⁸ Cfr. Muirhead [1931], 170-171.

⁷²⁹ Cfr. Muirhead [1931], 171: «Stirling was a path-finder, and his work bore the impress of the pioneer. [...] He was perhaps too near the subject of his long study and too deeply imbued with Hegel's terminology to be able to shake himself free from the letter and become the exponent of the spirit of the Hegelian system. The *Secret of Hegel* showed an entire absence of method with the result [...] that it was "almost as difficult as the original which it is intended to illuminate". As it was wittily put at the time, "if Mr. Hutchison Stirling knew the secret of Hegel he had managed to keep it to himself". Even his style [...] had little to commend it to English readers. Though, therefore, he had brought Hegel to England, he can hardly be said to have naturalized him there». Della stessa opinione è Mander ([2011], 19), secondo cui il valore del libro di Stirling risiede «less in itself [...] than in the new impetus it gave to future study».

maniera autentica e partecipata. Ebbene, tale chiave viene invece trovata, proprio all'interno delle università, dai primi idealisti britannici (nonché, poco dopo e in autonomia, dallo stesso Stirling): si tratta della filosofia antica (in particolare platonica), al cui insegnamento nessuno studente in *literae humaniores* dell'epoca può sottrarsi. Ciò spiega perché la culla dell'idealismo britannico sia stata proprio Oxford, nelle persone di Edward Caird (1835-1908), Thomas Hill Green (1836-1882), William Wallace (1844-1897), Francis Herbert Bradley (1846-1924) e Bernard Bosanquet (1848-1923), diplomati in *classics* al Balliol College – eccetto Bradley, diplomato allo University College.

1.3.2.1. La nascita dell'idealismo britannico

Se questa ricostruzione è corretta, non si può non riconoscere il ruolo centrale rivestito da Benjamin Jowett (1817-1893) nella nascita dell'idealismo britannico⁷³⁰. Professore di lettere classiche a Oxford per mezzo secolo, nonché *master* del Balliol College, Jowett studia in Germania nel biennio 1844-1845, entrando in contatto con la filosofia tedesca, soprattutto Kant e Hegel in lingua originale⁷³¹. Dotato di un non comune intuito filosofico, specie se si considera la sua formazione da classicista, egli comprende subito l'importanza della Logica hegeliana, tanto che, rientrato in Inghilterra, intraprende la traduzione della *Scienza della logica*, interrotta nel 1849 e andata perduta⁷³². Anche se non pubblicherà mai nulla di specifico su Hegel, Jowett lo introduce a lezione e ne raccomanda lo studio ai suoi allievi⁷³³. L'influenza di Jowett, «the unsurpassed Plato expert of the age»⁷³⁴, sui primi idealisti britannici non si limita però alla semplice trasmissione di idee hegeliane⁷³⁵; egli è

⁷³⁰ Cfr. Faber [1957], 181-183; Robbins [1982], 43-46; Bonino [2003], 62-63; Allard [2004], 11-12.

⁷³¹ Cfr. Faber [1957], 177 ss.

⁷³² Cfr. Faber [1957], 178; Bradley [1979], 20; Manser [1983], 30; Mander [2011], 30-31. Dopo il tentativo di Jowett, per la traduzione integrale della *Scienza della logica* il pubblico di lingua inglese dovrà aspettare altri ottant'anni, fino all'edizione curata da due allievi di McTaggart a Cambridge, W. H. Johnson e L. G. Struthers (1929). Questa traduzione ha peraltro avuto una genesi tormentata: intrapresa da E. E. C. Jones (già traduttrice del *Mikrokosmos* di Lotze) su richiesta del collega McTaggart, viene interrotta dalla morte di quest'ultima nel 1922, ma nella versione definitiva le prime cinquanta pagine sono opera della Jones. Inoltre, questa traduzione adotta la terminologia coniata da McTaggart nei suoi studi su Hegel, e si può quindi considerare un prodotto, seppur molto tardo, dell'idealismo britannico; cfr. Johnson – Struthers [1929], 19-20.

⁷³³ Cfr. Faber [1957], 180: «His intensive study of Hegel [...] brought Hegel into Oxford [...]. It was from Jowett that T. H. Green and Edward Caird directly learned their Hegelian alphabet. They began a revolution in English philosophy».

⁷³⁴ Mander [2011], 30.

⁷³⁵ A ciò si ferma Bradley [1979], 20n44: «Jowett was undoubtedly of crucial importance in directing the attention of his pupils, the future leaders of the British Idealist movement, to German philosophy and Hegel

anche propugnatore di una riforma dell'insegnamento stesso della filosofia all'università, portata avanti negli anni '60 e '70 dal suo pupillo Green, che affianca per la prima volta corsi sulla filosofia moderna ai corsi tradizionali⁷³⁶. Come ricorda Richard Lewis Nettleship (1846-1892), a sua volta pupillo di Green,

Modern philosophy was scarcely recognised officially as part of the course [...]. The study of Plato and Aristotle had lately entered on a new phase. With an increased knowledge of German philosophy, and especially of German history of philosophy, working through men like Jowett [...], it had become (to use a current antithesis) less "literary" and more "philosophical". In other words, their works had begun to be treated less as instructive analyses or brilliant criticisms of the commonplaces of culture, and more as partial expressions of systematic views of human life and the world⁷³⁷.

La filosofia tedesca, soprattutto hegeliana, viene quindi introdotta da Jowett a Oxford come chiave di lettura che consentisse di comprendere la rilevanza specificamente filosofica di Platone (e Aristotele). Ma questo modo di studiare Hegel, in stretta connessione con la filosofia antica, ha anche sortito l'effetto inverso, quantomai benefico, e cioè l'aver consentito una comprensione di Hegel alla luce di Platone, Aristotele e le loro problematiche, ben note a tutti gli studenti in *literae humaniores*.

La peculiarità dell'approccio di Jowett consiste dunque nell'intreccio Platone-Hegel: egli legge Platone con lenti hegeliane e Hegel con lenti platoniche⁷³⁸, mantenendo però un certo distacco critico in entrambi i casi⁷³⁹. A dispetto delle apparenze, Jowett non può dirsi un hegeliano⁷⁴⁰, e da classicista sa bene quanto possa risultare anacronistica

[...]. However it cannot be said that he moulded British attitudes to Hegel in any significant fashion». Quanto segue rappresenta una confutazione di questa posizione.

⁷³⁶ Sull'insegnamento della filosofia all'università di Oxford nel periodo di nostro interesse, cfr. Pattison [1876], Mure [1937] e, soprattutto, Walsh [2000].

⁷³⁷ Nettleship [1888], LXX.

⁷³⁸ Sull'intreccio fra filosofia greca e filosofia tedesca nell'idealismo britannico, cfr. Mander [2011], 73-75. Quanto segue può essere considerata la nostra risposta ai problemi sollevati da Mander, il quale, comunque, evidenzia che «the study of ancient philosophy played a very important role in the emergence of British Idealism. For the British Idealists were all deeply versed in ancient philosophy and use it frequently to construct or support their systems. It is, for them, as vital a reference point as Kant or Hegel; and we misunderstand their philosophy unless we recognize this».

⁷³⁹ Secondo Rosaye ([2018], § 10), «Jowett embodied the ambiguities of Hegelianism in Britain as he gradually refrained from the strategic use of Hegel and decided to return to Plato and offer a translation of his dialogues to contribute to the Philhellenic ideal in Britain». Tuttavia, proprio il lavoro di Jowett su Platone testimonia, come vedremo, che egli non ha mai rinunciato a un "uso strategico" della filosofia hegeliana.

⁷⁴⁰ Cfr. Faber [1957], 180: «Though Jowett never became 'an Hegelian' in the sense of accepting the Hegelian system, the influence of Hegel upon his thought was very great, even profound. The immense effort

l'interpretazione hegeliana di Platone; ma egli è anche uno spirito pratico⁷⁴¹, e capisce che le lenti hegeliane possono essere utili per cogliere il contenuto filosofico dei dialoghi platonici – un contenuto che egli ritiene ancora valido come alternativa alla *Weltanschauung* empiristica, edonistica e materialistica promossa da utilitaristi ed evoluzionisti⁷⁴². Ed è proprio per questo motivo che Jowett può affermare, con parole che i suoi colleghi classicisti devono aver accolto con qualche fastidio, che Hegel «has thrown greater light upon Greek thought than all other writers put together»⁷⁴³.

Sulla base di tali convinzioni, integralmente trasmesse alla prima generazione di idealisti britannici, suoi allievi al Balliol College, Jowett porta a termine il suo capolavoro, la traduzione completa dei dialoghi platonici (1871), arricchita da introduzioni e note per ogni singolo dialogo. Nell'introduzione al *Sofista*, del quale Hegel aveva compreso la rilevanza speculativa (1.1.2), si possono leggere alcuni dei giudizi più significativi di Jowett sul filosofo di Stoccarda. Questi rivelano una profonda affinità di vedute che però non scade mai nella mera discepolanza (nel senso deteriore del termine); al contrario, il pensiero dialettico, hegeliano come anche platonico, insegna ad essere incessantemente e costruttivamente critici delle posizioni proprie e altrui:

Hegel, if not the greatest philosopher, is certainly the greatest critic of philosophy who ever lived. No one else has equally mastered the opinions of his predecessors or traced the connection of them in the same manner. No one has equally raised the human mind above the trivialities of the common logic and the unmeaningness of “mere” abstractions, and above imaginary possibilities, which, as he truly says, have no place in philosophy. No one has won so much for the kingdom of ideas. Whatever may be thought of his own system it will hardly be denied that he has overthrown Locke, Kant, Hume, and the so-called philosophy of common sense. He shows us that only by the study of metaphysics can we get rid of metaphysics, and that those who are in theory most opposed to them are in fact most entirely and hopelessly enslaved by them

to comprehend the most difficult of all philosophers, without the aid of any English crib or commentary, added a new dimension to his mind. He said himself, forty years later, that he had received a greater stimulus from Hegel than from anyone». Cfr. anche Mander [2011], 31 e n97.

⁷⁴¹ Mackintosh ([1903], 89-90) insiste molto sull'influenza “pratica” esercitata da Jowett sui primi idealisti britannici, non meno importante dell'influenza “teorica” che avrebbe esercitato uno Stirling.

⁷⁴² Negli stessi anni, a testimonianza dell'importanza di Platone per la cultura britannica, lo storico dell'antichità classica George Grote pubblica alcuni lavori sulla filosofia platonica, nei quali il filosofo ateniese viene presentato come una sorta di illuminista *ante litteram*, non troppo diverso dai sofisti. Il valore del platonismo, secondo Grote, risiede soprattutto nello scetticismo zetetico; si tratta evidentemente di un'interpretazione opposta a quella di Jowett, che tenta anzi di portare Platone dal lato dell'empirismo di Mill, di cui Grote era amico e sostenitore. Su Grote interprete di Platone e sulla sua influenza, cfr. Giorgini [2009].

⁷⁴³ Jowett [1871] IV, 424.

[...]. The disciple of Hegel will hardly become the slave of any other system-maker. [...] We may not be able to agree with him in assimilating the natural order of human thought with the history of philosophy, and still less in identifying both with the divine idea or nature. But we may acknowledge that the great thinker has thrown a light on many parts of human knowledge, and has solved many difficulties. We cannot receive his doctrine of opposites as the last word of philosophy, but we may still regard it as a very important contribution to logic. We cannot affirm that words have no meaning when taken out of their connection in the history of thought. But we recognize that their meaning is to a great extent due to association, and to their correlation with one another. We see the advantage of viewing in the concrete what mankind regard only in the abstract. There is much to be said for his faith or conviction, that God is immanent in the world, – within the sphere of the human mind, and not beyond it. It was natural that he himself, like a prophet of old, should regard the philosophy which he had invented as the voice of God in man. But this by no means implies that he conceived himself as creating God in thought. He was the servant of his own ideas and not the master of them⁷⁴⁴.

Questi e altri giudizi di Jowett sulla filosofia moderna, verosimilmente pronunciati a lezione fin dagli anni '50, hanno esercitato un'influenza duratura su Caird e Green e, attraverso costoro, su tutto il primo idealismo britannico.

Il contributo più rilevante di Jowett da una prospettiva strettamente teoretica, nel quale vengono intrecciate riflessioni platoniche e kantiano-hegeliane, riguarda, non a caso, uno dei problemi centrali della filosofia di Green, cioè la confutazione dell'empirismo in sede epistemologica. Non sorprende che Jowett discuta tale questione nell'introduzione al *Teeteto*, nel quale Platone si impegna a confutare il relativismo di Protagora, fondato su una teoria sensistica della conoscenza (1.1.4). Secondo Jowett, l'empirismo, inteso appunto come sensismo, accomuna filosofi antichi e moderni⁷⁴⁵, e confutarlo è quindi un intento che, sotto questo rispetto, accomuna Platone all'idealismo moderno di Kant e Hegel, visto come una reazione all'empirismo britannico. Il problema delle filosofie sensistiche antiche e moderne è che esse

give no adequate or dignified conception of the mind. There is no organic unity in a succession of feeling or sensations [...]. To such thinkers, whether in ancient or in

⁷⁴⁴ Jowett [1871] IV, 423-424.

⁷⁴⁵ Cfr. Jowett [1871] IV, 268-269: «in spite of Plato and his followers, mankind have again and again returned to a sensational philosophy. [...] the modern inductive philosophy forgot to enquire into the meaning of experience [...]. Soon objects of sense were merged into sensations and feelings, but feelings and sensations were still unanalysed. At last we return to the doctrine attributed by Plato to Protagoras, that the mind is only a succession of momentary perceptions. At this point the modern philosophy of experience forms an alliance with ancient scepticism».

modern times, the mind is only the poor recipient of impressions – not the heir of all the ages, or connected with all other minds. [...] It seeks to explain from the experience of the individual what can only be learned from the history of the world. It has no conception of obligation, duty, conscience – these are to the Epicurean or Utilitarian philosopher only names which interfere with our natural perceptions of pleasure and pain. [...] the theory that all knowledge is sensation is allied to the lower rather than to the higher view of ethical philosophy: – 1st, Because it is easier to understand and practise; 2ndly, Because it is fatal to the pursuit of ideals, moral, political, or religious; 3rdly, Because it deprives us of the means and instruments of higher thought, of any adequate conception of the mind, of knowledge, of conscience, of moral obligation⁷⁴⁶.

La reazione a questo modo di pensare, nella Gran Bretagna dell'Ottocento come nell'antica Grecia, non può che giungere dall'idealismo, per Jowett la sola filosofia che, rifiutandosi di ridurre lo spirito umano a una successione passiva e casuale di sensazioni (come invece fanno Epicuro e Hume), può rendere ragione dell'umanità dell'essere umano, cioè della coscienza e della libertà, del dovere e della responsabilità morali, della storicità e della cultura. Solo sulla base di una teoria non sensistica ma idealistica (in senso platonico e kantiano) del conoscere, come quella esposta appunto da Platone nel *Teeteto*, è allora possibile costruire un'adeguata visione organicistica della realtà, nel quale allo spirito, irriducibile alla materia, viene riconosciuto un ruolo preminente⁷⁴⁷.

Queste posizioni idealistiche e anti-empiristiche di Jowett, rese pubbliche negli anni '70, sono dopotutto comuni a una certa tradizione culturale iniziata con Coleridge e proseguita con Carlyle, e sono le stesse che vengono difese anche da Stirling sei anni prima in *The Secret of Hegel*⁷⁴⁸. In che senso, allora, Jowett sarebbe stato più influente di costoro sui primi idealisti britannici? In primo luogo, perché le sue idee risalgono ad almeno vent'anni prima, e sono circolate dentro l'università di Oxford, dove si sono formati tutti i primi idealisti britannici, ben prima del famigerato libro di Stirling⁷⁴⁹. In secondo luogo, perché le sue idee, calate nel contesto specifico dell'insegnamento universitario della filosofia, hanno contribuito a sviluppare quello che J. S. Mackenzie ha chiamato «the

⁷⁴⁶ Jowett [1871] IV, 284.

⁷⁴⁷ Cfr. Jowett [1871] IV, 269-284.

⁷⁴⁸ Cfr. Camporesi [1980], 73: «Per Stirling, Hegel è il moderno Aristotele, cioè segna in qualche modo il ritorno alla metafisica greca classica; egli può concordare su questo punto con Jowett, il quale riteneva Hegel il migliore interprete del pensiero greco».

⁷⁴⁹ Cfr. Allard [2015], 11: «From the point of view of the British intellectual establishment, Stirling was an outsider. [...] Others were responsible for the domestication of Hegel. From their academic positions they drew from Hegel the weapons with which they defended Christianity against Darwinism and higher criticism. The academic who inspired this use of Hegel in Britain was Benjamin Jowett».

Hegelian point of view», ossia un uso critico e strategico della filosofia hegeliana – l'unico uso davvero funzionale all'attività filosofica – distinto da un uso acritico e quasi propagandistico (Stirling), volto a preservare e diffondere «the system as a system»⁷⁵⁰.

Se Jowett ha avuto un'influenza decisiva sui primi idealisti britannici, insomma, è proprio perché l'idealismo britannico non è in alcun modo riducibile a una forma di neohegelismo – altrimenti sarebbe stato l'approccio più ortodosso di Stirling a ottenere maggior seguito⁷⁵¹. Ed è importante sottolineare che questo uso critico e strategico della filosofia hegeliana non avrebbe potuto imporsi se non, appunto, usando Hegel per leggere altri filosofi e altri problemi, riconoscendovi spesso e volentieri diverse affinità (fra antichi e moderni). In tal senso sosteniamo che i dialoghi platonici, per i primi idealisti britannici, fungano da chiave d'accesso al sistema hegeliano: leggendo Platone attraverso Hegel, essi comprendono Hegel attraverso Platone, nel contesto cioè di problematiche filosofiche classiche, teoretiche e pratiche, che il nuovo approccio alla filosofia promosso da Jowett rende vive e attuali. Cogliendo così la rilevanza filosofica – e non solo letteraria – di Platone, i primi idealisti britannici assimilano anche Hegel: non il suo sistema ma – cosa più importante – la sua prospettiva, il suo modo di concepire e praticare la filosofia⁷⁵².

Dei due pupilli di Jowett, Caird si dedicherà prevalentemente all'interpretazione dei filosofi greci⁷⁵³, di Kant⁷⁵⁴ e di Hegel⁷⁵⁵, in un quadro teorico dai contorni netti (ma poco dettagliato) nel quale la filosofia kantiana si compie in quella hegeliana, che a sua volta è il compimento del platonismo⁷⁵⁶; sarà Green, invece, a intraprendere la costruzione di un vero e proprio sistema filosofico, interrotta dalla sua morte prematura.

⁷⁵⁰ Mackenzie ([1902], 56-57) osserva giustamente che nessuno dei maggiori idealisti britannici (Green, Caird, Bradley, Bosanquet, McTaggart) possa essere ritenuto un neohegeliano, sebbene tutti avessero sicuramente adottato un "punto di vista hegeliano" su determinati problemi, funzionale alla loro risoluzione.

⁷⁵¹ La nostra ricostruzione integra quella di Faber ([1957], 181-183), che critica duramente Muirhead [1931] per aver ignorato l'apporto fondamentale di Jowett relativamente a «how Hegel came to England» a vantaggio di Stirling.

⁷⁵² Cfr. la sintesi "ecumenica" di Metz [1935], 248: «The renaissance of Idealism in England, then, had its way prepared by literary currents, and was announced by a few isolated philosophers. But two further factors helped to originate and precipitate it, firstly religious and theological interests, secondly the cultivation of classical studies in the older universities».

⁷⁵³ Cfr. Caird [1904].

⁷⁵⁴ Cfr. Caird [1877], [1889].

⁷⁵⁵ Cfr. Caird [1883], in cui, oltre vent'anni prima di Dilthey e Nohl (1906-1907), vengono esaminati gli scritti giovanili di Hegel, dei quali peraltro l'autore già propone un'interpretazione non teologica.

⁷⁵⁶ Nel leggere Kant alla luce di Hegel, Caird riprende di fatto l'impostazione di Stirling [1865a], però secondo un approccio molto più scientifico e circostanziato. Il singolo testo più rappresentativo della sua visione filosofica è forse Caird [1882]. Sulla filosofia di Caird, cfr. Watson [1909]; Jones – Muirhead [1921], 243-369; Mander [2011], *passim*. Sulla lettura cairdiana di Kant, cfr. Bellini [1990].

Tale sistema è stato pubblicato postumo, nel 1883, col titolo *Prolegomena to Ethics*⁷⁵⁷, a cura di A. C. Bradley, fratello di Francis Herbert. Le esigenze filosofiche di Green sono prettamente pratiche, riguardanti cioè la morale e la politica: uomo profondamente religioso, egli è attivo come riformatore sociale dall'orientamento liberale⁷⁵⁸. Tuttavia, Green è anche un filosofo professionista (secondo alcuni il primo a Oxford⁷⁵⁹), consapevole del fatto che le proprie idee necessitano di un fondamento teoretico, epistemologico e metafisico. Le sue posizioni in materia vengono presentate in forma sistematica ma sintetica nel libro I dei *Prolegomena*, intitolato «Metaphysics of Knowledge», ma traggono origine da due opere precedenti, entrambe risalenti al 1874-1876: (i) la critica distruttiva all'empirismo classico, pubblicata come lunghissima introduzione all'edizione dei *Philosophical Works* di Hume da lui curata insieme col quasi omonimo T. H. Grose, e (ii) le lezioni sulla filosofia kantiana e sulla logica, pubblicate postume nel secondo volume delle opere (1885).

Prima di analizzare queste opere, è necessario esaminare brevemente i primi scritti filosofici di Green, che costituiscono il manifesto della sua riflessione, nonché l'ideale anello di congiunzione con gli insegnamenti di Jowett. Si tratta di due articoli, su *The Philosophy of Aristotle* e sulla *Popular Philosophy and Its Relation to Life*, pubblicati rispettivamente nel 1866 e nel 1868. Ciò che colpisce di questi scritti, e che costituisce sicuramente l'esempio più concreto della lezione di Jowett, è il parallelismo che vi viene tracciato fra antichi e moderni⁷⁶⁰.

Nel primo scritto⁷⁶¹, occasionato dalla pubblicazione di una traduzione inglese dell'*Etica nicomachea*⁷⁶², Green argomenta che Aristotele non è affatto l'antagonista di Platone, come vuole il *topos* che oppone l'idealista all'empirista, ma il suo più fedele continuatore, quindi la massima espressione del platonismo⁷⁶³. Entrambi vengono letti da Green alla luce dell'idealismo moderno, in termini palesemente hegeliani: «the great doctrine that the real is the intelligible and the intelligible the real, however imperfectly

⁷⁵⁷ Cfr. Mackintosh [1903], 100: «the *Prolegomena to Ethics* constitutes the first and as yet the only systematic enunciation of the idealism of the English revival».

⁷⁵⁸ Gli studi monografici su Green si focalizzano quasi esclusivamente sulla sua filosofia pratica; cfr. almeno Richter [1964], Thomas [1987], Dimova-Cookson [2001], Brink [2003], Tyler [2012].

⁷⁵⁹ Cfr. Manser [1983], 4; Bonino [2003], 91-93.

⁷⁶⁰ Sulla formazione filosofica di Green fra antichi (Platone e Aristotele) e moderni (Kant e Hegel), cfr. Wempe [2004], 11-56.

⁷⁶¹ Per un'analisi di questo saggio, cfr. Pucelle [1965], 46-55; Bonino [2003], 95-101; Mander [2011], 82-84.

⁷⁶² Alexander Grant (a cura di), *The Ethics of Aristotle*, 2 voll., Longman, Green, and Co., London, 1866².

⁷⁶³ Green [1906] III, 46-47.

developed, is the foundation of both. If Plato is “idealist”, Aristotle is more»⁷⁶⁴. Mostrando di aver pienamente assimilato le preoccupazioni teoretiche di Jowett, Green passa subito a una critica dell’empirismo sensistico, che si richiama tanto al *Teeteto* platonico quanto alla *Fenomenologia* hegeliana. Il problema del sensismo che contraddistingue la «popular philosophy» – termine ombrello che in Green designa le filosofie empiristiche, materialistiche e utilitaristiche della modernità⁷⁶⁵ – è che esso, insistendo su una spiegazione genetico-psicologica dell’esperienza e della conoscenza, si rivela incapace di comprenderne la dimensione storico-spirituale, la più importante per la vita umana⁷⁶⁶. Il presupposto di Green, condiviso da Jowett, è che la filosofia deve rendere ragione del senso comune e del mondo culturale, intesi non come un patrimonio fisso di credenze istintive e/o ingenue, ma come il prodotto dell’evoluzione spirituale dell’essere umano. Su questo terreno, la conoscenza scientifica, ad esempio, è un fatto che non può essere soggetto allo scetticismo, né – peggio – al relativismo dei *popular philosophers*, così diffuso anche all’epoca di Platone e Aristotele. Lo stesso vale anche per l’irriducibilità dello spirito alla materia, o del bene al piacere, e per i valori della religione: si tratta di segni inequivocabili del progresso umano, ai quali la filosofia deve fornire un fondamento razionale. L’appello al *common sense* è qui solo implicito, pure è presente, se si accetta di storicizzare questa nozione, di secolarizzarla e vivificarla, inserendola in un orizzonte di senso genericamente hegeliano⁷⁶⁷.

Passando adesso sul piano tecnico, il motivo per cui il sensismo risulta incapace di spiegare la conoscenza è che esso prende per concreto e determinato ciò che in verità è astratto e indeterminato, ossia la sensazione atomica⁷⁶⁸. Questa può contribuire alla conoscenza, come insegnano Platone e Kant, solo quando entra in *relazione* con altre sensazioni mediante un atto che non è esso stesso sensazione ma pensiero, intelligenza, e che viene espresso nella forma logica del giudizio, ossia la forma del *concretum*: l’unità del molteplice. Ciò significa che per l’ambito della conoscenza, che è kantianamente l’ambito

⁷⁶⁴ Green [1906] III, 47. Sull’interpretazione greeniana di Aristotele alla luce di Hegel, cfr. Wempe [2004], 52 ss.

⁷⁶⁵ Cfr. Bonino [2003], 103-109.

⁷⁶⁶ Green [1906] III, 48. Cfr. le note preparatorie di Green in Tyler [2005] I, 6-8.

⁷⁶⁷ Un altro retaggio della scuola del *common sense* in Green, già all’opera in questi primi scritti, è la lettura scettico-relativistica degli empiristi, in origine elaborata da Reid; cfr. Kemp Smith [1941], 3, 79-81; Bonino [2003], 21 ss. Per quanto ne sappiamo, uno studio sistematico sui rapporti (anche impliciti) fra i primi idealisti britannici e la scuola del *common sense* non è mai stato intrapreso; limitatamente a Green, cfr. Bonino [2003], 189-197.

⁷⁶⁸ Cfr. Green [1906] III, 64-65.

stesso dell'esperienza, il pensiero è *costitutivo* tanto quanto la sensazione, e separare i due aspetti, come fanno gli empiristi (e – in parte – anche Kant), è possibile solo *in abstracto*. Quel che conta, nella conoscenza, è la regolarità dei fenomeni, le loro relazioni uniformi – cioè qualcosa che in un *framework* sensistico come quello di Protagora o di Berkeley viene fallacemente ricondotto a sensazioni ulteriori (invece che ad atti spontanei della mente)⁷⁶⁹, oppure non viene affatto spiegato⁷⁷⁰. Il valore del platonismo, nel contesto di una lotta contro i *popular philosophers*, per Green come per Jowett, risiede allora nel «criticism of the sensible»⁷⁷¹. Bisogna inoltre osservare che, intesa come movimento del pensiero dall'astratto al concreto, la critica al sensismo risulta di fatto analoga alla dialettica della Logica hegeliana, che procede dal concetto più astratto e indeterminato (l'Essere) a quello più concreto e determinato (l'Idea assoluta)⁷⁷². Il processo della conoscenza si compie quindi nell'unità del molteplice espressa dal giudizio, cioè nell'identità differenziata di universale e particolare, l'*universale concreto*⁷⁷³ – figura concettuale tipica dell'idealismo britannico⁷⁷⁴.

La prossimità del platonismo a Hegel, visto come il punto d'arrivo della filosofia (non esente però da difetti), suggerisce quindi a Green che la critica al sensismo riesca meglio a Platone e Aristotele che non a Kant, ancora intrappolato nei dualismi empiristici⁷⁷⁵ – sebbene egli avesse già individuato la via d'uscita nell'attività sintetica dell'intelletto⁷⁷⁶. Il passo che Kant non compie, secondo Green, è quello di considerare tale attività come *organica* al reale stesso – come invece farà Hegel, anche sulla base della sua lettura di Platone e Aristotele⁷⁷⁷: solo in questo modo, riconoscendo che il pensiero è

⁷⁶⁹ Cfr. Green [1906] III, 48-53.

⁷⁷⁰ Cfr. Green [1906] I, 140.

⁷⁷¹ Green [1906] III, 54.

⁷⁷² Cfr. Green [1906] II, 193-194.

⁷⁷³ Cfr. Green [1906] III, 62-63. L'analisi di Green suona molto hegeliana; cfr. le corrispondenti note preparatorie, che ricordano da vicino alcuni momenti della logica hegeliana: «All thinking search for unity. Eleatics found this in abstraction of being of whatever we know, we say that it 'is'. This one *being* is same in all things; it alone is real, variety a delusion. But Being, from which all variety is excluded, [...] is nothing. [...] 'Unity' has no meaning except as relative to variety» (Tyler [2005] I, 4).

⁷⁷⁴ Cfr. *supra*, n202.

⁷⁷⁵ Cfr. Green [1906] III, 63-65.

⁷⁷⁶ Cfr. Green [1906] III, 51.

⁷⁷⁷ Cfr. Lejeune [2019], 73 ss. Questa interpretazione di Kant, condotta da una prospettiva hegeliana, è a grandi linee la stessa che verrà difesa da Caird a partire dal decennio successivo; cfr. Green [1906] III, 126-137. Analogamente, l'interpretazione della filosofia platonico-aristotelica proposta da Green è molto simile a quella che traspare dalla precedente recensione di Caird [1865] all'opera di George Grote [1865] su Platone. Mander ([2011], 75-77, 82-85) esamina questi scritti di Green e Caird ma non trae la conclusione più ovvia, e cioè che se entrambi hanno convinzioni molto simili su Platone, Aristotele, Kant e Hegel fin dalla gioventù, è

costitutivo della realtà stessa, è possibile sbarazzarsi di tutte le false antitesi della filosofia, soprattutto di quella moderna: soggetto/oggetto, intelletto/sensibilità, ideale/reale, razionale/empirico, deduzione/induzione ecc.⁷⁷⁸.

Il secondo scritto giovanile, «perhaps the most eloquent of his writings»⁷⁷⁹, porta avanti le stesse riflessioni, spostandosi però dalla filosofia teoretica, con la critica al sensismo, a quella pratica, con la critica al relativismo morale, all'edonismo e all'utilitarismo⁷⁸⁰. Qui l'analogia fra l'idealismo antico di Platone e Aristotele e l'idealismo moderno di Kant e Hegel si fa ancora più marcata ed esplicita: Green arriva infatti a identificare l'idealismo con la filosofia stessa, che in ogni epoca ha lottato – e deve continuare a lottare – contro la pseudo-filosofia⁷⁸¹, ossia la «popular philosophy», che semplifica e riduce la vita spirituale ai suoi minimi termini, alle sensazioni, al «feeling», per poi tentare (in modo fallimentare) di ricostituirla da capo a partire da questi elementi:

The ethical theories of popular philosophy, however various, have this in common, that they rest wholly on feeling. Of feeling as such, they give no account. As in the popular theory of knowledge, no distinction is made between sensation itself and the intellectual judgment of which sensation is the occasion or accompaniment, so in the corresponding theory of morals, feeling is treated as the exhaustive account of all modes of consciousness with which it is associated. Taken thus ready-made, with “reflection” for its servant, it is the principle of construction in all the doctrines by which English and French philosophers, from Hobbes downwards, have accounted for “conscience”, the rational will, and the actual fabric of moral custom and law⁷⁸².

La *popular philosophy* è per Green, come per Jowett, incapace di comprendere «the real world of morals, religion, and law»⁷⁸³, e per questo necessita di essere combattuta, innanzitutto sul terreno fondativo, che è epistemologico. Essa si configura storicamente come filosofia scettica e distruttiva; ma tali caratteristiche, secondo Green, invece che

perché si rifanno all'insegnamento del loro comune maestro, Benjamin Jowett. Uno studio comparato e sistematico di Jowett [1871] insieme alle opere dei suoi due pupilli deve ancora essere svolto, ma siamo sicuri che riserverebbe non poche sorprese.

⁷⁷⁸ Cfr. Green [1906] III, 63.

⁷⁷⁹ Nettleship [1888], LXXIII.

⁷⁸⁰ Per un'analisi molto dettagliata di questo saggio, cfr. Bonino [2003], 103-121.

⁷⁸¹ Riferendosi implicitamente alla discussione del *Gorgia* platonico, Green ([1906] III, 92-93) evidenzia lo stretto legame che intercorre tra *popular philosophy* e «rhetoric», in quanto si tratta di un sapere apparente.

⁷⁸² Green [1906] III, 97.

⁷⁸³ Green [1906] III, 93.

essere la forza di questa filosofia, come ritengono i suoi sostenitori, è piuttosto il segno della debolezza dei suoi fondamenti epistemologici⁷⁸⁴.

Ciò spiega il rapporto tra filosofia teoretica e filosofia pratica in Green: la prima serve sì a fondare la seconda, ma qui ‘fondare’ non significa affatto ricostruire la vita spirituale su basi elementari, ad esempio psicologiche⁷⁸⁵, come invece pretendono di fare i *popular philosophers*, «whose parent was Locke»⁷⁸⁶. La vita spirituale, nella sua concretezza storico-culturale, viene piuttosto assunta come un fatto da spiegare, di cui individuare le condizioni epistemologiche e metafisiche. Non si tratta dunque di fare la genesi del complesso a partire dal semplice, bensì di portare alla luce ciò che il complesso, rimanendo tale, presuppone per poter essere quello che è. Tale presupposto, insieme epistemologico e metafisico, è secondo Green la coscienza o intelligenza, intesa come principio spirituale la cui attività consiste nell’unificare il molteplice, nell’universalizzare i particolari (formando quindi universali concreti), tanto sul piano teoretico quanto sul piano pratico. Questo principio è implicito e già all’opera nell’empirismo; il compito della critica idealistica alla *popular philosophy*, allora, consiste precisamente nell’esplicitarlo:

A theory like Hume’s, which derives society and social obligation from passions served by artifice, owes its plausibility to the assumption of the passions as already related to a conscious self and other thinking persons. Only as thus related can they issue even in the most primitive social bonds. [...] The relation really presupposes the action of a principle for which sensation, as passive and merely individual, cannot account, but this action, from its very primariness, from its involution in the simplest possible intelligent experience, is ignored, and the formation of civil society, as of personal character, explained as a process of necessity, not rational, but natural. Against such a necessity, however, self-consciousness, when wrought to a certain pitch of intensity, inevitably rebels; and the issue of the rebellion is the recognition of its own work in the system which before oppressed it⁷⁸⁷.

Il programma filosofico di Green può pertanto essere definito “anti-naturalistico”, visto che si oppone alla naturalizzazione del principio della vita spirituale (teoretica e pratica)⁷⁸⁸; nel far ciò, Green non fa che portare avanti l’anti-riduzionismo di Ferrier (1.3.1.3).

⁷⁸⁴ Cfr. Green [1906] III, 92-93.

⁷⁸⁵ Cfr. Green [1906] III, 104 ss., dove l’autore fornisce una sorta di genealogia dello psicologismo empiristico.

⁷⁸⁶ Green [1906] III, 93.

⁷⁸⁷ Green [1906] III, 122-123.

⁷⁸⁸ Cfr. Green [1906] III, 118-119.

Da questi due scritti giovanili, considerati qui sotto il profilo strettamente teoretico, si evince l'idea fondamentale che Green difenderà in tutte le sue opere posteriori, funzionale alla fondazione filosofica dell'etica e della politica⁷⁸⁹: la coscienza e il pensiero non sono naturalizzabili, non sono cioè riducibili né alla materia e alle sue leggi, né agli istinti animali, ai bisogni del corpo, alle passioni della mente. Tale riduzionismo è quanto propugnano gli empiristi, da Hobbes a Hume e agli utilitaristi, ed è ciò che Green intende combattere⁷⁹⁰. Il principio spirituale è attività relazionale, unificazione del molteplice, universalizzazione del particolare, ed è costitutivo della realtà stessa, tanto che diventa impossibile sia separarlo (ma non distinguerlo) da ciò su cui opera, da ciò che informa e vivifica, sia ridurlo a elementi più fondamentali.

1.3.2.2. *La critica idealistica all'empirismo*

Nella prima introduzione alle opere filosofiche di Hume (1874), dedicata alla parte teoretica del *Treatise of Human Nature*, Green svolge un'analisi distruttiva, densa e appassionata, della teoria empiristica della conoscenza, per come viene sostenuta da Locke e da Hume (e in misura minore da Berkeley, il cui spiritualismo gli consente spesso e volentieri di salvarsi dalle critiche). Ripercorrerla in dettaglio sarebbe impossibile: non solo a causa della sua evidente portata, per restituire la quale dovremmo eccedere i limiti che ci siamo imposti, ma anche a causa della sua altrettanto evidente intricatezza e caoticità, che rende difficile seguirne fedelmente gli snodi argomentativi. L'argomentazione di Green, comunque, è spesso ripetitiva, per cui un'analisi selettiva non ne compromette la comprensione. Il fine ultimo della critica all'empirismo viene dichiarato da Green nelle ultime righe di quest'opera, da leggersi retrospettivamente, e non fa che riproporre con coerenza e altrettanta passione quanto egli aveva dichiarato nei primi scritti filosofici:

Our business, however, has not been to moralise, but to show that the philosophy based on the abstraction of feeling, in regard to morals no less than to nature, was with Hume played out, and that the next step forward in speculation could only be an effort to re-think the process of nature and human action from its true beginning in thought. If this object has been in any way attained, so that the attention of Englishmen 'under five-and-twenty' may be diverted from the anachronistic systems hitherto prevalent

⁷⁸⁹ Cfr. Pucelle [1965] I, 43-44.

⁷⁹⁰ Cfr. Pucelle [1965] I, 34-40.

among us to the study of Kant and Hegel, an irksome labour will not have been in vain⁷⁹¹.

Ciò che si tratta di dimostrare, a dispetto degli empiristi, è dunque che il pensiero, cioè la coscienza, l'attività sintetica e unificatrice del molteplice sensoriale, è il presupposto essenziale del conoscere, e come tale viene presupposto implicitamente anche dalle stesse dottrine sensistiche, che si rivelano perciò autocontraddittorie, *self-defeating*⁷⁹². Gli argomenti di Green contro gli empiristi, quindi, non sono affatto originali. Ad esempio, Platone aveva già mostrato, nel *Teeteto*, che la conoscenza inizia da una relazione fra sensazioni, e tale relazione non è essa stessa una sensazione ma un'operazione dell'anima (1.1.4). Nel mostrare che l'intelletto dà forma alle sensazioni, connettendole in oggetti e in esperienze, Kant ha in sostanza ripreso Platone, come hanno compreso alcuni neokantiani⁷⁹³; e lo stesso ha fatto Hegel nell'*Enciclopedia*, mostrando che l'empirismo sensistico presuppone implicitamente concetti e leggi irriducibili alla contingenza e alla particolarità delle sensazioni (1.2.1.1), e nella *Fenomenologia*, mostrando che la certezza sensibile del "questo", del "qui e ora" presuppone implicitamente l'universale del pensiero e del concetto⁷⁹⁴. Green sa di non essere originale, ed è per questo motivo che invita i giovani a dedicarsi allo studio di chi lo ha preceduto in questa impresa⁷⁹⁵.

Al di là delle numerose inconsistenze terminologiche che pervadono le opere di Locke e Hume, conviene soffermarsi sui punti più qualificanti della critica di Green all'empirismo, che riguardano le assunzioni ontologiche ed epistemologiche che gli

⁷⁹¹ Green [1906] I, 371.

⁷⁹² Questa strategia argomentativa viene ben evidenziata da Hylton [1990], 24 ss.

⁷⁹³ Cfr. Natorp [1903], 101 ss.

⁷⁹⁴ Cfr. Hegel [1807], 63 ss./69 ss.

⁷⁹⁵ Vi sono molti punti di contatto non solo con Platone, Kant e Hegel, ma anche con Lotze e la sua critica a Herbart (1.2.3.1); secondo Wentscher ([1925], 137), Green condivide con Lotze «l'intera immagine metafisica del mondo [das ganze metaphysische Weltbild]», fondata sulla «natura spirituale della sostanza del mondo [Geistigkeit der Weltsubstanz]». Tuttavia, come osserva Merz ([1914] IV, 217 ss.), quasi sicuramente Green è pervenuto a conclusioni simili a quelle di Lotze in maniera del tutto autonoma ma a partire dalle medesime fonti. Egli ha sì promosso la traduzione inglese del *System der Philosophie*, traducendo in prima persona l'*Ontologie* della *Metaphysik*, ma non vi sono testimonianze sul fatto che conoscesse il pensiero di Lotze già nel periodo 1866-1874. Cfr. la testimonianza di Nettleship [1888], CXXV: «During the same period [sc. 1878-1882] he engaged some of his pupils and friends on a translation of Hermann Lotze's *Logik* and *Metaphysik*, and himself translated Book I of the latter and the third chapter of Book II; the work was completed and published in 1884. The influence of Lotze is probably to be traced in his increased sense of the necessity for a reconsideration of Hegel's principles, expressed in a review of John Caird's *Philosophy of religion* in 1880. He also read more of Fichte in his later years, and made frequent resolves to study Herbart, but these were not carried into effect».

empiristi non problematizzano e dalle quali dipende la loro intera dottrina⁷⁹⁶. Ad esempio, l'assunzione ontologica di Locke è che ciò che esiste *realmente* è singolare, individuale, mentre ciò che è universale e generale ha un'esistenza solo *mentale*, in quanto è «workmanship of the mind»⁷⁹⁷. La distinzione fra reale e mentale, in Locke, corrisponde quindi alla distinzione fra ciò che viene *ricevuto* passivamente dalla mente attraverso i sensi, cioè le “idee semplici”, le sensazioni, e ciò che viene *costruito* attivamente dalla mente operante sul materiale ricevuto dai sensi, ossia le “idee complesse”, le relazioni fra sensazioni. Gli enti relazionali e relativi, in quanto tali, sono costruzioni mentali; solo gli enti singoli e irrelati esistono indipendentemente dalle operazioni mentali, sono reali. Tuttavia, sostiene Green, l'esistenza reale così intesa non può predicarsi né delle singole idee semplici, né delle cose, cioè degli enti materiali che, interagendo coi sensi, producono sensazioni e idee nella mente. L'esistenza reale, infatti, può appartenere solo al presente istantaneo della coscienza, a un suo atto e all'oggetto di tale atto; al contrario, tanto le cose, quanto le sensazioni singole, presuppongono relazioni con altro, e a causa di ciò non possono essere considerate reali ma esse stesse costruzioni mentali. Per quanto riguarda l'esistenza della cosa, secondo Green «such a “thing” means that which remains identical with itself under manifold appearances, and both identity and appearance imply relation, i.e. “an invention of the mind”»⁷⁹⁸. La cosa è insomma il sostrato permanente delle molteplici qualità sensibili che corrispondono alle singole sensazioni, ma un sostrato è tale solo in relazione ai suoi attributi manifesti, ed è permanente solo in relazione a un mutamento. Analogamente, una singola sensazione è il mero «“this” [...] at an individual now», e in quanto tale «is the unmeaning», nel senso che «any statement about it is impossible»⁷⁹⁹. Infatti, in un giudizio il singolo “questo qui e ora” viene messo in relazione con qualcos'altro, ad esempio con un'altra sensazione o con un concetto universale, diventando quindi elemento di una costruzione mentale; e ciò gli fa perdere lo statuto di ente reale. La conclusione dell'argomento richiama vari punti del *Teeteto* platonico, come Green stesso riconosce: «As Plato long ago taught – though the lesson seems to require to be taught anew to each generation of philosophers – a consistent sensationalism must be

⁷⁹⁶ Non ci interessa qui stabilire quanto fosse filologicamente corretta la ricostruzione greeniana dell'empirismo; per un bilancio complessivo di questo problema, cfr. Bonino [2003].

⁷⁹⁷ Green [1906] I, 35.

⁷⁹⁸ Green [1906] I, 35.

⁷⁹⁹ Green [1906] I, 36.

speechless»⁸⁰⁰. Varie volte Green si appella infatti al linguaggio ordinario per mostrare l'inconsistenza dell'empirismo, come fanno anche Platone (1.1.4) e Reid (1.3.1.1); e se lo fa, è perché per lui – come abbiamo visto – la conoscenza è un fatto che presuppone determinate condizioni, e il modo comune di parlare testimonia questo fatto e i suoi presupposti. Non è quindi un caso che le accuse di Green agli empiristi ricalchino spesso quelle di Socrate, secondo il quale i sensisti à la Protagora, per difendere la loro teoria, dovrebbero inventare un nuovo idioma, perché il linguaggio ordinario la contraddice costantemente⁸⁰¹.

Stando alle assunzioni di Locke, dunque, né le cose materiali né le singole sensazioni possono avere esistenza reale, poiché, essendo costitutivamente relazionali, sono piuttosto costruzioni mentali. Delle due l'una: o l'esistenza reale non spetta né alle cose né alle sensazioni – ma in tal caso non si capisce a quale altra entità potrebbe mai spettare; oppure anche le relazioni, in quanto costitutive delle cose e delle sensazioni, hanno esistenza reale – ma in tal caso non ha più senso distinguere fra reale e mentale. In entrambi i casi, quindi, le assunzioni di Locke, così come si presentano, devono essere rigettate. Green propende per la seconda opzione⁸⁰²: risiede qui la tesi fondamentale del suo idealismo. Come vedremo più avanti, analizzando i *Prolegomena* (1.3.2.3), egli ammette, come fa Locke, che le relazioni sono il prodotto dell'attività mentale, ed è proprio tale ammissione a condurlo a ritenere che il reale, in quanto costituito da relazioni, sia esso stesso mentale, cioè spirituale.

Queste considerazioni danno luogo non tanto a un rifiuto in blocco dell'empirismo, quanto piuttosto a una sua riformulazione, nella quale viene integrato il principio idealistico dell'attività sintetica della mente o coscienza⁸⁰³. Se le sensazioni singole sono delle mere finzioni, bisogna iniziare dal *concretum* delle sensazioni in relazione: solo questo può essere il dato primitivo e intrascendibile della conoscenza. Se è così, però, quest'ultima non potrà più essere spiegata nei termini empiristici, psicologico-genetici, di una costruzione del complesso a partire dal semplice, poiché ciò da cui si parte è già

⁸⁰⁰ Green [1906] I, 36.

⁸⁰¹ Cfr. ad es. Green [1906] I, 62: «the dominion of language – a dominion which, as he [sc. Locke] did not recognise it, he had no need to account for – always, in spite of his assertion that simple ideas are the sole *data* of consciousness, held him to the belief in another *datum* of which ideas are the appearances, viz., a thing having identity, because the same with itself in the manifold times of its appearance. This *datum*, under various guises, but in each demonstrably, according to Locke's showing, a "creation of thought", has met us in all the modes of his theory, as the condition of knowledge». Cfr. anche *ivi*, 53 ss.

⁸⁰² Questo è il medesimo argomento di Lotze contro i Reali di Herbart (1.2.3.1).

⁸⁰³ Cfr. Lejeune [2019], 15, 28-31.

complesso, essendo l'unità sintetica di un molteplice. Conoscere, piuttosto, significa per Green rendere più chiaro ciò che inizialmente si presenta come confuso, determinare l'indeterminato. Il dato è sì relazionale e quindi complesso, già informato dal principio spirituale della coscienza, ma è ancora indeterminato quanto alla sua struttura sintetica; il conoscere consiste allora nel determinare tale struttura, esplicitando nei giudizi le relazioni già presenti e operanti nel dato empirico⁸⁰⁴. Da qui emerge un'altra distinzione che approfondiremo a breve, ossia quella fra la coscienza finita che conosce (nel senso sopra indicato) porzioni della realtà empirica, e la coscienza infinita che costituisce l'intera realtà come unità sintetica del molteplice sensibile. Senza questa distinzione, Green non potrebbe rendere conto dell'attività conoscitiva degli esseri umani: la nostra coscienza finita, infatti, si limita a "scoprire" ciò che la coscienza infinita, di cui pure la nostra coscienza è parte, "produce". Il problema di Green, rimasto irrisolto, è stabilire con precisione la relazione tra queste due forme della coscienza.

La dottrina di Hume, secondo Green, è il tentativo fallimentare di rendere consistente quella di Locke, cercando di depurare l'empirismo dal riferimento – ancora presente in Locke – a realtà sostanziali che trascendono le sensazioni e che le causano dall'esterno⁸⁰⁵. Assimilando in profondità la lettura difesa a suo tempo da Reid, Green interpreta quindi l'empirismo humiano come la conseguenza estrema e logicamente più coerente dell'empirismo lockiano, che rende finalmente esplicito in tutta la sua portata il carattere scettico-radical di ogni teoria sensistica del conoscere. Se l'unico dato è la singola sensazione momentanea e tutto il resto è mentalmente costruito come composizione e scomposizione di questi elementi primitivi, allora non ha più senso né porre una causa sostanziale esterna, reale e materiale, delle sensazioni (conseguenza tratta già da Berkeley⁸⁰⁶), né porre una sostanza mentale come teatro della composizione e

⁸⁰⁴ Cfr. Green [1906] I, 41-42. Cfr. anche Green *ivi*, 91: «“the real” is an intellectual order, or mind, in which every element, being correlative to every other, at once presupposes and is presupposed by every other; [...] this order communicates itself to us piecemeal, in a process of which the first condition on our part is the conception that there is an order, or something related to something else; and [...] the conception of qualified substance, which in its definite articulation is the end of all our knowledge, is [...] its beginning».

⁸⁰⁵ Cfr. Green [1906] I, 131-132.

⁸⁰⁶ Green ([1906] I, 133 ss.) è consapevole che lo scetticismo di Berkeley, in quanto critica immanente del materialismo lockiano (poi sviluppata e radicalizzata da Hume sulla base dei medesimi presupposti epistemologici), fosse nelle intenzioni del filosofo irlandese un'apologia «of orthodox Christianity against “mathematical atheism”». Per via di questo sostrato apologetico, Green si mostra più indulgente verso Berkeley, pur riconoscendo che la sua dottrina poggia «on an inadequate philosophical principle», cioè sul sensismo. Cfr. anche *ivi*, 151-152, 157, 160-161.

scomposizione delle sensazioni⁸⁰⁷. Si tratta di una conseguenza che nemmeno Berkeley aveva osato trarre e che fa dello Hume di Green non un semplice scettico ma una sorta di nichilista, che non si limita a dubitare dell'esistenza di sostanze (materiali e spirituali) ma addirittura la nega.

Come insegna la tradizione idealistica da Platone a Hegel, passando per Aristotele e Kant, per confutare una tesi scettica bisogna dimostrare che essa presuppone implicitamente proprio ciò che nega esplicitamente. È esattamente quello che si propone di fare Green con lo scetticismo humiano, la cui radicalità lo rende simile più al relativismo antico che non all'agnosticismo moderno⁸⁰⁸. Tale radicalità risiede innanzitutto nel riduzionismo metodologico di Hume, in base al quale ogni idea che non possa essere ricondotta a singole sensazioni è da scartare come una finzione o illusione⁸⁰⁹; buona parte della discussione critica dell'epistemologia humiana consiste nel verificare se e fino a che punto Hume tenga fede al proprio metodo riduzionistico. Ad esempio, Hume segue Locke e Berkeley nel ritenere che le idee di relazione siano secondarie e derivate rispetto alle idee di sensazione. I due predecessori, tuttavia, ritenevano anche che le relazioni fossero un prodotto dell'attività della mente; Hume, invece, negando l'esistenza di una sostanza mentale, nella misura in cui questa non può essere ridotta a nessuna sensazione singola, deve riuscire a derivare le idee di relazione, che di fatto esistono, dalle sensazioni. E Green sostiene che ciò non sia possibile, tanto che Hume non ci prova nemmeno, benché il suo stesso metodo glielo imponga⁸¹⁰.

Il caso che più interessa Green è l'idea di identità attraverso il tempo, che è appunto una relazione⁸¹¹. Si tratta forse del problema centrale dell'empirismo, che ha impegnato anche Locke e Berkeley. Nel *framework* humiano, solo le singole sensazioni momentanee

⁸⁰⁷ Cfr. Green [1906] I, 169 ss.

⁸⁰⁸ Cfr. Green [1906] I, 168-169. L'autore, in nota, suggerisce di comparare due luoghi platonici in cui viene discusso lo scetticismo protagoreo (*Protagora*, 323a ss. e *Teeteto*, 167a ss.) con l'ultima parte del libro I del *Treatise of Human Nature*.

⁸⁰⁹ Cfr. ad es. Hume [1748], 99: «All ideas, especially abstract ones, are naturally faint and obscure [...]; and when we have often employed any term, though without a distinct meaning, we are apt to imagine it has a determinate idea, annexed to it. On the contrary, all impressions, that is, all sensations, [...] are strong and vivid: the limits between them are more exactly determined: nor is it easy to fall into any error or mistake with regard to them. When we entertain, therefore, any suspicion, that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, *from what impression is that supposed idea derived?* And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. By bringing ideas into so clear a light, we may reasonable hope to remove all dispute, which may arise, concerning their nature and reality».

⁸¹⁰ Cfr. Green [1906] I, 172 ss.

⁸¹¹ Cfr. Green [1906] I, 254 ss.

sono date, quindi l'identità diacronica che viene solitamente attribuita agli oggetti fisici non può che essere una costruzione mentale, una finzione dietro la quale si nasconde la mera successione di sensazioni. A essere precisi, già l'idea di successione è una costruzione: date sono soltanto singole sensazioni momentanee, ciascuna delle quali svanisce in un attimo. Ebbene, Hume deve spiegare come sia possibile che ogni essere umano creda nell'identità diacronica degli oggetti fisici se questa è solo una finzione. Egli ne fornisce quindi una spiegazione genetico-psicologica: tanto più sensazioni successive si somigliano l'un l'altra, quanto più siamo *naturalmente inclini* a scambiare la loro successione per l'identità diacronica di un oggetto fisico. Ma ciò, osserva Green, è una *petitio principii*. Infatti, affinché sia possibile scambiare un'entità qualunque per un'altra, è necessario possedere già un'idea di entrambe. In altre parole, il presupposto implicito della spiegazione di Hume è proprio ciò che egli intende spiegare in quanto finzione, ossia l'idea di identità diacronica⁸¹². Il medesimo argomento, secondo Green, si applica a tutte le altre idee di relazione, compresa la causalità⁸¹³; e il motivo di ciò è che il problema dell'identità attraverso il tempo è in ultima analisi il problema dell'unità sintetica del molteplice – solo che in questo caso specifico il molteplice è diacronico anziché sincronico.

Anche stavolta Green mostra di condividere alcune assunzioni dei suoi avversari. Egli concorda con Hume sul fatto che l'idea di identità diacronica non sia riconducibile a sensazioni; solo che per lui questa non è la dimostrazione del fatto che si tratta di una finzione, ma del fatto che il sensismo necessita di essere integrato con l'idealismo. Non è possibile ridurre le relazioni a sensazioni – eppure le relazioni esistono, come esistono le sensazioni, e non è possibile fare a meno di nessuna delle due, implicandosi queste a vicenda. Dunque, sensazioni e relazioni sono irriducibili le une alle altre come l'attività sintetica della coscienza, che produce le relazioni, è irriducibile alla ricettività dei sensi, ma entrambe sono costitutive della realtà *conosciuta* ovvero correlata alla coscienza.

Il presupposto necessario della conoscenza del reale, così come essa viene conseguita di fatto nella scienza e nell'esperienza ordinaria, è dunque l'unità sintetica del molteplice prodotta dalla coscienza, l'identità sincronica e diacronica che tiene insieme le diverse sensazioni (*feelings*) nella costituzione dell'oggettività empirica ad opera di una coscienza *universale*, della quale l'intera realtà è il correlato oggettuale:

⁸¹² Cfr. Green [1906] I, 255-256.

⁸¹³ Cfr. Green [1906] I, 256-265.

Thus in order that any definite “object” of experience may exist for us, our feelings must have ceased to be what according to Hume they are in themselves. They cease to be so in virtue of the presence to them of the Ego, in common relation to which they become related to each other as mutually qualified members of a permanent system – a system which at first for the individual consciousness exists only as a forecast or in outline, and is gradually realized and filled up with the accession of experience. It is quite true that nothing more than the reference to such a system, already necessary to constitute the simplest object of experience, is involved in that interpretation of every event as a changed appearance of an unchanging order, and therefore to be accounted for, which we call inference to a cause or the inference of necessary connection; or, again, in the identification of the event, the determination of its particular nature by the discovery of its particular cause⁸¹⁴.

Ogni oggetto della realtà empirica, ossia della realtà correlata all’attività sintetica della coscienza universale, è quindi parte di un *sistema* di relazioni costituito da tale attività infinita, e può essere conosciuto solo se le coscienze individuali e finite presuppongono quel sistema, quell’ordine intelligibile⁸¹⁵. Se già Platone aveva compreso la necessità dell’attività sintetica dell’anima per rendere possibile la conoscenza, è solo con Kant che questa attività, in accordo con le pretese di validità della scienza moderna, diventa formalmente universale e quindi costitutiva della realtà stessa in quanto oggetto della conoscenza scientifica⁸¹⁶. Con Kant si chiude così la critica di Green agli empiristi e si apre la sua *metaphysics of knowledge*.

1.3.2.3. *La metafisica della conoscenza*

Prima di esaminare il libro I dei *Prolegomena* è opportuno soffermarsi molto brevemente sulle critiche di Green a Kant nelle *Lectures*, che si presentano come l’anello di congiunzione fra il momento distruttivo e il momento costruttivo della sua speculazione. Da questo testo emerge che Green, come abbiamo già anticipato, critica Kant per non essere riuscito a – o non aver voluto – eliminare il residuo dualistico della sua filosofia, che secondo il filosofo inglese sarebbe un retaggio dell’impostazione empiristica di Locke. Quest’ultimo distingueva infatti fra verità di fatto (contingenti) e verità di ragione

⁸¹⁴ Cfr. Green [1906] I, 268.

⁸¹⁵ È la stessa conclusione cui perviene Lotze nella sua ontologia (1.2.3.2).

⁸¹⁶ Cfr. ad es. Green [1906] II, 28: «With Kant, then, the transcendental object and transcendental subject are the same. The presence of an eternal and unchangeable self to all phaenomena at once makes them an order of nature, and makes our experience of them one connected system. “Order of nature” and “unity of experience” are only two aspects or one and the same function of the eternal self, which we call object or subject, according as we look on one or the other of these aspects».

(necessarie), fra passività dei sensi e attività della mente, tra sensazioni e relazioni, fra dato e costruzione, fra qualità e sostanza, come Kant distingue fra giudizi a posteriori e giudizi a priori, fra ricettività e spontaneità, fra materia e forma della conoscenza, fra intuizione e concetto, tra fenomeno e cosa in sé. Tuttavia, una volta stabilito che (i) l'attività della coscienza è costitutiva della realtà empirica *tanto quanto* lo sono le sensazioni, e che quindi (ii) all'infuori di tale attività sintetica non può sussistere alcun residuo sensoriale, tutte queste distinzioni perdono significato. Infatti, non ha senso distinguere l'a priori dall'a posteriori, se ogni fatto empirico contingente è costituito da un'attività sintetica necessaria⁸¹⁷; né distinguere fra ricettività e spontaneità, se in ciascuna è già presente anche l'altra; né distinguere fra materia e forma, se ciascuna ha bisogno dell'altra per essere se stessa⁸¹⁸; né, per la medesima motivazione, distinguere fra intuizione e concetto; né, infine, ha senso distinguere tra fenomeno e cosa in sé, dal momento che quest'ultima, in quanto causa di un fenomeno, vi intrattiene una certa relazione, e in quanto *noumenon*, intrattiene una certa relazione con la coscienza che la concepisce, proprio come accade ai fenomeni.

Tali critiche non comportano affatto, da parte di Green, un rifiuto dell'idealismo kantiano; al contrario, come riassume efficacemente Hylton,

Green holds that Kant's real principles are fundamentally correct; that Kant himself was unable to free himself entirely of the views that he was attacking; that he therefore did not follow out his own principles consistently; and that if these principles are so followed out they lead to a position which may, with a number of qualifications and caveats, be called 'Hegelian'⁸¹⁹.

Questa lettura è perfettamente in linea con le interpretazioni del rapporto Kant-Hegel difese da Stirling e poi da Caird negli anni '60 e '70 – interpretazioni che Green sembra condividere, stando alla sua recensione del primo libro di Caird su Kant (1877)⁸²⁰. Abbiamo già mostrato, discutendo lo scritto di Green su Aristotele, in che senso la filosofia kantiana venga ritenuta incompleta e quindi da integrare con quella hegeliana: Kant, intrappolato nei vari dualismi, sostiene che l'attività sintetica dell'intelletto costituisca la sola realtà empirica del fenomeno senza agire sulla realtà in sé, ma una volta dissolti tutti questi dualismi bisogna riconoscere che tale principio intelligente è organico alla realtà

⁸¹⁷ Cfr. Hylton [1990], 42-43.

⁸¹⁸ Cfr. Camporesi [1980], 41-42.

⁸¹⁹ Hylton [1990], 32.

⁸²⁰ Cfr. Green [1906] III, 126-137.

stessa⁸²¹. Finora abbiamo altresì specificato che per Green la realtà è il correlato oggettuale dell'attività sintetica della coscienza, il sistema degli oggetti della conoscenza, l'esperienza in senso kantiano. Ma per Green, come abbiamo visto, non vi è una realtà ulteriore rispetto a questa. Perciò, se egli afferma che la realtà è realtà empirica, esperienza, non lo fa per distinguerla da una supposta realtà indipendente dalla coscienza e dalla conoscenza, ma al contrario per ribadire che la realtà nella sua totalità è inseparabile dall'attività sintetica che la costituisce e che non appartiene alle coscienze individuali ma a una coscienza universale (di cui le coscienze individuali sono parte).

Nel libro I dei *Prolegomena* tutto ciò viene presentato in maniera sistematica, ed è proprio la visione sinottica della filosofia teoretica di Green che permette di individuare alcune difficoltà. L'idealismo di Green può essere schematizzato nel seguente argomento⁸²². (i) Ogni oggetto della conoscenza esiste in un sistema di relazioni – con altri oggetti e col soggetto conoscente. (ii) Tutto ciò che è reale è oggetto della conoscenza. (iii) Quindi, tutto ciò che è reale esiste in un sistema di relazioni. (iv) Ma ogni sistema di relazioni esiste solo per una coscienza. (v) Dunque, tutto ciò che è reale, in quanto esiste in un sistema di relazioni, esiste solo per una coscienza. In base a quanto abbiamo visto in precedenza, dovrebbe risultare evidente che le prime due assunzioni di Green riprendono nella sostanza, rispettivamente, (i) la “legge del condizionato” di Hamilton, secondo cui è impossibile conoscere ciò che non è in relazione con qualcos'altro (= l'incondizionato), e (ii) la conclusione idealistica del sistema di Ferrier, secondo cui tutto ciò che esiste, che è reale, è necessariamente conoscibile⁸²³. Dalla congiunzione di queste due assunzioni deriva che la realtà ha una natura relazionale – una posizione che accomuna Green a Lotze⁸²⁴. La peculiarità dell'idealismo di Green risiede forse nella quarta assunzione, cioè nell'*idealità* delle relazioni, se con ciò si intende che ogni relazione, per poter esistere, necessita di una coscienza⁸²⁵.

Secondo alcuni studiosi, Green non giustifica l'idealità delle relazioni ma si limita a prenderla per buona. In effetti, nei primi paragrafi dei *Prolegomena* egli ammette di derivare questa assunzione da Locke:

⁸²¹ Cfr. Hylton [1990], 32 ss.

⁸²² Cfr. Quinton [2000], 22.

⁸²³ Questa è dopotutto la stessa conclusione a cui arriverebbe Kant se si sbarazzasse della cosa in sé, come del resto hanno fatto Caird e lo stesso Green nella loro lettura postkantiana della filosofia kantiana.

⁸²⁴ Cfr. Mander [2011], 91n7.

⁸²⁵ Cfr. Green [1906] II, 179: «Every relation is constituted by an act of conception».

No one is more emphatic than Locke in opposing what is real to what we “make for ourselves”, the work of nature to the work of the mind. Simple ideas or sensations we certainly do not “make for ourselves”. They therefore and the matter supposed to cause them are, according to Locke, real. But relations are neither simple ideas nor their material archetypes. They therefore, as Locke explicitly holds, fall under the head of the work of the mind, which is opposed to the real. [...] *We maintain the opposition between the real and the work of the mind exactly as it was asserted by Locke*; and if we are less explicit in accounting relations to be the work of the mind, it is not because we have any theory of the real which more logically admits them than does Locke’s⁸²⁶.

È certo sorprendente che Green condivida un’assunzione tanto importante della sua filosofia proprio con Locke, cioè col padre dell’empirismo violentemente attaccato dal filosofo oxoniense in tutte le sue opere⁸²⁷. Ad ogni modo, Green non è d’accordo con Locke sul fatto che il reale delle sensazioni possa esistere indipendentemente dal mentale delle relazioni, come se queste fossero qualcosa di contingente, di aggiunto posticciamente. Al contrario, Green ha mostrato che «without relation any simple idea would be undistinguished from other simple ideas, undetermined by its surroundings in the cosmos of experience»⁸²⁸, e che per poter svolgere la loro funzione nella conoscenza le sensazioni devono essere sempre in relazione con altre sensazioni e con una coscienza (1.3.2.2).

Tuttavia, per giustificare l’idealità delle relazioni Green non si appella soltanto all’autorità di Locke, del resto messa in discussione da lui stesso, ma propone anche un argomento, ingiustamente trascurato dagli studiosi⁸²⁹. L’argomento compare nel § 28 dei *Prolegomena*, ed è di capitale importanza per la nostra ricostruzione delle fonti di Bradley:

Relation is to us such a familiar fact that we are apt to forget that it involves all the mystery, if it be a mystery, of the existence of many in one. Whether we say that a related thing is one in itself, manifold in respect of its relations, or that there is one relation between manifold things, [...] we are equally affirming the unity of the manifold. Abstract the many relations from the one thing, and there is nothing. They, being many, determine or constitute its definite unity. It is not the case that it first exists in its unity, and then is brought into various relations. Without the relations it would not exist at all. In like manner the one relation is a unity of the many things. They, in their manifold being, make the one relation. If these relations really exist,

⁸²⁶ Cfr. Green [1883], 23-24 (corsivo aggiunto).

⁸²⁷ Cfr. Quinton [2000], 22-23; Mander [2011], 99-100.

⁸²⁸ Green [1883], 23.

⁸²⁹ Un’eccezione è Mander [2011], 93, che però non coglie appieno l’importanza dell’argomento – come dimostra il fatto che più avanti (*ivi*, 99-100), sollevando il problema, non menziona questo argomento come possibile soluzione.

there is a real unity of the manifold, a real multiplicity of that which is one. But a plurality of things cannot of themselves unite in one relation, nor can a single thing of itself bring itself into a multitude of relations. It is true, as we have said, that the single things are nothing except as determined by relations which are the negation of their singleness, but they do not therefore cease to be single things. Their common being is not something into which their several existences disappear. On the contrary, if they did not survive in their singleness, there could be no relation between them – nothing but a blank featureless identity. There must, then, be something other than the manifold things themselves, which combines them without effacing their severalty⁸³⁰.

Qui Green enuncia il problema delle relazioni nei termini dell'Uno e dei Molti, cioè negli stessi termini metafisici di Platone, di Herbart, di Lotze e – in parte – di Hegel. Nella fattispecie, parlare di «mystery» in questo contesto ci sembra un evidente richiamo (implicito) alla trattazione lotziana dell'*Ontologie* (1.2.3.3), che Green traduce proprio nello stesso periodo in cui scrive i *Prolegomena*. I Molti, siano essi singole sensazioni o singole cose, sono necessariamente in relazione reciproca, costituendo assieme la realtà come «a single all-inclusive system of relations»⁸³¹; ogni relazione è quindi l'unità sintetica di un molteplice. Le relazioni, per Green, sono reali tanto quanto i loro termini proprio perché nessun termine può esistere come irrelato. Tuttavia, egli riconosce che i Molti («a plurality of things») non possono *di per se stessi* entrare in relazione reciproca. Tali relazioni, però, sussistono necessariamente; ciò significa che Green, in linea con gli altri filosofi nominati, riconosce che esse possano sussistere solo a un livello ontologico diverso da quello in cui sussistono i loro termini. Infatti, in Platone la relazione fra idea e cose non è equiparabile a una relazione fra sole cose, altrimenti si incorre nel regresso del “terzo uomo” (1.1.2); in Hegel, la sintesi dialettica si realizza a un livello superiore a quello dell'opposizione, altrimenti questa rimane negativa, nell'infinito rinvio di un opposto all'altro (1.2.1.2); in Herbart, le relazioni fra Reali sussistono solo come veduta contingente dell'osservatore, altrimenti i Reali non sarebbero posizioni assolute (1.2.2.3); in Lotze, la condizione dell'azione reciproca è che gli agenti siano esseri spirituali, altrimenti tali relazioni distruggerebbero la loro identità ontica (1.2.3.2).

La soluzione di Green al problema dell'Uno e dei Molti, chiaramente individuato e formulato dal filosofo inglese⁸³², è analoga a quella di Lotze, che a sua volta si rifà ad

⁸³⁰ Green [1883], 31.

⁸³¹ Green [1883], 30.

⁸³² D'altronde, come ha scritto Basile ([2006], 123), «[i]f one had to explain the main concern of British and American metaphysicians at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, one could

alcune intuizioni kantiane⁸³³: l'unità sintetica del molteplice può sussistere soltanto a un livello spirituale, cioè per una coscienza, per un'intelligenza. Il § 28 dei *Prolegomena* si chiude con l'affermazione che dev'esservi "qualcosa d'altro" rispetto ai Molti, che sia capace di "combinarli" assieme senza "cancellarne" la "diversità" reciproca; il § 29 si apre quindi con l'affermazione che «[w]ith such a combining agency we are familiar as our intelligence»⁸³⁴. Solo qualcosa di irriducibile al piano "naturale" delle sensazioni e delle cose può metterle in relazione, nel senso che tali relazioni possono sussistere solo *per* qualcosa di irriducibile ai loro termini⁸³⁵. E questo qualcosa di "non naturale", di spirituale, è la coscienza o intelligenza. L'assunzione secondo cui le relazioni sono mentali, risalente a Locke, viene dunque giustificata eccome da Green, mostrando che se le relazioni non avessero questo carattere non potrebbero affatto sussistere. Ma le relazioni devono sussistere, in quanto presupposto fondamentale della conoscenza e, quindi, della realtà stessa in quanto correlato oggettuale del conoscere; allora, esse non potranno che sussistere per la coscienza, come prodotto della sua attività sintetica.

Con questo argomento, sottovalutato dagli interpreti, Green ottiene due risultati. In primo luogo, egli mostra che vi è necessariamente qualcosa di non naturalizzabile, cioè di non riducibile a *feelings*; la domanda con cui si apre la prima parte dei *Prolegomena*, a cui viene così data una risposta negativa, è infatti se la conoscenza della natura, sotto il profilo della sua validità, possa essere riducibile a una parte o a un prodotto della natura stessa⁸³⁶. In secondo luogo, Green mostra che la realtà stessa, in quanto correlato oggettuale della coscienza, è intrinsecamente spirituale, dato che la realtà così intesa è un sistema di relazioni, e le relazioni sussistono solo per una coscienza.

well say that they were trying to solve the problem of "the one and the many"». Cfr. anche Sacchi [1984], 14-15.

⁸³³ Cfr. Wentscher [1925], 137. Dal momento che la soluzione di Green al problema dell'Uno e dei Molti è antecedente ai *Prolegomena* e, quindi, in accordo con le testimonianze, anche alla sua lettura di Lotze, l'analogia è spiegabile proprio ricorrendo alle fonti comuni a entrambi i filosofi, cioè le nozioni kantiane di 'sintesi a priori' e di 'appercezione trascendentale'.

⁸³⁴ Green [1883], 31.

⁸³⁵ Cfr. Green [1883], 32: «a unity in which their distinctness is preserved could not be constituted without the relating act of an intelligence which does not blend with either».

⁸³⁶ Cfr. Green [1883], 13 ss. Questa domanda si ricollega a quella con cui si aprono i *Prolegomena*, cioè se possa esistere una scienza naturale dell'essere umano in quanto soggetto conoscente e agente. Si tratta evidentemente della "domanda delle domande" per Green, quella su cui poggia il destino del suo intero programma filosofico-politico, poiché un'eventuale risposta affermativa implicherebbe che sia possibile ridurre l'etica alla psicologia e/o alla fisiologia, e che quindi i valori morali, come anche la libertà umana (da cui dipende la responsabilità morale), siano mere "finzioni" che nascondono impulsi naturali, come tali soggetti alle leggi deterministiche delle scienze naturali; cfr. Green [1883], 1-11.

L'idealità delle relazioni, tuttavia, non conduce di per sé a un idealismo completo – che è il risultato speculativo cui Green intende pervenire superando Kant verso Hegel – ma a un idealismo soltanto parziale. Infatti, che le relazioni siano ideali, nella misura in cui dipendono dall'attività sintetica della coscienza, non comporta che debbano essere ideali anche i termini delle relazioni, ossia il materiale informato dalle relazioni. In altre parole, con l'affermazione dell'idealità delle relazioni, non vengono affatto scongiurati alcuni dei dualismi – ad esempio materia/forma, passività/attività, materiale/spirituale – che Green, contro Kant e gli empiristi, intende invece dissolvere⁸³⁷. Lo stesso Green si dimostra perfettamente consapevole di questo potenziale residuo dualistico:

It appears to be impossible to take the matter of experience to be the effect of things-in-themselves, since these things [...] cannot be supposed to exist in a relation which only holds for the world of experience, as determined by an intelligent subject. But it must be equally impossible to consider it a product of the intelligent subject, to which, when we have allowed every function that can be claimed for it in the way of uniting in a related system the manifold material of sensation, we must still deny the function of generating that material. Yet we cannot ignore sensation. We cannot reduce the world of experience to a web of relations in which nothing is related, as it would be if everything were erased from it which we cannot refer to the action of a combining intelligence. After all our protests against Dualism, then, are we not at last left with an unaccountable residuum – an essential element of the real world of experience, which we cannot trace to what we regard as the organising principle of that world, but which is as necessary to make the world what it is as that principle itself? [...] Does it not remain a thing-in-itself, alien and opposite to anything that we can explain as the construction of intelligence, just as much as if it were admitted to be the product of an unknowable power?⁸³⁸

Le due domande finali, al contrario di quanto lascia intendere Green, non sono affatto formulazioni diverse della stessa domanda. Nella prima, infatti, si chiede se non rimanga un residuo non riconducibile all'attività sintetica della coscienza; nella seconda, invece, si chiede se le sensazioni, in quanto termini delle relazioni, “materiale molteplice” della coscienza, non rimangano “cose in sé”, estranee all'attività costruttiva del principio intelligente. Ebbene, questa seconda domanda non può che avere una risposta negativa, poiché, in quanto termini che non possono sussistere indipendentemente da relazioni, le sensazioni non possono mai essere cose in sé, come lo sarebbero se potessero sussistere singolarmente, fuori da un sistema di connessioni. La risposta di Green, articolata dal

⁸³⁷ Cfr. Green [1883], 40 ss.

⁸³⁸ Green [1883], 45.

paragrafo successivo, è in effetti una risposta a questa precisa domanda, e dimostra che tale domanda sorge da un presupposto errato, cioè che sia possibile astrarre la materia dalla forma, le sensazioni dalle relazioni: «Mere sensation is in truth a phrase that represents no reality»⁸³⁹. Tuttavia, per quanto convincente, ciò non risponde alla prima domanda, poiché il fatto che, nella realtà empirica costituita dall'attività sintetica della coscienza, non sia possibile astrarre le sensazioni dalle relazioni, non è in grado di rimuovere il dualismo fra quanto è *prodotto* dalla coscienza, ossia le relazioni, e quanto non è da essa prodotto ma è ad essa *dato*, cioè le sensazioni.

Green stesso, ammettendo che «it must be equally impossible to consider [sensations] a product of the intelligent subject», o che «[i]t certainly does not depend on ourselves [...] whether sensations shall occur to us»⁸⁴⁰, ammette di fatto – seppur implicitamente – che un dualismo di fondo rimane, poiché non tutto può essere ricondotto all'attività sintetica della coscienza, se è vero che quest'attività non produce il materiale su cui opera⁸⁴¹. Non sorprenderà allora che, nonostante le intenzioni, le conclusioni epistemologico-metafisiche di Green non siano in ultima analisi tanto diverse da quelle di Hamilton e di Ferrier. Come Hamilton, egli insiste *ad nauseam* sulla necessaria correlazione fra soggetto e oggetto della conoscenza, che nella sua filosofia assume la forma di una correlazione – idealisticamente tutta interna al conoscere – fra l'attività sintetica della coscienza e le sensazioni date alla coscienza:

Feeling and thought are inseparable and mutually dependent in the consciousness for which the world of experience exists, [...] in the constitution of the facts which form the object of that consciousness. Each in its full reality includes the other. It is one and the same living world of experience which, considered as the manifold object presented by a self-distinguishing subject to itself, may be called feeling, and, considered as the subject presenting such an object to itself, may be called thought. Neither is the product of the other⁸⁴².

⁸³⁹ Green [1883], 48.

⁸⁴⁰ Green [1883], 48.

⁸⁴¹ Cfr. Hylton [1990], 38; Quinton [2000], 26; Mander [2011], 100-101.

⁸⁴² Green [1883], 51. Cfr. anche Green [1883], 53: «We admit that mere thought can no more produce the facts of feeling, than mere feeling can generate thought. But we deny that there is really such a thing as “mere feeling” or “mere thought”. We hold that these phrases represent abstractions to which no reality corresponds, either in the facts of the world or in the consciousness to which those facts are relative. We can attach no meaning to “reality” as applied to the world of phenomena, but that of existence under definite and unalterable relations; and we find that it is only for a thinking consciousness that such relations can subsist. Reality of feeling, abstracted from thought, is abstracted from the condition of its being a reality».

Sensazioni e relazioni, «feeling» e «thought», quindi, si condizionano a vicenda, e al di fuori della loro correlazione, cioè come incondizionati, non possono essere conosciuti⁸⁴³. Green non si limita però a questo, ma, come Ferrier (e Berkeley⁸⁴⁴), postula una coscienza universale come garante dell'oggettività della conoscenza, ovvero dell'universalità e necessità delle relazioni descritte dalle leggi scientifiche. Green argomenta infatti, sulle orme di Kant, che il presupposto della conoscenza scientifica della realtà è che tutti i fenomeni che ne fanno parte siano connessi in un *unico* sistema di relazioni, la "natura". Ora, se è vero che ogni relazione sussiste per una coscienza, è altrettanto vero che la totalità delle relazioni che costituiscono la natura non può sussistere per nessuna coscienza individuale e limitata, ad esempio quella umana. Ma l'ordine relazionale della natura deve essere presupposto quale condizione necessaria della conoscenza scientifica; e la condizione necessaria di siffatto sistema universale di relazioni è a sua volta una coscienza universale, poiché solo per una tale coscienza può esistere qualcosa come *una* natura⁸⁴⁵.

A questo punto si pongono due problemi. Il primo riguarda come debba essere intesa la coscienza universale, se in senso formale (*à la* Kant), cioè come funzione logica di sintesi che bisogna necessariamente postulare per rendere ragione dell'unità della natura, oppure in senso sostanziale, come una sorta di mente o coscienza divina che "pensa" l'intera natura (*à la* Berkeley e Ferrier), garantendo così l'oggettività richiesta dalla conoscenza scientifica. Il secondo problema riguarda come debba essere inteso il rapporto fra la coscienza universale e le coscienze individuali. È evidente che le due questioni sono strettamente correlate: a seconda di come si intende l'una, l'altra sarà intesa di conseguenza, e viceversa. Ad esempio, se la coscienza universale fosse solo una funzione logica, il rapporto della coscienza individuale con quella universale sarebbe analogo al rapporto con un principio ideale; se invece la coscienza universale fosse sostanziale, una *res cogitans*, allora le coscienze individuali sarebbero le sue parti finite. Il testo di Green

⁸⁴³ Cfr. Green [1883], 54: «As to what that consciousness in itself or in its completeness is, we can only make negative statements. *That* there is such a consciousness is implied in the existence of the world; but *what* it is we only know through its so far acting in us as to enable us, however partially and interruptedly, to have knowledge of a world or an intelligent experience. In such knowledge or experience there is no mere thought or mere feeling».

⁸⁴⁴ Cfr. Brink [2003], 17n6.

⁸⁴⁵ Cfr. Green [1883], 29-30.

sembra andare talvolta in una direzione, talvolta nell'altra, e la critica si è divisa di conseguenza⁸⁴⁶.

Noi siamo convinti che Green, volendo superare la coscienza formale di Kant, con tutti i dualismi che essa porta con sé, in direzione della sostanza pensante, universale e divina, di Aristotele e di Hegel, intenda in ultima analisi la coscienza universale come un *essere* spirituale che informa di sé il cosmo, e di conseguenza le coscienze individuali come esseri finiti che partecipano in maniera parziale e graduale dell'essere infinito. Nell'importante recensione all'*Introduction to the Philosophy of Religion* (1880) del teologo John Caird (1820-1898), fratello maggiore del collega e amico Edward, Green enuncia chiaramente cosa bisogna conservare della filosofia hegeliana:

That there is one spiritual self-conscious being, of which all that is real is the activity or expression; that we are related to this spiritual being, not merely as parts of the world which is its expression, but as partakers in some inchoate measure of the self-consciousness through which it at once constitutes and distinguishes itself from the world; that this participation is the source of morality and religion; this we take to be the vital truth which Hegel had to teach. It still remains to be presented in a form which will command some general acceptance among serious and scientific men. Whoever would so present it, though he cannot drink too deep of Hegel, should sit rather looser to the "dialectical" method than Dr. Caird has done⁸⁴⁷.

È ragionevole presumere che Green stesso, con la sua filosofia, abbia voluto difendere queste verità hegeliane, presentandole in una forma diversa, depurata dal metodo dialettico. È quindi assai difficile non vedere in ciò che Green qui chiama «spiritual self-conscious being» proprio la coscienza universale di cui egli parla nei *Prolegomena*. Si tratterebbe allora non di una funzione logica, come per Kant, ma di un essere, analogo al dio di Berkeley e di Ferrier, nonché – nella discutibile interpretazione di Green – al *Geist* hegeliano. Alcune considerazioni sulla filosofia berkeleyana, contenute dell'introduzione alle opere filosofiche di Hume, confermano tale prossimità:

If Berkeley had dealt with the opposition of reality to thought by showing the primary qualities to be conceived relations, and the distinction between the real and unreal to be one between the fully and the defectively conceived, the case would have been

⁸⁴⁶ Il dibattito recente, piuttosto che focalizzarsi sul problema di cosa sia la coscienza universale, ha preferito indagare come debba essere intesa tale coscienza per essere funzionale all'etica e alla filosofia politica di Green; cfr. Dimova-Cookson – Mander [2006], 137-206; Mander [2011], 94-99; Tyler [2019].

⁸⁴⁷ Green [1906] III, 146.

different. The real and God would alike have been logically saved. The peculiar embarrassment of Locke's doctrine we have found to be that it involves the unreality of every object, into the constitution of which there enters any idea of reflection, or any idea retained in the mind, as distinct from the present effect [...] of every object of which anything can be said. With the definite substitution of full intelligibility of relations for present sensibility, as the true account of the real, this embarrassment would have been got rid of. At the same time there would have been implied an intelligent subject of these relations; the ascription to whom, indeed, of moral attributes would have remained a further problem, but who, far from being a "Great Unknown", would be at least determined by relation to that order of nature which is as necessary to Him as He to it⁸⁴⁸.

È evidente che Green, coi pronomi «He» e «Him», non si riferisca a una coscienza individuale, ma alla coscienza universale per la quale soltanto sussistono tutte le relazioni costituenti la natura, e che viene qui identificata con «God». Ed è altrettanto evidente che dio, per un uomo profondamente religioso come Green, non può essere ridotto a una mera funzione logica di sintesi, comune a ogni coscienza individuale⁸⁴⁹. Dunque, ci sembra sufficientemente chiaro che per Green la coscienza universale si identifichi con dio, e sia pertanto una sostanza spirituale che "pensa" in eterno la natura e, pensandola, la fa sussistere come sistema di relazioni eterne, descrivibili da leggi eternamente valide, universali e necessarie⁸⁵⁰. La sintesi più efficace di questo modo di concepire la coscienza universale, nonché il suo rapporto con le coscienze individuali, è forse quella delle *Lectures on Logic*, che riportiamo per intero a conclusione dell'esposizione della filosofia teoretica di Green:

the world, with the whole process of development in time (including the development out of lower forms of that animal organism which is the δύναντος of thought), exists eternally for an eternal mind, or as a factor in an eternal self-consciousness; [...] this eternal mind uses the animal organism in man as its vehicle so as to constitute a being self-conscious, yet limited by conditions of the organism in respect of the ἕτερον (object-matter) which its self-consciousness can comprehend; [...] thus the human mind, *qua* mind, has not a beginning in time at all, does not exist in time at all. That which exists in time is the organism fitted to be a vehicle for self-conscious thought, and of this the beginning is not properly to be fixed at birth [...]; it has had a history of which we seek the beginning in vain. But this history itself, the connected series of

⁸⁴⁸ Green [1906] I, 160.

⁸⁴⁹ Nelle pagine precedenti, ad esempio, Green ([1906] I, 158 ss.) critica la teologia di Berkeley per aver considerato dio alla stregua di un essere spirituale *finito*, ma è d'accordo sul fatto che dio sia un *essere spirituale*.

⁸⁵⁰ Cfr. Sainati [1999], 18-20.

events, determined by the constant system of nature, which forms it, as it exists only in relation to an eternal and self-conscious mind, so is knowable by us only because this mind constitutes the “me” in each of us; only because it so uses the animal organism of man as to form a being formally self-conscious, and thus capable of knowledge, able to conceive a world of which each element is determined by relation to the whole, though but slowly advancing to the articulation of this conception⁸⁵¹.

Rimane irrisolto in Green il problema del dualismo⁸⁵², che gli impedisce di giungere a un idealismo più completo di quello kantiano – un’intenzione programmatica che anima l’attività del filosofo inglese fin dagli anni ’60, come testimoniano gli scritti su Aristotele e sulla *popular philosophy* (1.2.3.1). Green avrebbe forse potuto abbracciare una posizione più hegeliana, come ha fatto Caird; in entrambi i casi, comunque, il metodo dialettico viene rifiutato, e l’unità del molteplice che costoro riescono a conseguire è una sintesi di spirituale e materiale, mentale e naturale *per* una coscienza universale⁸⁵³. Questo limite è dovuto a un’impostazione ancora essenzialmente empiristica, nella quale il dualismo mente/corpo viene mantenuto come punto di partenza della speculazione filosofica. La natura, in questo *framework*, non è un *momento* del processo di autorealizzazione e autoconoscenza dell’Idea assoluta, come in Hegel, ma un *correlato* oggettuale della coscienza, che in quanto tale non è prodotto dalla coscienza stessa, sebbene senza la coscienza non possa sussistere. Questa impostazione empiristica viene mantenuta da Kant, ed è per tale ragione che Green può considerare Kant come l’ultima tappa di uno sviluppo concettuale che ha inizio con Locke. Di Hegel viene conservata l’idea di una sintesi organica e non solo formale, intellettuale; ma questa idea rimane piuttosto un ideale irrealizzato, poiché una sintesi organica richiede processualità e movimento, e ciò non è conseguibile senza la dialettica. Findlay ha così riassunto i caratteri del primo idealismo britannico rispetto a Kant e Hegel:

the British idealists made extremely small use of the *dialectical* element in Hegel’s thought: they did not reason in triads, nor did they overcome oppositions in higher unities. What advance there was from lower to higher grades of truth and reality was extremely smooth and undramatic: they know nothing of what Hegel called “the seriousness, the suffering, the patience and the labour of the negative”. Or if they

⁸⁵¹ Green [1906] II, 182. Cfr. anche Green [1883], 72 ss.

⁸⁵² Cfr. Hylton [1990], 45-47. Un altro problema irrisolto, di cui non possiamo discutere qui, è quello della libertà delle coscienze individuali, se è vero che queste sono parti di una coscienza universale; cfr. Waddington [1919], 161-162.

⁸⁵³ Cfr. Mander [2011], 122-123.

began with a phase of contradictory breakdown, as in the first part of Bradley's *Appearance and Reality*, they were soon moving on the high plateau of an absolute reality, in which all contradiction, all mutilation and all development had been left far behind. The notion of a spiritual reality perpetually *at work* in coming to full consciousness of itself, and requiring diremption, opposition and self-estrangement in order to achieve such self-consciousness, and whose actual achievement of self-consciousness was inseparable from the process by which it was achieved: this, the most valuable and characteristic of the doctrines of Hegel, received only scant attention from the British idealists. [...] The absolutism of the British idealists was without the tragic aspects essential to the Hegelian absolutism. The background from which the British idealists approached Hegel, and the aims that led them to study him, also differed widely from those present in Hegel's period or in our own. Having discovered the merits of Kant at much the same time as they discovered those of Hegel, they tended to emphasize too strongly the relatively tenuous umbilical cord which connects the thought of Hegel with that of his predecessor; in so doing they achieved a distorted view of either philosopher. They saw Kant merely as an anticipator of Hegel, and Hegel merely as a follower and developer of Kant. If they recognized the debt of Hegel to the Greeks, they interpreted those Greeks in terms of their own epistemological subjectivism. They also read into Hegel notions of seamless unity and coherence which had really been derived from Spinoza: they failed, in Hegelian terms, to make the complete transition from Substance to Subject⁸⁵⁴.

Il primo idealismo britannico, sostanzialmente plasmato da Green (e Caird), non riesce insomma a liberarsi dal retroterra empiristico e dualistico che caratterizza le filosofie di Berkeley e Kant (interpretato *à la* Green), Hamilton e Ferrier. Innanzitutto, la dottrina hamiltoniana della *relativity of knowledge*, se intesa non tanto come relativismo, quanto come “relazionalismo”, viene di fatto mantenuta da Green, nella misura in cui sia lui sia Hamilton si rifanno alla nozione kantiana di ‘sintesi’. E con la dottrina della relazionalità del conoscere (e dei suoi oggetti) viene inevitabilmente mantenuto anche un certo agnosticismo nei confronti del principio (o dei principi) di tale relazionalità, compatibile con la fede religiosa, per la quale non l'essere umano ma solo dio può accedere a una

⁸⁵⁴ Findlay [1956], 5-6. Cfr. anche Findlay [1959], 217-218: «Hegel is a philosopher whose misfortune it has been to fascinate philosophers of a wholly different and much less subtle cast of mind, who have then created a one-sided image of his thought to fit their rather limited horizons, and who have involved Hegel in the discrediting reaction which their own views ultimately provoked. No one probably now wants to revive the Spinozistic absolutism of Bradley, the time-denying monadism of McTaggart, the febrile subjectivism of Croce and Gentile, even the optimistic rationalism of Royce: what is not realized is how very remote all these philosophers are from the toughness, the empirical richness, the logical brilliance and the astonishing selfsubversive movement of Hegel's dialectical thought. Whatever these thinkers may have learnt from him, most of them never learnt to think dialectically at all. What they hold has always a final definiteness of assertion, a systematic stability and clarity, an elimination rather than living suspension of conflict, which stamps it as a 'still', a product of 'understanding', rather than of what Hegel understood by 'dialectic' or 'reason'».

conoscenza assoluta. La volontà di tener fermo questo agnosticismo per evitare di ridurre la fede al sapere, la religione alla scienza, definisce la reazione di Hamilton, di Green e delle loro rispettive scuole all'ateismo delle dottrine materialistiche, ma è anche, contestualmente, una delle cause della loro diffidenza verso la dialettica hegeliana come metodo del sapere assoluto.

Inoltre, la dottrina dell'idealità delle relazioni, che comporta il postulato di una coscienza universale per la quale la totalità delle relazioni sussiste, viene formulata da Green in un *framework* ancora empiristico e soggettivistico, nella fattispecie berkeleyano, che accomuna il suo idealismo a quello di Ferrier, anch'esso largamente debitore nei confronti di Berkeley. L'assoluto di questi filosofi è un assoluto *estensionale*, il quale non può che configurarsi come una coscienza che col suo sguardo divino abbraccia l'universo in tutta la sua estensione. Inutile ricordare che l'assoluto di Hegel non è estensionale ma, piuttosto, *intensionale*: esso non è l'universo ma la sua struttura ideale, che lo informa per intero senza bisogno di un principio spirituale esterno, di una coscienza, che lo abbia eternamente come correlato oggettuale. Si tratta dopotutto della differenza fra un idealismo della coscienza, o "spiritualismo", e un idealismo delle Idee, "oggettivo".

2. DAI MANOSCRITTI GIOVANILI AI *PRINCIPLES OF LOGIC* (1873-1883)

In questo capitolo tratteremo la genesi di alcune delle tematiche fondamentali della metafisica di Bradley, esaminando gli scritti più significativi del periodo che va dal 1874 circa, anno dell'esordio filosofico di Bradley con il saggio *The Presuppositions of Critical History*, al 1893, anno della prima edizione del saggio di metafisica, *Appearance and Reality*. Nel § 2.1 analizzeremo due manoscritti degli anni '70, nei quali Bradley indaga alcune rilevanti questioni epistemologiche e metafisiche, e alcune osservazioni filosofiche sparse. Nel § 2.2, invece, procederemo a un esame molto selettivo dei *Principles of Logic* (1883), volto a enucleare i presupposti metafisici della logica bradleyana, nonché i problemi, sempre metafisici, che in quest'opera vengono volutamente lasciati in sospeso.

2.1. EPISTEMOLOGIA E METAFISICA NEGLI ANNI '70

Nei primi tre volumi dei *Collected Works*, la curatrice C. A. Keene ha incluso una generosa selezione delle *notes* dai quaderni di Bradley, che si presentano in varie forme, ciascuna con un diverso grado di organicità: si va dagli appunti presi a lezione da studente negli anni '60 alle note di lettura che hanno accompagnato tutta l'attività del filosofo; dalle immancabili osservazioni filosofiche sparse ad abbozzi di saggi mai pubblicati; dalle riflessioni preparatorie per gli scritti pubblicati alle prime redazioni degli stessi. Come abbiamo già dichiarato nell'INTRODUZIONE, non crediamo che questo materiale abbia di per sé troppa rilevanza filosofica: è evidente che Bradley, in oltre mezzo secolo di attività, abbia pubblicato tutto ciò che ha ritenuto degno di esserlo – ad eccezione del saggio incompiuto sulle *Relations*, interrotto solo dalla sua morte e pubblicato postumo nei *Collected Essays* (1935). L'unica utilità di questi inediti è che essi consentono talvolta di individuare la genesi dinamica di determinati concetti e strategie argomentative impiegati dal filosofo inglese in opere più tarde.

La questione filosofica centrale della metafisica di Bradley, il problema da cui la sua speculazione metafisica ha avuto inizio e su cui si è interrotta (come testimonia l'ultimo scritto sul quale egli stava lavorando prima di morire), è sicuramente la questione delle relazioni. Si tratta evidentemente di una tematica classica, come abbiamo diffusamente mostrato nel capitolo precedente; ma in Bradley essa diventa appunto centrale, nel senso

che tutto il suo pensiero vi ruota attorno, tanto che dallo statuto logico e ontologico delle relazioni dipende il destino stesso della metafisica, se non della conoscenza in generale. La singola tesi filosofica per cui Bradley viene ancora oggi ricordato è quella della non realtà delle relazioni; indipendentemente dal significato da attribuire a questa tesi, che dovrà essere stabilito (3.2.3), è chiaro che abbiamo a che fare con una tesi assai originale, che nessuno dei filosofi esaminati in precedenza ha mai sostenuto. Tutti, da Platone a Hegel, da Herbart a Lotze, da Hamilton a Green, hanno senza dubbio problematizzato lo statuto delle relazioni, da ciascuno di loro intese in maniera diversa in accordo con la struttura della propria metafisica; ma nessuno è mai arrivato a sostenere la tesi radicale di Bradley. Ciò che ci proponiamo di fare in questo paragrafo è di ricostruire la genesi di questa tematica fondamentale negli scritti anteriori ad *Appearance*, al fine di comprendere quando, come e perché – in base a quali *ragioni* e sulla base di quali *fonti* – le relazioni hanno iniziato a fare problema per il filosofo inglese.

Il primo manoscritto che esamineremo, la cui stesura, in parte sovrapposta a quella della prima pubblicazione di Bradley, risale al 1873-1874, consta di un *abstract*, intitolato *Relativity of Knowledge*, e dell'articolazione (incompiuta) delle idee abbozzate nell'*abstract*, intitolata semplicemente *Relativity*⁸⁵⁵. La rilevanza filosofica di questo manoscritto è testimoniata dal fatto che esiste una minima letteratura al riguardo⁸⁵⁶, e dal fatto che nel 1960, quasi quarant'anni prima della sua inclusione nei *Collected Works*, ne è stata pubblicata una traduzione francese con tanto di commento critico⁸⁵⁷. Il secondo manoscritto che esamineremo risale invece al 1877 o 1878, quindi al periodo compreso fra la pubblicazione degli *Ethical Studies* (1876) e la stesura dei *Principles* (1878-1882), ed è intitolato *On Knowledge*.⁸⁵⁸ A quanto ne sappiamo, non esiste letteratura su questo manoscritto; tuttavia, la sua importanza è superiore all'altro, poiché, come nota Keener nella curatela⁸⁵⁹, in esso vengono chiaramente prefigurati temi che Bradley svilupperà solo dopo l'opera di logica, ossia in *Appearance*.

Comparando i due manoscritti, prendendo in considerazione anche le annotazioni stese nell'intervallo di tempo che li separa, si assiste a un netto cambiamento di prospettiva

⁸⁵⁵ Cfr. *CW I*, 165-189.

⁸⁵⁶ Cfr. Fruchon [1960a]; Rosaye [2012], 142-153; Allard [2015], 150-155; Lejeune [2019], 80 ss.; Mander [2020], 286-288.

⁸⁵⁷ Cfr. Fruchon [1960b].

⁸⁵⁸ Cfr. *CW I*, 275-281.

⁸⁵⁹ Cfr. *CW I*, xxii, 275.

che, opportunamente sviluppato nel decennio successivo, costituirà il marchio di fabbrica della metafisica di Bradley, la sua inclassificabile eccentricità rispetto al *mainstream* idealistico di Green e di Caird. Il primo manoscritto, infatti, risente ancora dell'influenza hegeliana, soprattutto della *Fenomenologia dello spirito*, nonché del “relazionismo” dello stesso Green, che di lì a poco avrebbe reso pubbliche le sue posizioni teoriche mature nell'introduzione alle opere filosofiche di Hume (1.3.2.2). Nel secondo manoscritto, invece, le soluzioni metafisico-epistemologiche di Hegel e di Green vengono problematizzate e messe in crisi, mediante strategie argomentative che saranno riprese più avanti in *Appearance*. Entrambi i manoscritti abbozzano una (diversa) soluzione alle questioni discusse, che però non viene mai approfondita da Bradley: ciò costituisce una prima testimonianza del carattere essenzialmente dialettico-negativo della filosofia bradleyana, interessata più alla critica che non alla costruzione sistematica vera e propria.

2.1.1. IL MANOSCRITTO *RELATIVITY (OF KNOWLEDGE)* (1873-1874)

Con le riflessioni articolate in questo manoscritto, Bradley prende posizione nel dibattito sulla *relativity of knowledge*, che ha caratterizzato la filosofia teoretica britannica per circa mezzo secolo, a partire da Hamilton (1.3.1). La posizione difesa da Bradley può essere qualificata come genericamente hegeliana, non solo per le conclusioni positive, peraltro solo abbozzate, ma anche – e soprattutto – per il metodo col quale vengono criticate le altre posizioni in gioco, che ricorda da vicino la dialettica esibita da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e nei preliminari alla Logica dell'*Enciclopedia* (1.2.1.1, 1.2.1.2)⁸⁶⁰. Il filosofo inglese conosceva di prima mano questi testi hegeliani. La lettura della *Fenomenologia* risale agli anni da *undergraduate* (1865-1869)⁸⁶¹, così come la lettura del libro di Stirling su Hegel, che include una traduzione parziale e commentata della *Scienza della logica*⁸⁶². Negli anni della stesura di questo manoscritto, Bradley legge di Hegel anche l'*Enciclopedia*⁸⁶³ e lo scritto giovanile sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*⁸⁶⁴, nel quale viene prefigurato il superamento dialettico delle posizioni scettico-relativistiche; alla lettura di queste opere hegeliane si affianca quella dell'importante introduzione alla

⁸⁶⁰ Cfr. Fruchon [1960a], 64; Rosaye [2012], 143-144; Allard [2015], 151-152.

⁸⁶¹ Cfr. *CWI*, 495.

⁸⁶² Cfr. *CWI*, 496.

⁸⁶³ Cfr. *CWI*, 497.

⁸⁶⁴ Cfr. *CWI*, 497.

Fenomenologia di G. A. Gabler (1786-1853), allievo di Hegel a Jena (1804-1807) e poi suo successore a Berlino (dal 1835)⁸⁶⁵. Altre opere lette da Bradley in quegli anni e relative ai contenuti del manoscritto sono i saggi filosofici di Hamilton raccolti nelle *Discussions*⁸⁶⁶, gli *Institutes* di Ferrier⁸⁶⁷ e, ovviamente, il libro di Mill sulla filosofia di Hamilton⁸⁶⁸, nonché alcune opere di Mansel⁸⁶⁹ – oltre agli empiristi classici⁸⁷⁰ e a Kant⁸⁷¹, letti da Bradley da studente.

Il manoscritto sulla *Relativity of Knowledge* si compone di un *abstract* e del suo svolgimento. Il punto d'arrivo della discussione bradleyana risulta chiaro dal solo *abstract*, poiché nelle altre pagine del manoscritto non si arriva mai a una vera e propria conclusione – segno evidente che si tratta di uno scritto incompiuto, per quanto abbastanza organico, ma anche del fatto che Bradley avesse già qualche dubbio sull'effettiva viabilità della soluzione hegeliana. Come osserva Fruchon in merito al contenuto del manoscritto, «[a] differenza dell'analisi kantiana, la riflessione di Bradley non ha come oggetto direttamente il sapere», poiché non si propone di individuarne le condizioni di possibilità; «[e]ssa è una riflessione non sul sapere ma su concezioni del sapere»⁸⁷². Si tratta quindi di una riflessione “di secondo grado”, dal carattere meta- e/o auto-riflessivo, com'è proprio della dialettica esibita da Hegel, ad esempio, nell'analisi delle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività nell'*Enciclopedia* (1.2.1.1). Come Hegel, infatti, anche Bradley intende «esplicitare i presupposti di una certa concezione del sapere per scoprirne le implicazioni» indesiderate, mostrando come ognuno dei presupposti di queste concezioni, quale «affermazione dotata di un contenuto e relativa alla natura della conoscenza», sia

⁸⁶⁵ Cfr. *CWI*, 497. Si tratta della prima (e unica) parte, intitolata *Die Kritik des Bewusstseins* e pubblicata nel 1827, di un *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, poi ripubblicata in forma autonoma nel 1901 col sottotitolo *Eine Vorschule zu Hegel's Wissenschaft der Logik*; cfr. Gabler [1827], III.

⁸⁶⁶ Cfr. *CWI*, 497.

⁸⁶⁷ Cfr. *CWI*, 496.

⁸⁶⁸ Cfr. *CWI*, 497.

⁸⁶⁹ La curatrice Keene non riporta nessuna opera di Mansel tra le letture bradleyana del periodo, sebbene Mansel venga nominato da Bradley nel manoscritto, tanto che, nella nota corrispondente (*CWI*, 166, n. 1), lei stessa osserva: «Bradley is referring to Henry L. Mansel, theologian and pupil of Sir William Hamilton. Though Mansel's *The Limits of Religious Thought* (1858) was the most influential of his works, Bradley's interest in this context is with Mansel's *Metaphysics or The Philosophy of Consciousness* (1857) and, even more so, with his *Philosophy of the Conditioned* (1866)».

⁸⁷⁰ Cfr. *CWI*, 495.

⁸⁷¹ Cfr. *CWI*, 495-496.

⁸⁷² Fruchon [1960a], 64: «A la différence de l'analyse kantienne, la réflexion de Bradley n'a pas directement le savoir pour objet [...]. Elle est une réflexion non pas sur le savoir mais sur des conceptions du savoir».

«un'affermazione che quella certa concezione del sapere, sotto la minaccia di autocontraddirsi, è contraria ad ammettere»⁸⁷³. L'uso strategico della dialettica hegeliana da parte di Bradley si rivela del tutto in linea con gli insegnamenti di Jowett e Green, nella misura in cui viene impiegata come strumento critico per analizzare ed eventualmente confutare altre posizioni filosofiche, piuttosto che come strumento speculativo per costruire un sistema dottrinale positivo (1.3.2.1); tuttavia, in questo manoscritto, Bradley mostra senza dubbio di aver compreso il metodo hegeliano in maniera più profonda rispetto a quanto hanno fatto i suoi maestri oxoniensi.

L'*abstract* del manoscritto comincia con le seguenti parole: «By knowledge being Relative is meant that it is *only* Relative. Absolute and Relative, a contradiction of the Understanding. A contradiction any how, but a *reconciled* one»⁸⁷⁴. La chiave per tale “riconciliazione” è già presente nella formulazione stessa della tesi: sostenere che la conoscenza sia *solo* relativa, infatti, comporta un'assolutizzazione di tale relatività, che cessa così di essere relativa. L'assoluto e il relativo, infatti, sono contraddittori soltanto per “l'intelletto”, ossia quando vengono pensati come termini contrari e reciprocamente escludentisi, come sembrano fare Hamilton e Mansel. Pensati come momenti di uno stesso sviluppo del pensiero, invece, il relativo e l'assoluto si implicano a vicenda, così che il relativo si conserva-e-supera necessariamente nell'assoluto e questo non può sussistere senza quello. La contraddizione, dunque, è già da sempre “riconciliata”, benché solo dal punto di vista della ragione speculativa (*Vernunft*), cioè di quella riflessione di secondo grado che si eleva al di sopra del punto di vista dell'intelletto comune (*Verstand*).

Queste idee vengono ulteriormente sviluppate da Bradley in una *pars destruens* e in una *pars contruens*. Nella prima, Bradley intende esplicitare «the inner contradictions of Popular Philosophy on this point»⁸⁷⁵. Il riferimento a Green è palese: con l'espressione *popular philosophy* Bradley si riferisce infatti a tre posizioni filosofiche di stampo scettico-relativistico, ossia (i) l'agnosticismo di Hamilton (e Mansel)⁸⁷⁶, (ii) l'idealismo soggettivo

⁸⁷³ Fruchon [1960a], 64-65: «mettre en lumière les présupposés d'une conception du savoir avant de découvrir les implications du savoir lui-même. Un présupposé représente [...] une affirmation pourvue d'un contenu et relative à la nature de la connaissance ; en somme, une affirmation que, sous peine de se contredire, telle interprétation du savoir est contrainte d'admettre».

⁸⁷⁴ *CW* I, 166.

⁸⁷⁵ *CW* I, 166.

⁸⁷⁶ Cfr. *CW* I, 166. Bradley non nomina mai Hamilton in questo scritto, ma da come descrive questa posizione è chiaro si stia riferendo all'agnosticismo hamiltoniano. Mansel, nominato un paio di volte, non viene considerato un agnostico ma un idealista soggettivo *à la* Berkeley; cfr. *CW* I, 166, 172. Questa lettura

di Berkeley e Ferrier⁸⁷⁷, e (iii) il fenomenismo radicale di Eraclito, Protagora e Hume⁸⁷⁸. Ognuna di esse, considerate in quest'ordine, rappresenta una resa più coerente della posizione precedente, la sua naturale conseguenza logica; in un certo senso, si può pensare all'analisi di queste tre posizioni nel manoscritto come alla versione bradleyana delle hegeliane "tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività".

Secondo l'agnosticismo di Hamilton, esistono «[t]wo Absolutes or Things in themselves, unknowable», cioè – nell'interpretazione di Bradley – il soggetto in sé e l'oggetto in sé, così che «Knowledge is of the relation, (rather) is the relation of unknown Subject and unknown Object»⁸⁷⁹. Questa posizione, che asserisce «the correlation of subject and object [...] we cannot transcend»⁸⁸⁰, viene vista da Bradley come intermedia fra la «ordinary reflection» del «common sense», secondo cui il contenuto della conoscenza è soltanto oggettivo, senza alcun apporto del soggetto⁸⁸¹, e il «subjective idealism», secondo cui il contenuto della conoscenza è viceversa soltanto soggettivo, poiché l'oggetto stesso viene dissolto nei contenuti soggettivi della coscienza⁸⁸². Infatti, da un lato l'agnosticismo esplicita un presupposto implicito del realismo ingenuo, cioè che nella conoscenza l'oggetto si dà al soggetto, ed è quindi relativo ad esso e alla conoscenza stessa in quanto prestazione soggettiva⁸⁸³. Ma dall'altro lato, l'agnosticismo lascia ancora implicito un presupposto esplicitato dall'idealismo soggettivo, ossia che la correlazione soggetto-oggetto viene asserita da una coscienza, e questa «is thought, and essentially subject», benché non equivalga al medesimo soggetto correlato all'oggetto: «Consciousness is *more* than the reciprocity of me and not-me»⁸⁸⁴. La contraddizione dell'agnosticismo consiste dunque nel fatto che ciò che viene posto come assoluto – tanto

bradleyana è piuttosto semplicistica, e comunque irrilevante ai fini della nostra argomentazione, ma contiene qualcosa di vero; cfr. Allard [2015], 153; Mander [2020], 54 ss.

⁸⁷⁷ Cfr. *CW* I, 166, 182, 184-185.

⁸⁷⁸ Cfr. *CW* I, 167. Questa interpretazione di Hume come fenomenista radicale risente evidentemente dell'influenza di Green (e di Jowett), così come l'accostamento di Hume a Eraclito e Protagora, fondato sull'interpretazione dei due pensatori antichi fornita da Platone nel *Teeteto* (1.1.4) e poi ripresa da Jowett (e da Green) per criticare l'empirismo humiano (1.3.2.1, 1.3.2.2).

⁸⁷⁹ *CW* I, 166. Questa, tuttavia, è un'interpretazione piuttosto libera e riduttiva della posizione di Hamilton, per il quale inconoscibili non sono soltanto il soggetto e l'oggetto, ma l'essenza di qualsiasi entità, compreso dio (1.3.1.2).

⁸⁸⁰ *CW* I, 170.

⁸⁸¹ Cfr. *CW* I, 168.

⁸⁸² Cfr. *CW* I, 170-172.

⁸⁸³ Cfr. *CW* I, 168-170.

⁸⁸⁴ Cfr. *CW* I, 171.

il soggetto in sé quanto l'oggetto in sé – è posto come «not known and yet it is known to exist, i.e. is known, is Relative»⁸⁸⁵.

Per evitare la contraddizione, l'agnosticismo deve quindi essere inteso come *correlazionismo*, ma questo, a sua volta, si risolve nell'idealismo soggettivo, poiché la correlazione soggetto-oggetto è immanente alla conoscenza stessa, ossia a una coscienza soggettiva capace di riflettere sul rapporto fra soggetto e oggetto. Qui il punto di vista realistico e dualistico, accolto nell'epistemologia reidiana ripresa in seguito da Hamilton⁸⁸⁶, viene superato in un punto di vista superiore, non dualistico, che è quello idealistico dell'epistemologia berkeleyana ripresa in seguito da Ferrier⁸⁸⁷, per la quale solo il soggetto è assoluto, e la conoscenza dell'oggetto è relativa ad esso. Ebbene, anche questa concezione del conoscere, per Bradley, contiene in sé una contraddizione, ossia «that the subject is relative to knowledge while knowledge is relative to it. We can only assert its existence so far as we know it, and hence it is relative to knowledge»⁸⁸⁸. Quel che Bradley sembra sostenere è che l'assolutezza attribuita al soggetto dall'idealismo soggettivo contraddica il fatto che tale soggetto sia esso stesso un oggetto di conoscenza, quindi relativo al conoscere; esso sarebbe pertanto assoluto e non assoluto. Inoltre, la conoscenza stessa è sia soggettiva, in quanto atto mentale del soggetto conoscente, sia non soggettiva, in quanto il soggetto stesso è un oggetto conosciuto, immanente al conoscere⁸⁸⁹. La domanda che Bradley si pone è, di conseguenza, se sia necessario identificare il soggetto e la conoscenza, incorrendo così nella suddetta contraddizione, o se non sia possibile distinguerli in qualche modo⁸⁹⁰. Egli ritiene altresì che entrambi i corni della contraddizione siano veri: la conoscenza è senza dubbio soggettiva, quindi relativa al soggetto, ed è altrettanto vero che il soggetto stesso sia un oggetto conosciuto e perciò, a sua volta, relativo alla conoscenza. Secondo Bradley, dunque, «we are forced to assert both

⁸⁸⁵ *CW* I, 166.

⁸⁸⁶ Cfr. Rosaye [2012], 144-145.

⁸⁸⁷ Cfr. Rosaye [2012], 146.

⁸⁸⁸ *CW* I, 166.

⁸⁸⁹ Cfr. *CW* I, 167: «All truth is *my* truth. This doesn't mean truth is *only* relative to me. The 'Me' itself cannot resist the solven analysis, so far as 'my Me'. Knowledge is not relative to it but it to knowledge. Knowledge is both mine and not-mine. The two moments are necessary. What is merely mine is not thought [...], but is merely feeling which has no reality in itself, whose essence is that it is for me only, i.e. an appearance».

⁸⁹⁰ Cfr. *CW* I, 174: «If it is clear that thought stands over the universe, are we not compelled to identify thought and self? If it does not mean this me, my particular self, what else does it mean? And does it mean anything at all?».

propositions as true; but to bring them together is the hardest problem in philosophy, and we must content ourselves with recognising each side as of equal validity»⁸⁹¹.

Una possibile soluzione della contraddizione è l'empirismo sensistico e scettico-relativistico di Hume, accostato alla «theory of flux»⁸⁹² di cui Platone parla nel *Teeteto*, attribuita a Eraclito e Protagora⁸⁹³. Questa teoria risolve la contraddizione eliminando uno dei due termini contraddittori, il soggetto, che viene ridotto a un “flusso” di sensazioni particolari (*feelings*), o meglio a una finzione prodotta per astrazione da tale flusso⁸⁹⁴. Il soggetto viene così dissolto negli elementi primitivi della conoscenza, e il loro incessante succedersi diventa l'unico assoluto: «Absolute Relativity. Everything in flux; nothing is *in itself* but only for other and there is no permanence»⁸⁹⁵. Il sensismo di Hume costituisce quindi il superamento dell'idealismo soggettivo di Berkeley: quest'ultimo, infatti, incorre in una contraddizione fra l'assolutezza del soggetto e la sua dipendenza ontologica dalla conoscenza (*esse est percipi*); Hume, invece, rimuove tale contraddizione eliminando il soggetto, poiché esso non è altro che una costruzione riducibile, come ogni altra sostanza (mentale o materiale), agli elementi del conoscere, le sensazioni, di per sé non appartenenti né a un soggetto né a un oggetto⁸⁹⁶.

Tuttavia, anche questa posizione si autocontraddice, nella misura in cui il suo contenuto contraddice la sua forma ovvero se stessa in quanto *teoria*⁸⁹⁷. Qui la riflessione di Bradley si fa davvero vicina a quella hegeliana:

A theory lays down a certain result; 'the world is such or such; facts are thus and thus; and this is the complete expression of the world and its facts'. And on this ground the matter is generally discussed, and it is forgotten that the theory itself is as good a fact

⁸⁹¹ *CWI*, 174.

⁸⁹² *CWI*, 186.

⁸⁹³ Cfr. *CWI*, 167.

⁸⁹⁴ Cfr. *CWI*, 175: «There is nothing real but states of mind; mind or consciousness is a general term for the sum of states or phenomena, just as subject is a general term for a collection of certain particular states within consciousness, and is nothing more».

⁸⁹⁵ *CWI*, 166.

⁸⁹⁶ Cfr. *CWI*, 180: «the feelings [...] are the στοιχεῖα, and from themselves they generate the Me and the Not-me». Si tratta di un'interpretazione dell'empirismo humiano che lo avvicina al (futuro) empiriocriticismo di Mach [1886].

⁸⁹⁷ Cfr. Rosaye [2012], 150: «Lo scetticismo prende sul serio le parole e, analizzandole con molto rigore, ne dissolve tutti i significati. Vi è solo una cosa che lo scetticismo non esamina: il fatto che esso stesso tiene un discorso sul tutto. Ebbene, facendo ciò, esso si confuta mirabilmente da sé [Le scepticisme prend au sérieux les mots et, les analysant avec beaucoup de rigueur, en dissout toutes les significations. Il n'y a qu'une chose que le scepticisme n'examine pas : le fait que lui-même tient un discours sur le tout. Or ce faisant, il se réfute admirablement lui-même]».

as any other, and if the fact of the theory will not come into the result of the theory, then the result is incomplete, and the theory is so far false. [...] We say ‘the case is thus’; but we *say* it, and the question at once arises, ‘*If the case is thus, taking the theory as true, could we say it?*’⁸⁹⁸.

Sulla scorta di Hegel, ma anche del *Teeteto* platonico, Bradley comprende che qualunque teoria che pretenda di spiegare la natura della realtà deve essere in grado di spiegare se stessa mediante se stessa, poiché la teoria stessa è parte della realtà e rientra quindi nell’insieme dei “fatti” che essa pretende di spiegare. Una teoria del tutto, come appunto le teorie filosofiche esaminate (agnosticismo dualistico, idealismo soggettivo, empirismo sensistico), deve insomma soddisfare il criterio dell’*autoriflessività*, come Hegel mostra nella *Scienza della logica* (1.2.1.2); e se non soddisfa questo criterio risulta confutata⁸⁹⁹ – non per forza come completamente falsa, ma anche solo come parzialmente falsa, in modo da poterne conservare il nucleo di verità da integrare dialetticamente con quello di altre teorie altrettanto deficienti e unilaterali⁹⁰⁰. Il criterio di autoriflessività (o di “autonegazione”) è il motore della dialettica hegeliana e, quindi, dell’*Aufhebung* delle altre posizioni filosofiche (razionalismo, empirismo, criticismo); si tratta forse del vero “segreto di Hegel”, paradossalmente ignorato proprio da Stirling ma non dal giovane Bradley, il quale, consapevole o no, nelle pagine di questo manoscritto dimostra di averlo fatto proprio.

Il criterio dell’*autoriflessività* viene allora applicato da Bradley alla posizione di Hume. Il sensismo afferma che *tutto* è riducibile a sensazioni particolari, ma il sensismo stesso non è un flusso di sensazioni, bensì una teoria, un prodotto del pensiero espresso nel linguaggio. Bradley si chiede quindi se la teoria sensistica sia consistente con se stessa, cioè se essa, in quanto teoria, sia riducibile a un flusso di sensazioni, e risponde negativamente. Infatti, se l’intero universo è costituito da sensazioni, come afferma la teoria, e se la teoria stessa fa parte dell’universo, allora le sensazioni devono essere coscienti di se stesse, poiché per poter produrre la teoria devono poter riflettere su di sé; ma ciò comporta che l’autocoscienza, la capacità di riflettere su di sé, non sia riducibile a sensazioni, se è vero che, in accordo con la teoria, le sensazioni devono costitutivamente

⁸⁹⁸ *CWI*, 180.

⁸⁹⁹ Per una trattazione contemporanea di questo criterio in chiave meta-filosofica, cfr. Thomas-Fogiel [2005].

⁹⁰⁰ Cfr. Fruchon [1960a], 65-66.

possedere tale capacità⁹⁰¹. Inoltre, l'empirismo sensistico afferma che le sensazioni si raggruppano secondo determinate leggi di associazione, ma tali leggi, in quanto universali e necessarie, non sono riducibili alle sensazioni, sempre particolari e contingenti⁹⁰². Il sensismo, dunque, presuppone implicitamente sia l'esistenza dell'autocoscienza, sia l'esistenza di leggi universali e necessarie – presupposti non spiegabili dalla teoria stessa. Fra i due, l'autocoscienza è, secondo Bradley, il presupposto fondamentale e indispensabile, poiché se anche si riuscisse a fare a meno delle leggi di associazione, riducendo l'universo a un flusso contingente di sensazioni nel quale non può esservi alcuna stabilità (neppure momentanea), si tratterebbe comunque di una *teoria* che, in quanto tale, implicherebbe l'esistenza dell'autoriflessività ovvero della coscienza:

A theory of absolute flux is a self-conscious flux, and this is a fact which, on the theory of flux, is perfectly inexplicable. Given the flux, it would be impossible to talk of it. Speech is its refutation, and it says itself that it speaks. [...] the theory of flux does not reflect⁹⁰³.

Queste parole riecheggiano evidentemente la lezione del *Teeteto* platonico, riproposta a Oxford in chiave anti-empiristica prima da Jowett e poi da Green: «As Plato long ago taught [...] a consistent sensationalism must be speechless»⁹⁰⁴. A tal proposito, Bradley osserva che l'assunzione secondo cui è falsa ogni teoria che, una volta espressa nel linguaggio, si autocontraddice, poggia sulla previa assunzione di una corrispondenza fra linguaggio, pensiero e realtà, di modo che, a quanto si autocontraddice nel linguaggio, corrisponda qualcosa di impensabile e, quindi, di irreali⁹⁰⁵. A ciò si potrebbe obiettare che tale corrispondenza è tutt'altro che evidente, ma Bradley risponde, aristotelicamente (1.1.4), che si tratta di un'assunzione che, se negata, riafferma se stessa, poiché «all argument is based upon its correctness, and the whole human activity from philosophy to

⁹⁰¹ Cfr. *CWI* I, 180: «we have states of mind cohering according to law *into* subject and object [...]. And we have this not merely as a 'fact' but as a theory. The fact of the theory comes to a great deal more than the 'fact'. It comes to this, that the universe of feelings under law is aware of itself as such, thinks of itself and expresses itself as such, is a subject, is relative to a subject, and so does *not* generate the subject, for the simple reason that the στοιχεῖα, supposed to exist *before* the generated subject, are, equally *with* the generated subject, relative to the subject of their theory».

⁹⁰² Cfr. *CWI* I, 177-179.

⁹⁰³ *CWI* I, 186.

⁹⁰⁴ Green [1906] I, 36.

⁹⁰⁵ Cfr. *CWI* I, 183.

the planting of cabbages takes it for granted»⁹⁰⁶. Il PNC è insomma un principio primo non solo logico ma anche *ontologico* – una convinzione che Bradley non metterà mai in discussione, tanto da farne il cardine della sua metafisica (3.2.1)⁹⁰⁷.

La conclusione della confutazione bradleyana dell'empirismo radicale è che, se non vi è nulla di permanente ma tutto si riduce al flusso continuo di sensazioni, tale flusso sarà esso stesso l'assoluto e, come abbiamo visto, presupporrà l'esistenza di una coscienza autoriflessiva: «This is a fatal Objection to Hume. Self-consciousness genera[l]ly shirked by Locke and disciples»⁹⁰⁸. La differenza tra la posizione appena guadagnata e l'idealismo soggettivo è che per quest'ultimo la coscienza della correlazione soggetto-oggetto è ancora soggettivo-particolare, impossibile da distinguere dal soggetto individuale. Ciò dà luogo all'autocontraddizione di cui sopra: il soggetto è sia assoluto, poiché tutto il resto è ad esso relativo, sia relativo, poiché esso è relativo alla coscienza di sé quale suo oggetto. La soluzione sensistica a questa contraddizione, che prevede la dissoluzione del soggetto e della coscienza in un flusso di sensazioni, è inconsistente proprio perché presuppone l'autoriflessività di una coscienza e/o di un soggetto; la soluzione deve allora ripartire dall'idealismo soggettivo e dalla sua contraddizione. Bradley riconosce che essa sorge dall'indebita identificazione del soggetto particolare con una coscienza universale, concepito come «[t]he thought to which all things are relative», il quale è «wide as the universe, [...] in the fullest sense universal and unlimited, for nothing falls without it»⁹⁰⁹. È dunque vero che la conoscenza è relativa al soggetto, e che il soggetto è relativo alla conoscenza, solo che il soggetto a cui è relativa la conoscenza non è lo stesso soggetto relativo alla conoscenza: il primo è infatti la coscienza universale o, hegelianamente, il pensiero stesso nella sua oggettività e autoriflessività, mentre il secondo è il soggetto empirico, particolare, individuale, a sua volta relativo al pensiero.

L'idealismo soggettivo, quindi,

is false only when 'I' means merely 'this me' – is *not* false if it means the subject to which universe is relative, the I which knows itself as subject and object in relation to subject, the self-conscious identity of subject and object. [...] And this highest subject,

⁹⁰⁶ *CW* I, 184.

⁹⁰⁷ Cfr. Fruchon [1960a], 65-66.

⁹⁰⁸ *CW* I, 167. Cfr. *ES*, 36-40, dove le stesse conclusioni vengono presentate in pagine brillanti, piene del tipico sarcasmo bradleyano, compendiabile dalla seguente nota a piè di pagina (*ivi*, 39n1): «Mr. Bain collects that the mind is a collection. Has he ever thought who collects Mr. Bain?».

⁹⁰⁹ *CW* I, 173.

I or We, is not a perishing part of the universe, nor a part at all, but the condition of existence far removed from all generation and transitoriness. [...] The object does exist independent of the empirical and transitory subject [...]; but that does not mean that it falls outside consciousness generally. And so, too, the object is subjective, *in* this me; but it is objective also as object of that which is independent of me⁹¹⁰.

Si tratta della soluzione idealistica genericamente kantiana e hegeliana, che Bradley sembra infine accettare: un kantismo “hegelianizzato”, com’è prassi fra gli idealisti britannici (fin da Stirling), per il quale l’Io trascendentale non è una funzione logica di sintesi, universale in quanto identica in ogni soggetto particolare, ma una sostanza autocosciente, universale in quanto coestensiva con l’universo; oppure un hegelismo “kantianizzato”, per il quale l’assoluto non è lo sviluppo dialettico dell’Idea ma una coscienza sintetica, della quale l’universo è il correlato oggettuale⁹¹¹. Questa commistione di Kant e Hegel risulta ancora più evidente dalla conclusione dell’*abstract* del manoscritto, nella quale Bradley abbozza «The true Doctrine»:

The Absolute is not Abstract but infinitely determined by Relations. It itself is however is related only within itself and so is not the merely Relative. It is the true infinite, self-contained totality of Relations. Further it is Knowledge, νόσις and νοητά in one. [...] As *mine*, knowledge is relative and finite; as known as relative it is Absolute. The Relative that knows itself as Relative is Relative no longer. It stands above its finite condition and is the Reconciled contradiction or the Absolute⁹¹².

Il movimento di pensiero che conserva-e-supera il finito nell’infinito è qui tipicamente hegeliano, e anzi Bradley dimostra di aver compreso perfettamente Hegel su questo punto:

⁹¹⁰ *CWI*, 188-189.

⁹¹¹ Cfr. Caird [1889] I, 407-408: «the fundamental conception of the Transcendental Deduction is that all determination of objects is predetermined in relation to the possibility of self-consciousness; or, in other words, that every step in the process whereby the conscious self goes beyond itself to determine objects is a step towards the final movement by which it returns to. It is, therefore, no mere confusion of different points of view, but simply a recognition of the ultimate meaning of Kant’s thought, when we assert that the principle of the Hegelian Logic lies in germ in the Transcendental Deduction of the Categories. For what Hegel attempts to show is just that the categories by which thought must determine its object, are stages in a process that, beginning with the idea of ‘Being’, the simplest of all determinations, is driven on by its own dialectic till it reaches the idea of self-consciousness. In other words, the intelligence, when it once begins to define an object for itself, finds itself launched upon a movement of self-asserting synthesis, in which it cannot stop till it has recognised that the unity of the object with itself involves its unity with all other objects and with the mind that knows it. Hence whatever we begin by saying, we must ultimately say ‘mind’. The idea of self-consciousness may be truly said to contain all the categories which the self-conscious subject can apply to any object; or these categories may be regarded simply as different steps in the movement by which thought, through determination of its object, comes to a consciousness of itself».

⁹¹² *CWI*, 167. Cfr. anche *ES*, 323-324n.

il finito, per potersi sapere come finito, deve oltrepassare la propria finitezza, elevandosi a infinito⁹¹³. Tuttavia, l'assoluto viene ancora inteso come «totality of Relations», e le relazioni cui Bradley si riferisce sono le molteplici correlazioni soggetto-oggetto che costituiscono la realtà empirica; l'assoluto ha insomma una struttura non propriamente *dialettica* ma *sintetica* in senso kantiano. Poco prima, Bradley afferma che «Knowledge of Relation implies three. A unity in multiplicity»⁹¹⁴, e ciò potrebbe in effetti sembrare un'allusione alla triadicità hegeliana. Tuttavia, a ben vedere, i tre elementi in gioco non sono affatto i tre momenti dello sviluppo dialettico, ma richiamano piuttosto i due termini e la loro relazione in un giudizio, oppure il soggetto, l'oggetto e la loro relazione in un atto cognitivo («νόησις and νοητά in one»); in entrambi i casi, Bradley impiega modelli kantiani – o anche prekantiani – di relazione, certamente non hegeliani, dato che in Hegel la relazione logica del giudizio viene superata nel sillogismo e, infine, nel sistema stesso come idea assoluta, e la relazione cognitiva soggetto-oggetto viene superata nel sapere assoluto.

Il tipo di relazione che Bradley ha in mente in questo manoscritto non è insomma il processo dialettico, l'autosviluppo dell'Idea assoluta che conosce se stessa, ma la relazione che la coscienza intrattiene coi suoi oggetti, fra i quali è incluso il soggetto empirico. La correlazione soggetto-oggetto è tale *per* una coscienza, ma questa, al contrario di quanto ritiene Ferrier, non è identificabile con l'autocoscienza del soggetto empirico stesso, poiché ha un valore universale, laddove il soggetto empirico è particolare, individuale⁹¹⁵. Come Green, anche Bradley ritiene che tale correlazione possa solo essere spirituale, dipendente cioè da una coscienza e irriducibile a sensazioni (*feelings*). L'empirismo sensistico, infatti, col suo riduzionismo atomistico non può rendere ragione dell'unità del molteplice che costituisce la struttura dell'esperienza:

The qualities are a plurality in unity [...]. If the plurality is perceived, we have many feelings and the unity is a delusion. If the unity is perceived, then the qualities are a delusion, for they are many. The perception of one exludes that of the other; [...] all

⁹¹³ Cfr. *ES*, 75: «'The mind', we are told, 'is finite; and the reason why we say it is finite is that we know it is finite. The mind knows that itself is finite'. This is the doctrine we have to oppose. We answer, The mind is *not* finite, just because it knows it *is* finite. 'The knowledge of the limit suppresses the limit'. It is a flagrant self-contradiction that the finite should know its own finitude; and it is not hard to make this plain».

⁹¹⁴ *CW* I, 167.

⁹¹⁵ Bradley (*CW* I, 184-185) critica Ferrier (e Berkeley) per aver confuso la coscienza spontanea, ossia il soggetto immediatamente correlato all'oggetto, e la coscienza riflessiva, il cui oggetto è la correlazione soggetto-oggetto; cfr. Fruchon [1960a], 64, 69-70.

relations are complex. They involve more than one term, and yet the relation is one. If therefore the relation is given in one feeling, it has no terms; if in many, the many are not in relation. The feeling therefore of a relation is an illusion⁹¹⁶.

Eppure, ogni soggetto empirico percepisce in ogni momento dei *complessi* di qualità-in-relazione, e mai qualità atomiche e irrelate. L'unico modo per spiegare questo fatto è per Bradley – implicitamente – lo stesso di Green, ossia introdurre un piano esplicativo ulteriore rispetto a quello delle sensazioni, su cui far risiedere appunto le relazioni tra *feelings*: il piano intellettuale della coscienza, *per* la quale solo possono sussistere relazioni di sorta⁹¹⁷. Ma tutto questo discorso si muove all'interno di un orizzonte ancora lockiano e, in parte, kantiano, cioè nell'orizzonte della distinzione fra ricettività e spontaneità, dato e costruzione (1.3.2.3): fra questi due aspetti del conoscere, in Kant, vi è un rapporto sintetico che li unisce mantenendoli distinti, ben diverso dal rapporto dialettico tematizzato da Hegel, che prevede l'*Aufhebung* dell'uno nell'altro.

In questo manoscritto, dunque, Bradley usa la dialettica hegeliana, correttamente intesa come esplicitazione dei presupposti impliciti di teorie e concetti, in funzione critica e strategica, per mostrare cioè (i) i limiti delle posizioni in gioco nel dibattito sulla *relativity of knowledge*, e (ii) la necessità che ognuna trapassi nell'altra, preservando il proprio nucleo di verità; ma egli rinuncia a costruire un sistema metafisico *à la* Hegel, nel quale ogni posizione viene opportunamente salvata⁹¹⁸. La fedeltà a Hegel, in Bradley, non si traduce quindi in un'elaborazione sistematica dottrinalmente affine, nella quale la dialettica è la struttura stessa dell'assoluto, ma si limita a seguire un metodo critico, in linea con l'insegnamento oxoniense di Green (e Jowett): la dialettica, per questi filosofi, non è mai costruttiva, cioè speculativa, ma sempre distruttiva, funzionale alla confutazione delle altre posizioni filosofiche.

⁹¹⁶ *CWI*, 178.

⁹¹⁷ Cfr. Green [1883], 31 ss.

⁹¹⁸ Cfr. *CWI*, 188: «Are all these propositions false? All *may* be false, and are so if isolated, but on the other hand they doubtless have all their truth. But to bring them together, as elements in a system, is a hard task, and falls within the sphere of philosophy proper». Probabilmente con l'espressione *philosophy proper* Bradley si riferisce alla metafisica: l'analisi qui condotta sarebbe quindi, nelle sue intenzioni, preliminare alla costruzione sintetica di un sistema metafisico.

2.1.2. FRA IDEALISMO E ANTI-IDEALISMO (1874-1877)

Nel periodo compreso tra le stesure dei due manoscritti, indicativamente fra il 1874 e il 1877, Bradley si occupa prevalentemente di filosofia morale e pubblica la sua prima monografia, gli *Ethical Studies*, considerata in genere la sua opera più hegeliana⁹¹⁹. Nella prefazione l'autore dichiara che si tratta di un'opera prevalentemente critica⁹²⁰, e seguendo l'articolazione argomentativa dei capitoli, nei quali sono esaminate (e rigettate) diverse concezioni della moralità (fra le quali l'edonismo degli utilitaristi, il formalismo kantiano e l'organicismo hegeliano), si vede che la filosofia hegeliana viene anche qui impiegata più come strumento critico che non come modello dottrinale⁹²¹. Sempre nella prefazione, e soprattutto in alcune note preparatorie, Bradley distingue la filosofia morale dalla metafisica, e fornisce la propria definizione di quest'ultima:

Metaphysics may be called the getting to understand our ultimate preconceptions. Every particular branch of knowledge has ultimate data which it does not investigate. Any attempt thoroughly to understand any particular branch leads to the asking What *are* these? That leads to metaphysics. [...] All moral theories current amongst us do work with preconceptions which they do not fully understand – which they have never analysed. Take the table of contents of Hegel's *Logic*. These abstract conceptions we must use; they lead us blindly until we have mastered them. Is there any English work which has even attempted to master them? The result of not investigating abstractions is that we mistake them for realities. [...] we mistake [...] mere thoughts for things, and because we will not criticize our preconceptions we fall into the dogmatical metaphysics which pursues 'Things in themselves' or the fictions which our own minds have made⁹²².

Queste parole chiariscono non solo il ruolo degli *Ethical Studies* nella filosofia di Bradley, ma anche il senso della riflessione metafisica che egli avrebbe intrapreso dopo il 1883. L'etica o filosofia morale è infatti una branca particolare del sapere che, come le altre, si fonda su presupposti concettuali non ulteriormente indagati, e il compito di indagarli spetta alla metafisica; ma prima di affrontarlo in tutta la sua portata, è opportuno mostrarne l'urgenza, svolgendo un'indagine preliminare – come quella degli *Ethical Studies* e dei *Principles* – il cui fine è di criticare le concezioni comuni vigenti in questi ambiti del sapere, denunciandone l'insufficienza.

⁹¹⁹ Cfr. ad es. Bedell [1977], 266; Allard [2015], 22-23.

⁹²⁰ Cfr. *ES*, VIII-IX.

⁹²¹ Secondo Rosaye [2018], l'esito dottrinale degli *Ethical Studies* è addirittura una forma di neoplatonismo.

⁹²² *CWI*, 231-232.

L'idea di metafisica sposata da Bradley è essenzialmente quella aristotelica, la cui architettura viene ripresa da Fichte e da Hegel. Il sapere si suddivide in varie discipline, ciascuna delle quali studia una regione particolare del reale e si fonda su determinati presupposti concettuali, i “principi propri” di quella disciplina. Ma tali principi non possono essere messi alla prova all'interno delle stesse discipline particolari; è quindi necessaria una sorta di meta-disciplina che studi non solo i principi propri delle discipline, ma anche – e soprattutto – i “principi comuni” a tutte, i “principi primi” del sapere in quanto tale, per valutarne la consistenza logica e sistematizzarli in maniera coerente, dando unità alla conoscenza umana. Tale meta-disciplina è appunto la metafisica o “filosofia prima”, intesa come “sapere dei saperi” o “scienza delle scienze”⁹²³. Il riferimento di Bradley alla Logica hegeliana è a tal proposito rivelatore, perché essa corrisponde, nel sistema di Hegel, a ciò che i trattati di filosofia prima erano nel sistema di Aristotele: un'analisi sistematica dei concetti fondamentali del sapere – come le “categorie” (sostanza, qualità, quantità, relazione ecc.), i “trascendentali” (essere, unità, identità ecc.) e le “cause prime” (essenza, materia, causa efficiente, causa finale) – che, in quanto “pensieri oggettivi” (*objektive Gedanken*), fungono anche da strutture intelligibili della realtà⁹²⁴.

Tuttavia, della metafisica aristotelica e hegeliana Bradley trattiene quasi esclusivamente l'istanza critica preliminare alla costruzione dottrinale del sistema, nonché il metodo genericamente dialettico, l'unico che possa essere impiegato nello studio dei principi. La sua metafisica si configura infatti, fin dai tentativi giovanili, come un “esame scettico dei principi primi” (come egli scriverà nella prefazione ad *Appearance*), il cui fine primario è quello di mettere alla prova i presupposti concettuali del sapere; e la dialettica che Bradley impiega a tal fine è il metodo per dimostrare l'inconsistenza non tanto del sapere e dei principi primi, quanto delle *concezioni* del sapere e dei principi primi (2.1.1). L'insegnamento di Aristotele e di Hegel, che Bradley fa proprio, è infatti che in metafisica, cioè quando si ha a che fare coi principi primi, non è possibile provare la validità di tali principi direttamente, derivandoli da altri principi, poiché in questo caso si incorrerebbe in un regresso all'infinito, oppure ci si dovrebbe appellare all'evidenza soggettiva o alla fede

⁹²³ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Γ.1-2; Fichte [1794]; Hegel [1830] §§ 9-10, 49-50/134-135; §§ 16-17, 57-59/142-144.

⁹²⁴ All'analisi dei concetti della metafisica tradizionale, svolta soprattutto nella *Logica oggettiva*, Hegel affianca l'analisi autoriflessiva delle forme dei concetti stessi (concetto, giudizio, sillogismo, sistema ecc.), svolta nella *Logica soggettiva*. Hegel sviluppa in senso ontologico, recuperando – con le opportune modifiche – la metafisica tradizionale, la concezione epistemologica della filosofia prima come *Wissenschaftslehre* nel primo Fichte; cfr. Hösle [1988], 80-97.

dogmatica. È invece possibile provare la validità dei principi soltanto indirettamente, arrivando a una concezione soddisfacente a partire dalla critica delle altre concezioni. Sotto questo rispetto, i preliminari alla Logica dell'*Enciclopedia* hanno la stessa funzione dei libri A e B della *Metafisica* aristotelica, o anche del *Teeteto* e di altri luoghi platonici: quella di pervenire alla concezione corretta del sapere – e così, indirettamente, al sapere stesso in quanto oggetto di tale concezione – mediante la confutazione delle concezioni errate.

Nelle parole di Bradley, inoltre, non riecheggiano solo Aristotele e Hegel, ma anche Lotze, le cui opere il filosofo inglese inizia a leggere proprio in quegli anni, probabilmente dopo il 1874⁹²⁵. Per Bradley, infatti, l'analisi critica dei principi primi condotta dalla metafisica permette di evitare di cadere nell'errore che proprio Lotze denuncia con ossessiva frequenza (1.2.3.3), cioè il confondere le astrazioni del pensiero per realtà concrete, «mere thought for things». L'idea lotziana secondo cui “la realtà è più ricca del pensiero” si impone fin da subito all'attenzione di Bradley⁹²⁶, tanto da fungere da antidoto alle pretese ontologiche della Logica hegeliana, così come all'intellettualismo di Green⁹²⁷.

La critica lotziana (nel senso sopraindicato) a Hegel viene articolata da Bradley nei *Principles* (2.2.5) ma viene formulata, nelle sue linee essenziali, già in alcune annotazioni probabilmente databili al 1876. A partire dalla lettura delle opere principali di uno dei primi neokantiani, Otto Liebmann⁹²⁸, Bradley riflette sulla nozione di *Ding an sich*, che lo stesso Liebmann mette in discussione. Il problema è quello dell'esistenza e della pensabilità di qualcosa che possa trascendere il pensiero, del suo “altro”, che verrà affrontato negli stessi termini e risolto quasi vent'anni dopo, nel capitolo XV del saggio di metafisica (3.5.1):

How thinking can we think thought is limited? I suppose we can *not* think it limited by anything outside thought, for to think the limit is to remove it. [...] thinking means All is thought; but All is thought may mean very little; it may mean knowing some of the

⁹²⁵ Cfr. *CW* I, 499. Fra il 1874 e il 1880 Bradley legge la prima *Metaphysik* (1841), la *Medicinische Psychologie* (1852) e il *Mikrokosmos* (1856-1864); agli anni immediatamente successivi, quelli della stesura dei *Principles*, risale invece la lettura delle due *Logik* (1843 e 1874). Stando alle note di lettura, Bradley legge la seconda *Metaphysik* (1879) di Lotze solo dopo il 1883, quando si dedica a tempo pieno alla psicologia e alla metafisica.

⁹²⁶ In una nota di lettura alla seconda *Metaphysik* di Lotze, Bradley (*CW* II, 461) scrive: «Reality richer than thought. {This only partly true. It's surely something like a self-contradiction. In its detail, Yes. In its outline, how can we maintain it?} {But it's not a *thought* outline but an intuition?}».

⁹²⁷ Cfr. Wentscher [1925], 137-138.

⁹²⁸ Liebmann [1865], [1866], [1869]; cfr. *CW* I, 499.

All under mere Category of Being &c. Hence *inside* thought we can think of a world of thought which (*actu*) is so limited by a border of what (*actu*) is undetermined thought, but which potentially is determinable by thought [...]. Hence limit of thought is empty thought. But observe, as thinking, this is all we can say of the limit, that it *is* (empty) thought and is *not yet* (full) thought⁹²⁹.

Qui Bradley esamina la soluzione hegeliana al problema della cosa in sé: pensare il pensiero come limitato dal suo altro implica pensarne il limite, e pensare tale limite è possibile solo a patto di pensare anche ciò che lo trascende, appunto la cosa in sé; pensare il pensiero come limitato, quindi, comporta la rimozione del limite stesso (1.2.1.1). Bradley si chiede se ciò significhi che il pensiero è illimitato ovvero che “tutto è pensiero”; ma se anche fosse così, bisognerebbe ancora stabilire cosa significhi ‘pensiero’ – perché magari ciò che trascende il pensiero è “pensiero” in un senso diverso dal pensiero che viene trasceso. Ad esempio, se ciò che rientra nel “mondo del pensiero” è ciò che viene determinato come essente *attuale*, allora il suo altro, pensato come ciò che limita quel mondo, pur essendo comunque pensiero non lo è allo stesso modo dell’altro, poiché non s’identifica con l’essente ma, piuttosto, con ciò che limita l’essente, ossia il *possibile*, ciò che è “determinabile dal pensiero” come essente ma che non è ancora così determinato. Quel che limita il pensiero, quindi, è sì esso stesso pensiero, ma non è pensiero “completo”, bensì pensiero “vuoto”, formale, *noumenico*.

Secondo questa soluzione idealistica, dunque, è vero che tutto è pensiero, ma è altrettanto vero che ‘pensiero’ è un termine equivoco: non vi è un altro dal pensiero perché qualunque alterità venisse posta verrebbe con ciò anche pensata, ma all’interno del pensiero è possibile – se non necessario – distinguere il “pensiero completo”, positivo, dal “pensiero vuoto”, negativo. Tuttavia, la soluzione idealistica non convince pienamente Bradley:

Still supposing this satisfactory it does not account for the fact that even granting we had an universe of abstract thought (νόησις νοήσεως), yet it does not satisfy us, it is not an equivalent of the whole we feel. I do not mean that practically it is not enough, but theoretically we can not believe that νόησις νοήσεως can express in any way the reality of things. It is a terrible difficulty. Certainly ‘τί ἐστι?’ means ‘what [is it] for thought?’. And yet to express the world in thought seems impossible. Or is it our end not to reduce realities to thoughts (which means to annihilate them) but rather to show the thought in the given? We must not stop now⁹³⁰.

⁹²⁹ *CWI*, 241.

⁹³⁰ *CWI*, 241-242, modificato nella punteggiatura per una resa più chiara.

Il riferimento all'idealismo hegeliano è qui palese: l'espressione νόησις νοήσεως, infatti, in questo contesto si riferisce non tanto al motore immobile di Aristotele, quanto all'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia* (§ 577), nel quale Hegel definisce lo spirito assoluto come “pensiero di pensiero”, riportando in conclusione la corrispettiva citazione dal libro Λ della *Metafisica* aristotelica⁹³¹. Bradley riconosce che Hegel ha ragione nel difendere la posizione idealistico-oggettiva, da costui attribuita anche a Platone e Aristotele, secondo la quale l'essenza delle cose (τί ἐστὶ) è l'oggetto del pensiero, di modo che il pensiero stesso assume una validità oggettiva e ontologica (1.2.1.2). Tuttavia, il filosofo inglese non può fare a meno di esprimere la propria *insoddisfazione*, quasi *istintiva*, per questa concezione hegeliana: sebbene *per il pensiero* non possa esistere un altro dal pensiero – così che *per il pensiero*, in effetti, “tutto è pensiero” –, Bradley non può *credere* che la concezione hegeliana dell'assoluto come “pensiero di pensiero” possa esprimere in alcun modo l'essenza della realtà, delle cose.

Hegel può anche risultare convincente sul piano della speculazione razionale, ma sul piano della credenza immediata noi *sentiamo*, sostiene Bradley con forza ma non senza tormento interiore, che la sua filosofia è errata, perché, parafrasando Lotze, il pensiero, nonostante Hegel, non può esprimere tutta la ricchezza del reale. Si configura così, nelle riflessioni del giovane Bradley, una sorta di lotta fra *thought* e *feeling*, astrattezza e concretezza, un dissidio lacerante per la mente del filosofo:

The subject of abstract thinking is the self, and the self is not one of its functions but more and above them all. Hence given (formal) identity of object and subject for abstract-thinking, self and hence so far satisfiedness, yet unsatisfiedness of whole self [...] and repudiation of the abstract subject and object as itself. [...] The self as abstract-thinking is satisfied and yet the self is dissatisfied. *I* am not satisfied and *my* unsatisfiedness must take the expression of the function myself is in, i.e. abstract-thinking unsatisfiedness. *My* non-recognition of object as self must be for me as thinking and therefore in the form of thinking, i.e. outside the object must fall something else, and as object is thought, the else must be non-thought. The thinking subject rejects and repudiates this bastard thought and again overrides the limit, but again *I* am unsatisfied and if *I* am thinking abstractly that must be expressed in abstract thought. It must be and it can not be, so long as I go on thinking abstractly⁹³².

⁹³¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ.7, 1072b18-30.

⁹³² *CWI*, 242.

L'istintiva insoddisfazione per l'idealismo hegeliano, per l'identificazione di pensiero e realtà⁹³³, deriva dal fatto che il soggetto è non solo pensante ma anche senziente (e volente). Il pensiero è soddisfatto perché è formalmente identico col suo oggetto, come già insegnava Aristotele⁹³⁴, ma ciò non può soddisfare il soggetto nella sua interezza, poiché quel che viene sentito non è interamente assimilabile dal pensiero. Pure, il riconoscimento dell'alterità del *feeling* rispetto al pensiero può avvenire solo “nella forma del pensiero”: in questo modo il pensiero supera il proprio limite, inglobandolo, ma tale superamento, secondo Bradley, non può rimuovere quell'insoddisfazione di fondo dovuta al sentire un residuo irriducibile al pensiero. Ma ancora, questa insoddisfazione, una volta pensata, scompare, eppure ritorna come residuo – e così all'infinito, in una tormentosa dialettica fra il pensiero e il suo altro che per certi versi ricorda quella fichtiana fra io e non-io⁹³⁵, poi ripresa dall'idealismo attuale di Gentile.

La metafisica bradleyana ha origine in queste profonde preoccupazioni, in questi appassionati dilemmi, percepiti come “terribili difficoltà”: il pensiero razionale sta forse dalla parte di Hegel e, più in generale, dell'idealismo assoluto, ma noi non siamo solo pensiero e il soggetto intero e integro, senziente-volente-pensante, con l'insopprimibile insoddisfazione dovuta alla continua sperimentazione della propria alterità residuale (altrettanto insopprimibile), non può che schierarsi dalla parte opposta rispetto a Hegel. Il noto aforisma di Bradley, secondo cui «Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe upon instinct»⁹³⁶, è del tutto appropriato per descrivere la sua stessa riflessione metafisica (3.1), fin dagli anni '70: trovare ragioni, possibilmente non troppo cattive, per difendere la credenza istintiva nel fatto che, come insegna Lotze, “la realtà è più ricca del pensiero”, e che noi, nella complessità della nostra soggettività, fatta di mente e corpo, di pensiero, volontà e sentimento, esperiamo l'altro del pensiero anche se il pensiero non può pensarlo come tale.

⁹³³ Il “pensiero” di cui Bradley parla qui ha ovviamente, fin da principio, un'accezione diversa da quella propriamente hegeliana, come avremo modo di approfondire (2.2.1); per adesso è sufficiente rilevare i motivi del disaccordo.

⁹³⁴ Cfr. Aristotele, *De anima*, III.8, 431b21; Hegel [1844] II, 216-219/II, 361-364.

⁹³⁵ Di Fichte, Bradley ha letto la *Grundlage*, come risulta da un riferimento in nota nei *Principles*. Cfr. *PL* I, 44n; *CWI*, 503.

⁹³⁶ *AR*, x.

2.1.3. IL MANOSCRITTO *ON KNOWLEDGE* (1877 o 1878)

La riflessione propriamente ontologico-metafisica di Bradley si sviluppa a partire dal 1877, nel tentativo di fornire una risposta alle difficoltà discusse nei paragrafi precedenti. È importante notare come i termini di confronto di queste prime prove metafisiche non siano Kant e Hegel, tuttora considerati dagli studiosi come i principali riferimenti filosofici dell'idealismo britannico, ma Lotze (2.1.2) e Herbart⁹³⁷. In alcune annotazioni databili agli ultimi mesi del 1877, infatti, Bradley si confronta, forse per la prima volta, con la parte sistematica dell'*Allgemeine Metaphysik* di Herbart, a cui affianca la lettura del *Mikrokosmos* di Lotze⁹³⁸. In queste poche e rapide annotazioni, Bradley esamina da un punto di vista metafisico fenomeni come lo spazio, il tempo e il mutamento, e seguendo l'analisi herbartiana di tali fenomeni egli riconosce il loro statuto autocontraddittorio e quindi "apparente" (contrapposto a ciò che è "reale"): essi sono infatti fenomeni soggettivi, vedute contingenti o costruzioni ideali della coscienza che, se pensate a fondo nella loro struttura concettuale, si rivelano inconsistenti, in linea coi classici argomenti eleatizzanti presenti in Herbart⁹³⁹. Della prima *Metaphysik* di quest'ultimo Bradley critica soprattutto l'impostazione poco coerente⁹⁴⁰, ancora in cerca del giusto compromesso fra pluralismo herbartiano (e leibniziano) e monismo teleologico, fra realismo e idealismo; e – cosa per noi molto interessante – il punto di vista da cui tale critica viene condotta sembra essere proprio quello di Herbart, ritenuto da Bradley più coerente nel distinguere apparenza e realtà, ossia il fenomeno, che è *relativo e relazionale*, e l'essere, che invece è *assoluto e irrelato*⁹⁴¹.

Questi giudizi su Herbart e Lotze, per come sono presentati da Bradley nei suoi quaderni personali, di per sé non sono affatto così espliciti come li abbiamo appena presentati, ma lo diventano non appena li si confronta col manoscritto *On Knowledge*, che costituisce la prima elaborazione organica di tali giudizi e delle problematiche connesse. Il superamento dell'idealismo assoluto di Hegel sul piano dottrinale, già preannunciato nelle annotazioni del 1876 (2.1.2), sembra qui essere completamente avvenuto, tanto che i temi affrontati, che intrecciano epistemologia e metafisica, sono perlopiù herbartiani e, di

⁹³⁷ Stando ai materiali d'archivio, le ultime note di lettura su Hegel risalgono al 1875, contemporanee quindi alla stesura degli *Ethical Studies*, e le ultime su Kant al 1877; cfr. *SC I*, 21-22.

⁹³⁸ Cfr. *CW I*, 249nn5-6.

⁹³⁹ Cfr. *CW I*, 249-250.

⁹⁴⁰ Cfr. *CW I*, 434-439.

⁹⁴¹ Cfr. *CW I*, 251.

rimando, lotziani, nonché greeniani – e quindi, seppur alla lontana, kantiani: si tratta di analizzare la struttura dell’oggetto del conoscere, ciò che Bradley chiama «fact», configurantesi come complesso di «qualities in relation» ovvero come «synthesis of qualities»⁹⁴². Bradley intende capire quali aspetti dell’oggetto del conoscere siano “apparenti”, cioè relativi ad altri aspetti e/o al soggetto conoscente, e quali aspetti siano invece “reali”, cioè assoluti e irrelati; ed è evidente che tale distinzione, così intesa, venga ripresa proprio dalla metafisica herbartiana, ma si avverte anche un’eco hamiltoniana.

Già da queste osservazioni preliminari sorge subito una domanda: che fine ha fatto la parte costruttiva («The True Doctrine») del manoscritto del 1873-1874, nella quale Bradley abbozzava una metafisica dell’assoluto come autocoscienza della propria relatività da parte del soggetto conoscente? È probabile che questo progetto sia stato abbandonato – e mai più ripreso – dopo le riflessioni che hanno allontanato Bradley da Hegel per avvicinarlo a Herbart e a Lotze. La “metafisica” hegeliana, esposta nella Logica, non è infatti una metafisica nel senso tradizionale del termine, una teoria della realtà come ciò che si distingue dall’apparenza, ma una teoria dell’assoluto, il quale deve includere realtà e apparenza, essere e divenire, unità e molteplicità, finitezza e infinità come sue determinazioni essenziali ma parziali. La preoccupazione speculativa di Hegel nella Logica è non tanto quella di distinguere ciò che è reale da ciò che non lo è, l’essere dal divenire, l’Uno dai Molti, come per gli eleati e per Platone, quanto quella di connettere tutti i concetti metafisici tradizionali, spesso dicotomici, in un sistema completo e coerente, facendoli conseguire l’uno dall’altro. Nulla di tutto ciò viene fatto da Herbart e da Lotze, che sotto questo rispetto si ricollegano a una concezione prekantiana della metafisica. Per Hegel l’assoluto è certamente reale, ma è anche apparente, poiché in quanto assoluto possiede tutte le determinazioni finite; per la metafisica tradizionale, invece, l’assoluto si distingue dal relativo come l’infinito dal finito, l’essere dal divenire, l’Uno dai Molti, il reale dall’apparente, concepite intellettualisticamente come determinazioni esterne l’una all’altra e talvolta anche opposte – come lo stesso Hegel osserva nella sua critica alla metafisica razionalistica (1.2.1.1). In questa fase del suo pensiero, Bradley rigetta alla radice la problematica hegeliana dell’assoluto come sistema, sulla scorta della sua istintiva diffidenza verso la soluzione panlogistica; solo più avanti, in *Appearance*, vi sarà un riavvicinamento a quella problematica, per quanto ciò non si tradurrà mai in una rinnovata fedeltà a Hegel. Ma il saggio di metafisica si innesta pur sempre in un terreno concettuale

⁹⁴² *CWI*, 275.

“segnato” da questo manoscritto, che fornisce quindi a Bradley le coordinate generali della sua metafisica matura.

Il punto di partenza dell’argomentazione del manoscritto è che «[t]o know is to have qualities in relation»⁹⁴³, una tesi risalente almeno al *Teeteto* platonico (1.1.4) e poi fatta valere da Green contro l’atomismo gnoseologico degli empiristi (1.3.2.2). In generale, si tratta della tesi secondo cui la conoscenza non inizia con la singola sensazione (se qualcosa del genere esiste) ma col giudizio, cioè con una sintesi di sensazioni o di altre rappresentazioni: è la dottrina kantiana, ripresa nella medesima forma da Herbart e da Lotze. Bradley chiarisce che, in questa prospettiva epistemologica, è impossibile conoscere sia qualità irrelate, sia relazioni senza qualità, appunto perché «knowledge is confined to the relations between qualities. [...] It begins and ends with facts, the apprehension of this or that sensuous quality in relation to another, or this or that abstract quality in relation to another»⁹⁴⁴. All’interno della conoscenza, quindi, vi è una differenza fra il più o il meno astratto, il più o il meno universale, il più o il meno complesso, ma in ogni caso si ha a che fare con qualità-in-relazione, al contrario di quanto ritengono gli empiristi, per i quali la conoscenza inizia con la qualità individuale, semplice e irrelata⁹⁴⁵. La scienza stessa, per Bradley, «is severe in confining itself to qualities in relation»⁹⁴⁶, ma pecca d’ingenuità, poiché, non accorgendosi che ogni complesso di qualità-in-relazione «is a violent abstraction», essa giunge a identificare «its abstractions with the concrete», oppure a negare «the concrete» asserendo «that reality is only a synthesis of qualities»⁹⁴⁷. Ritorna qui il *mantra* lotziano che, attraverso Bradley, influenzerà Whitehead e la sua «fallacy of misplaced concreteness» (1.2.3.3); ma ciò che emerge in queste parole è che qualità e relazioni sono astrazioni e, in tal senso, non corrispondono alla realtà, che è invece concreta. Quali siano le caratteristiche di ciò che è reale e concreto, Bradley non lo afferma apertamente, ma è possibile ricavarlo in negativo: se ciò che caratterizza le qualità e le relazioni in quanto astrazioni è la loro reciproca e necessaria relatività, secondo cui le une non possono esistere senza le altre (e viceversa), allora il reale in quanto concreto dovrà essere assoluto (= indipendente), individuale e irrelato, *self-subsistent* e *self-contained*.

⁹⁴³ *CWI*, 275.

⁹⁴⁴ *CWI*, 275.

⁹⁴⁵ Su questo punto Bradley si rifà probabilmente alla teoria della conoscenza di Green per come emerge dalle critiche a Locke, Berkeley e Hume (1.3.2.2).

⁹⁴⁶ *CWI*, 275.

⁹⁴⁷ *CWI*, 276.

Questa definizione di ‘reale’ e di ‘realtà’ emergerà ancora meglio nel seguito dell’argomentazione, ma possiamo già notare quanto sia simile alla definizione classica di ‘sostanza’ come ente individuale che non ha bisogno di altro per poter sussistere (al contrario degli attributi, che per poter sussistere devono inerire in una sostanza), e quanto dissimile dalla definizione lotziana di ‘essere’ come ‘essere in relazione’ (1.2.3.1), e a quella greeniana di ‘realtà’ come ‘sistema di relazioni’ (1.3.2.3).

La lontananza da Lotze (e da Green), su questo punto specifico, avvicina Bradley alla concezione herbartiana dell’essere reale come posizione assoluta e dell’ente reale come qualità assoluta, semplice e irrelata (1.2.2.2). Ma Bradley si dimostra subito critico verso l’ontologia di Herbart, per motivazioni del tutto analoghe a quelle di Lotze (1.2.3.1):

Exact knowledge failing of concrete reality, what other knowledge is possible? The first tendency is, since knowledge is relation of qualities, to supply other terms not qualities and bring the qualities in relation to them. But then the terms are disparate, and the terms, *not* qualities, have nothing for the relation to hold by. If in search for reality we postulate reals, we find that they either are no object of knowledge or else are the mere abstraction of the form of ‘thisness’⁹⁴⁸.

Anche se Herbart non viene nominato, è evidente che Bradley si stia riferendo all’ontologia pluralistica dei *reale Wesen* («reals»). Per il filosofo tedesco, infatti, solo l’apparenza, cioè l’esperienza, può essere oggetto della conoscenza; ma l’apparenza è contraddittoria, poiché in essa convivono in maniera aporetica unità e molteplicità, identità e differenza. L’apparenza non basta a se stessa ma necessita di una realtà che vi stia a fondamento, della quale l’apparenza è appunto la manifestazione empirica. A ciò Bradley si riferisce quando scrive che in questa ontologia vengono “postulati” i Reali, cioè enti diversi dalle qualità empiriche («other terms not qualities») e coi quali queste vengono messe in relazione. Tuttavia, tale concezione ontologica ha un problema, lo stesso rilevato da Lotze (1.2.3.1) e che, con l’aiuto di Cassirer, abbiamo ricondotto a Platone (1.2.2.3): affinché i Reali possano stare a fondamento dell’apparenza di qualità-in-relazione è necessario che anche loro, in qualche modo e in qualche misura, entrino in relazioni reciproche, ma ciò viene escluso dalla loro stessa definizione di enti semplici e irrelati. I Reali, come osserva Bradley, sono quindi “termini disparati” che, in quanto tali, non offrono nessun “appiglio” alle relazioni, sebbene, per poter svolgere la funzione fondativa

⁹⁴⁸ *CWI*, 276.

per la quale vengono postulati, dovrebbero poter stare in relazione. Postulare i Reali come fa Herbart, allora, non consente affatto di “trovare” la realtà concreta, poiché anche i Reali, nonostante il nome, sono mere astrazioni o entità inconoscibili. Riformulando questo problema come dilemma, potremmo dire che i Reali, se fossero conoscibili, non sarebbero altro che astrazioni della forma della pura singolarità da complessi di qualità-in-relazione, e se invece fossero enti concreti, semplici e irrelati, sarebbero del tutto inconoscibili, poiché si possono conoscere soltanto qualità-in-relazione.

Una possibile via d'uscita a questa aporia prevede l'abbandono della concezione herbartiana dell'essere (= posizione assoluta) e dell'ente reale (= qualità semplice e irrelata): se non è possibile conoscere altro che qualità-in-relazione, e se la realtà non è inconoscibile, o almeno non tanto da rendere insensata la metafisica, allora le relazioni stesse dovranno essere reali tanto quanto i loro termini-qualità. Si tratta precisamente della posizione che emerge dalla critica lotziana all'ontologia di Herbart e dalla critica di Green all'empirismo: 'essere reale' non può significare altro che 'essere in un sistema di relazioni'. Bradley esamina brevemente questa posizione, individuandone le aporie:

We wished to know the real without relations, and we know nothing but relations, while postulating the unreality of relations. And if we take relations, then first we cannot get free of the sensuous residue. No relation *per se* can be known. And next no relations are real *per se*, nor with mere qualities⁹⁴⁹.

È corretto sostenere che le relazioni siano reali tanto quanto le qualità, ma ciò, di per sé, non implica che le relazioni siano reali. Al contrario, Bradley sostiene che le relazioni, come le qualità, non sono reali, poiché, nonostante le critiche a Herbart, rimane fedele alla concezione herbartiana del reale come ciò che è irrelato. Il problema è quello della conoscibilità della realtà, e Bradley qui afferma che le relazioni non sono né conoscibili né reali. Infatti, esse non sono conoscibili in se stesse ma solo insieme alle qualità, se è vero che è possibile conoscere soltanto qualità-in-relazione, come si è assunto. Inoltre, nessuna relazione è reale né in se stessa né insieme alle qualità. Bradley non spiega perché ma, in base a quanto abbiamo visto, il motivo di ciò sembra per lui essere il seguente: reale è l'irrelato, e le relazioni, non potendo sussistere indipendentemente dalle qualità (e viceversa), non possono essere irrelate – né, perciò, reali.

⁹⁴⁹ *CWI*, 276.

La conclusione dell'argomento richiama alla lettera quella del fondamentale capitolo III di *Appearance*: «We can not know relations without qualities nor qualities without relations, and neither by itself nor together gives reality»⁹⁵⁰. A questo punto, ci si potrebbe chiedere: se non è possibile considerare reali né le singole qualità né le singole relazioni poiché le une sono relative alle altre (e viceversa), il reale non essendo relativo ma assoluto, cosa ci impedirebbe di considerare reali gli interi complessi di qualità-in-relazione, come fanno – in modi diversi – Lotze e Green? Dopotutto, se postulare i Reali, come fa Herbart, significa postulare delle cose in sé, *qua tales* inconoscibili e autocontraddittorie, per quale motivo non dovremmo accettare la soluzione relazionale di Lotze e Green, secondo cui la realtà stessa è correlazione di molteplici elementi che non possono sussistere da soli? Lo stesso Bradley sposa una posizione simile nel manoscritto del 1873-1874, nel quale sostiene – parafrasando nei termini di questo secondo manoscritto – che, sebbene qualità e relazioni siano le une relative alle altre (e viceversa), la loro correlazione, se è autoriflessiva, cosciente di sé, non è a sua volta relativa ma, in quanto cosciente di sé, assoluta, così da poter essere considerata reale⁹⁵¹.

Quattro anni dopo, Bradley rifiuta questa soluzione idealistico-hegeliana, facente leva sull'autoriflessività del finito che si eleva a infinito. Tale rifiuto si radica nella convinzione che, nonostante la persuasività razionale della proposta hegeliana, non si possa istintivamente accettare che tutto si riduca a oggetto del pensiero (2.1.2), cioè – nella concettualità greeniana che Bradley qui impiega – a qualità-in-relazione, poiché permane un residuo “sensuale” e non intellettuale, il *feeling*. L'ontologia che Bradley sta iniziando a sviluppare deve accordarsi con questa convinzione: se il pensiero e i suoi oggetti sono astratti e non reali, ciò che viceversa è concreto e reale dovrà possedere caratteristiche opposte a quelle dei complessi di qualità-in-relazione – dovrà perciò essere *non relativo* (ad altro) e *non relazionale* (in sé). Il problema è che questa posizione corrisponde all'ontologia herbartiana, che Bradley sembra qui rigettare; ma in verità, come risulterà soprattutto alla fine, egli non la rifiuta affatto, ma si limita a osservare che, se la si accetta,

⁹⁵⁰ *CW* I, 276. Cfr. *AR*, 21: «Our conclusion briefly will be this. Relation presupposes quality, and quality relation. Each can be something neither together with, nor apart from, the other; and the vicious circle in which they turn is not the truth about reality».

⁹⁵¹ Una correlazione a sua volta correlata a una coscienza non sarebbe reale perché ancora relativa a qualcosa di esterno alla correlazione stessa; affinché sia reale, la correlazione deve piuttosto essere autocosciente, relativa a se stessa e quindi assoluta: «As *mine*, knowledge is relative and finite; as known as relative it is Absolute. The Relative that knows itself as Relative is Relative no longer. It stands above its finite condition and is [...] the Absolute» (*CW* I, 167).

la realtà è o inconoscibile oppure astratta (e quindi non reale) – e la conclusione del manoscritto, lo anticipiamo, è che la realtà è inconoscibile, raggiunta proprio sulla base di un’ontologia genericamente herbartiana.

Il prosiegua del manoscritto consiste in un’analisi delle entità che vengono comunemente prese per reali dalla filosofia, dalla scienza e/o dal senso comune (gli oggetti fisici, lo spazio, il tempo, il movimento, la coscienza ecc.), per mostrare che, riducendosi tutte a qualità-in-relazione, non sono affatto reali ma apparenti (sebbene Bradley non usi ancora il termine *appearance* nell’accezione di ‘non reale’). Il libro I di *Appearance* riprenderà la medesima struttura argomentativa: ciò che si ritiene essere reale, ossia sostanziale, non relativo e non relazionale, a un’analisi attenta si rivela essere relativo ad altro e in se stesso relazionale, quindi non reale (3.2).

La prima entità analizzata da Bradley è l’oggetto fisico, materiale, costituito – secondo la fisica moderna, filosoficamente assimilata da Locke – da qualità primarie e secondarie:

The object as we first perceive it is real with all its qualities. It is real for and by itself. But its [secondary] qualities are gradually seen to belong to it only through relations. [...] Further, the same object has qualities as it comes into relation with different senses. The secondary qualities then do not belong to the object. They are not substantial. They exist only relatively⁹⁵².

Le qualità secondarie di un oggetto (colore, sapore, suono, temperatura, odore), com’è noto, non sussistono nell’oggetto materiale ma soltanto nel soggetto che lo percepisce attraverso i sensi, ossia nella relazione fra soggetto e oggetto. Tali qualità, quindi, non hanno un’esistenza “sostanziale”, scrive Bradley, ma “soltanto relativa” (al soggetto percipiente), e perciò non sono affatto reali, poiché reale – come Bradley lascia nuovamente intendere – è solo quel che non è relativo ad altro. Lo stesso, tuttavia, si può dire anche delle qualità primarie:

The primary [qualities] remain. They are modes of extension and duration. They are motions of the extended. In the first place, if we separate from extension all other qualities, it is doubtful or rather not doubtful whether it *is* the object we mean – but apart from that. The extended is not only relative to itself, but it is perceived only by relation to my body. [...] Apart from its relation to my body, the object is not extended. Its extension is a mere construction from our body. Nor is my body

⁹⁵² *CWI*, 276-277.

extended. For one part is known to be extended only in relation to another part, and neither by itself is extended at all⁹⁵³.

Qui Bradley usa strategicamente l'idealismo epistemologico *à la* Berkeley e Hume, che riduce la materia a *ideas* o *impressions* soggettive, per confutare la distinzione lockiana fra qualità primarie come reali (= materiali) e qualità secondarie come non reali (= mentali). Innanzitutto, Bradley osserva che questa distinzione, formulata come avente un valore non solo epistemologico ma anche ontologico, implica che possa esistere un oggetto privo di qualità secondarie, puramente esteso; ma egli non dubita che un siffatto oggetto, nella sua purezza, sarebbe solo un'astrazione, e che quindi anche le qualità primarie, non potendo esistere senza le secondarie, sono esse stesse relative. Ma "a parte questo", se pure si ammettesse che l'estensione possa avere un'esistenza assoluta, non relativa alle qualità secondarie, Bradley obietta che anche l'estensione di un oggetto materiale è relativa, poiché esiste soltanto in relazione all'estensione del corpo del soggetto percipiente («my body») ed è quindi una "mera costruzione" soggettiva ovvero, ancora, un'astrazione. Ma per Bradley non è reale neppure l'estensione del corpo percipiente, poiché esso è costituito di parti, e una parte viene percepita come estesa solo relativamente a un'altra parte, così che nessuna di esse è estesa in sé e per sé. Questo argomento non è del tutto chiaro: in che senso una parte può essere percepita (o "conosciuta") come estesa soltanto rispetto a un'altra? Probabilmente Bradley intende sostenere che l'estensione del corpo percipiente, proprio come quella di un oggetto materiale da esso percepito, è relativa all'organo sensoriale che la percepisce, il quale è esso stesso una parte del corpo esteso. In questo senso, una parte del corpo – quella percepita come estesa – è relativa a un'altra parte – quella che percepisce l'estensione – e nessuna di esse è assoluta, quindi reale.

Contro questo argomento si potrebbe facilmente obiettare quanto segue: il fatto che le parti del corpo percipiente siano relative l'una all'altra non implica che il corpo stesso, nella sua interezza, sia relativo ad altro; le sue parti potrebbero benissimo non essere reali perché relative, ma ciò di per sé non significa che anche la loro totalità (= il corpo) sia relativa e quindi non reale. In effetti, sembra che Bradley sovrapponga due diversi tipi di relatività. Da un lato, vi è la relatività *esterna* di ciò che è relativo all'altro da sé, la quale caratterizza ad esempio le qualità (primarie e secondarie) dell'oggetto materiale, relative al soggetto percipiente; dall'altro lato, vi è la relatività *interna* di ciò che è in sé relazionale,

⁹⁵³ *CWI*, 277.

che caratterizza qualsiasi oggetto divisibile in parti che, in quanto parti del medesimo intero, sono relative l'una all'altra e ognuna all'intero. Si ripresenta dunque il problema di prima: cosa ci impedirebbe, da un punto di vista esclusivamente razionale, a priori, di considerare reali i complessi di qualità-in-relazione, gli *interi*, purché dotati di autocoscienza, così che anche la relazione con la coscienza che li percepisce sia interna? Se reale è ciò che non è relativo all'altro da sé, ciò che è sostanziale, *self-subsistent* e *self-contained*, allora un intero non relativo ad altro sarebbe reale anche se le sue parti fossero relative l'una all'altra.

Bradley non manca di affrontare questo problema, verso la fine del manoscritto; per adesso possiamo dire che il criterio di realtà, per lui, non è solo l'assenza di relatività esterna, ma anche l'assenza di relatività interna. Il reale, quindi, oltre ad essere autosussistente, indipendente dall'altro da sé, non può nemmeno avere parti interne, deve cioè essere semplice – proprio come i Reali di Herbart: irrelati e semplici. Questi due aspetti della relatività esterna e interna vengono esplicitati da Bradley nell'analisi dell'estensione spaziale:

Indeed the extended can not be real for it is wholly relative. It depends on external relations. It is limited, and if not limited, is not extended. And internally it is a mere synthesis of extensions. Space can indeed not be resolved into mere relations for there must be something related. But yet there is no something because the something is itself dependent on relations, internal and not merely external⁹⁵⁴.

Ciò che ha un'estensione è relativo sia ad altro, nella misura in cui è limitato (se non lo fosse non sarebbe esteso), sia in se stesso, poiché è una "sintesi di estensioni" e ciascuna di queste, in quanto estensione, è a sua volta una sintesi di ulteriori estensioni. In tal senso, Bradley può sostenere che l'estensione, intesa come relazione sintetica fra estesi, presuppone dei termini (*relata*), ciascuno dei quali è ancora esteso, è ancora una sintesi ed è, quindi, "dipendente da relazioni, interne e non solo esterne", perciò non reale. Il reale, possiamo azzardare, è concreto, e il concreto è discreto; ma nell'estensione non è possibile trovare alcun discreto, poiché ogni parte dell'estensione, se è estesa, è continua, e se non è estesa, quindi non continua, non è propriamente una parte dell'estensione⁹⁵⁵.

⁹⁵⁴ *CWI* I, 277.

⁹⁵⁵ Il *flavour* di questo argomento è innegabilmente zenoniano. Da una nota di lettura sulla seconda *Logik* di Lotze, risalente al 1880 o 1881, sembra che Bradley avesse in precedenza avuto modo di riflettere sulle aporie di Zenone, considerate metafisicamente rilevanti; cfr. *CWI* I, 485-486.

Da quanto segue emerge per la prima volta, e in maniera inequivocabile, quella che per Bradley diventerà, in *Appearance*, la caratteristica fondamentale e decisiva di qualsiasi relazione in quanto tale, cioè la sua autocontraddittorietà:

Space is the attempt to take as exclusive and self-sufficient something in a way which penetrates itself with the relations it wishes to keep between itself and others. It is the union of opposite endeavours to hold ultimate exclusives and to hold them by the relation of exclusivity, which involves *their* entering the sphere of relation. It is (we may say) the attempt to perceive the independent immediately, while perception involves qualification by relation so that both the independence and [the] relativity are but moments. For the relation, you presuppose the negation of relation and without that you have no relation, and for this related something you presuppose relations which destroy it, and seeking for it you find in the end mere relatives or rather find no end. Neither of these moments can be represented or presented by itself not thought by itself, and neither can be referred to the object. Space consists in the taking the contradictory at pleasure first on one side and then on the other⁹⁵⁶.

Sarebbe difficile esagerare l'importanza di questo passo, che contiene in forma compiuta la tesi centrale della metafisica bradleyana, quindici anni prima che venisse esplicitamente formulata dal suo autore: *ogni relazione è autocontraddittoria perché intende "unire" i suoi termini, mantenendoli al contempo "separati"*. Nel caso particolare dello spazio, Bradley sostiene, kantianamente, che la relazione che lo costituisce è quella di "esclusività" o di "esclusione" («relation of exclusivity»), una forma di separazione che però, in quanto relazione, non può fare a meno di unificare i suoi termini, diventando appunto autocontraddittoria. Da un lato, infatti, gli oggetti nello spazio si "escludono" a vicenda nel senso che sono esterni l'uno all'altro, ed è proprio in virtù della loro exteriorità reciproca che è possibile percepire ciascuno di essi come un oggetto sostanziale, autosussistente e, quindi, (apparentemente) reale. Dall'altro lato, però, la relazione di exteriorità reciproca connette fra loro tutti gli oggetti spaziali, che cessano così di essere autosussistenti e, quindi, reali. Nessuno di questi due "momenti" della contraddizione, scrive Bradley, può essere percepito o pensato indipendentemente dall'altro – né può essere "attribuito" all'ipotetico oggetto reale, poiché il reale, come Bradley assume qui, non è infettato dalla correlatività.

Tutto ciò non significa altro, se non che tale contraddizione è necessaria e quindi inevitabile. È sempre possibile credere o illudersi di evitarla, considerando uno dei suoi

⁹⁵⁶ *CWI*, 277-278.

due momenti “facendo finta” che l’altro non esista affatto: è quanto fanno la scienza e il senso comune⁹⁵⁷. Ma la metafisica, che analizza proprio i presupposti irriflessi della scienza e del senso comune, non può permettersi di sorvolare sulle contraddizioni e deve anzi portarle alla luce, come insegna Herbart – qui fedelmente seguito da Bradley, anche per quel che riguarda l’autocontraddittorietà dell’apparenza.

La contraddizione che Bradley ha individuato nello spazio, essendo una forma particolare della contraddizione generale che investe ogni relazione come tale, si ripresenta anche nel tempo e nel movimento. Se lo spazio è costituito dalla relazione di esteriorità reciproca, il tempo è costituito da quella di “prima e dopo”, e il movimento da quella di “identità nella differenza” (o “differenza nell’identità”). L’argomento è sempre lo stesso: ciascuna di queste relazioni unifica e al contempo separa i suoi termini, e per questo motivo è autocontraddittoria. Ad esempio, nel tempo l’adesso («now») si distingue dal prima («past») e dal dopo («then»), ma è ciò che è solo nella misura in cui non è né il prima né il dopo. Ma se l’adesso è limitato dal prima e dal dopo, e se solo l’esteso è limitato, allora l’adesso è esteso; e se è esteso, allora «[it] becomes subject to the same contradiction as space»⁹⁵⁸. In entrambi i casi, nello spazio e nel tempo, si tratta di separare ciò che è qui e ora da ciò che non è qui e ora, in modo da trovare quel che Bradley chiama il “questo” («the ‘this’»), inteso come il reale, il concreto:

In both its forms [*sc.* spaziale (‘here’) e temporale (‘now’)], the ‘this’ is an attempt to perceive reality as self-sufficiency in a form that destroys it and leaves only the double postulate of a non-related and of *mere* relativity, neither of which can be satisfied. Attempting to be real, both phenomena in space and time become unreal; it is impossible to say what in them is *not* ideal while they postulate a real⁹⁵⁹.

L’autocontraddittorietà di ogni relazione è dovuta proprio a tale “doppio postulato”, ossia alle due esigenze che ogni relazione deve soddisfare: unificare i suoi termini («*mere* relativity»), mantenendoli al contempo separati («non-related»). Chiamare l’esigenza di unificazione «*mere* relativity» può essere fuorviante, ma dal contesto è sufficientemente chiaro che per “mera relatività” Bradley intende la correlazione dei termini, appunto la loro unità. Il risultato di tale contraddizione è che gli oggetti percepiti e pensati nelle forme

⁹⁵⁷ Cfr. *CW* I, 275-276.

⁹⁵⁸ *CW* I, 278.

⁹⁵⁹ *CW* I, 278.

dello spazio e del tempo non sono reali, concreti e autosussistenti, ma al contrario “ideali”, astratti e relativi ad altro.

Un altro esempio di relazione autocontraddittoria è l'identità nella differenza (o differenza nell'identità) che si percepisce nel movimento. Bradley non si dilunga sull'argomento, limitandosi a enunciarne la conclusione⁹⁶⁰, ma disponiamo ormai di elementi a sufficienza per ricostruirlo. Il movimento è movimento di un oggetto che, per poter continuare ad essere il soggetto del proprio movimento, deve rimanere identico a sé durante il movimento stesso (= identità diacronica). Nel movimento, e più in generale in ogni mutamento, quindi, l'oggetto che si muove o muta deve essere sia identico a sé, sia diverso da sé: nella “differenziazione da se stesso” dovuta al mutamento, infatti, nell'oggetto deve esservi una “identità con se stesso”, e viceversa nell'identità con sé deve accadere una differenziazione da sé. Senza entrambi questi aspetti, il movimento non può esistere; pure, questi due aspetti, presi assieme nella loro relazione, sono contraddittori, e ciò significa che il movimento stesso è autocontraddittorio, come ogni altro tipo di mutamento.

A questo punto, prima di passare all'ultima parte del manoscritto, è opportuno riprendere il problema lasciato in sospeso: perché mai, per Bradley, l'intero come correlazione di parti relative l'una all'altra non può essere reale? In altre parole: perché anche l'assenza di relatività interna – oltre all'assenza di relatività esterna – è un criterio di realtà? È infatti evidente che, se si concepisce il reale come essere sostanziale, indipendente e autosussistente, bisogna escludere la relatività esterna; ma cosa impedisce a un siffatto essere reale di possedere parti in relazione, senza con ciò perdere il proprio statuto ontologico? Non è sufficiente rispondere che Bradley è d'accordo con Herbart nell'affermare la semplicità interna del reale; bisogna anche spiegare *perché* ciò avvenga. Solo adesso siamo in grado di vedere il motivo: ciò che è relativo, esternamente o internamente, è relazionale, e ogni relazione è autocontraddittoria. Se il reale esclude la relatività interna (oltre che quella esterna), quindi, è perché altrimenti sarebbe autocontraddittorio, ma per Bradley, evidentemente, il reale non può essere autocontraddittorio⁹⁶¹. Questo può essere considerato l'assunto metafisico fondamentale

⁹⁶⁰ Cfr. *CW* I, 278: «In motion, beside space and time, you have identity and difference, and they are not real either».

⁹⁶¹ Cfr. *CW* I, 280: «Nor can [any real object] be the *whole* extended world, for, as we saw, the self-contradiction of extension shows it is no reality». Questo argomento vale per l'estensione spaziale nella

del filosofo inglese, cui egli non rinuncerà mai più: il principio di non contraddizione non ha soltanto un valore logico ma anche un valore ontologico, così che ogni contraddizione è non solo impensabile ma anche non reale, e di conseguenza il reale non è contraddittorio. Il motivo per cui Bradley è d'accordo con Herbart sulla semplicità interna del reale, dunque, è che se il reale fosse internamente complesso, costituito da parti relative l'una all'altra, sarebbe autocontraddittorio, e ciò va contro l'assunto metafisico fondamentale.

In un punto del manoscritto, Bradley afferma di passaggio che, se anche spazio, tempo e movimento non fossero in se stessi relazionali e contraddittori, come pure è stato mostrato, essi sarebbero comunque relativi al soggetto percipiente e, quindi, non reali⁹⁶². L'ultima questione a cui rispondere si connette direttamente a questo controfattuale, ed è la seguente: «Is it not [everything], after all, dependent on the subject and nothing in itself?»⁹⁶³. Innanzitutto, è chiaro che, se il soggetto si estendesse nello spazio e durasse nel tempo, si ripresenterebbero le medesime contraddizioni che ci hanno spinto a cercare il reale nel soggetto, assumendo che esso sia al di là di spazio, tempo e movimento⁹⁶⁴. Tuttavia, di (almeno) un soggetto percipiente è impossibile fare a meno, poiché la coscienza è un fenomeno innegabile. A nulla varrebbe, in alternativa, postulare qualità-in-relazione spazio-temporali cosce di se stesse senza bisogno di un soggetto a loro esterno, poiché ciò comporterebbe soltanto un raddoppiamento della contraddizione in cui incorre ogni relazione:

It is bad enough to take reality [as] a contradictory plexus, but to take it as self-conscious is to double the contradiction by making two plexuses which are separate and not separate, and to double it again by forcing a new contradiction into each contradictory moment *for* which the contradiction is. And when the extended real knows itself as real and knows that as real it knows itself as real, no thought is steady enough to hold together the discord. [...] A similar argument would show that the subject as real is not in time, for time is a contradiction and time self-conscious is a double contradiction⁹⁶⁵.

misura in cui essa è «wholly relative», quindi può essere esteso anche al tempo, al movimento e agli altri fenomeni relazionali.

⁹⁶² Cfr. *CW* I, 278: «even if there were no difficulty in space and time as objective, if the 'this' did not imply 'that' [sc. se ogni parte dello spazio o del tempo non fosse relativa all'altra], yet what does the 'this' mean apart from relation to 'me', a relation which says nothing of the [real] object?».

⁹⁶³ *CW* I, 279.

⁹⁶⁴ Cfr. *CW* I, 280: «The subject is real and therefore the subject is not extended; [...] the subject as real is not in time, for time is a contradiction [...]. The perceiving subject is not in time or space – and it is not identical and different».

⁹⁶⁵ *CW* I, 280.

I due “complessi” contraddittori sono l’oggetto materiale, inteso come complesso di qualità-in-relazione, e il complesso costituito da tale oggetto e dalla coscienza che lo percepisce o conosce; la contraddizione appartiene quindi sia all’oggetto della coscienza, internamente relazionale, sia alla relazione che intercorre fra la coscienza e il suo oggetto.

L’esito di questa analisi è che il soggetto percipiente, se è reale, «is not in time or space – and is not identical or different»⁹⁶⁶, cioè non è in mutamento. Come Green, anche Bradley arriva alla conclusione che le relazioni che costituiscono gli oggetti della percezione e della conoscenza «do not fall in the terms related» ma «in the percipient»⁹⁶⁷, e il soggetto stesso può entrare in queste relazioni solo come oggetto per una coscienza, cioè per un (altro) soggetto percipiente. Tuttavia, se il soggetto reale sussiste al di fuori delle relazioni, allora la sua realtà non può essere conosciuta, poiché la conoscenza implica relazioni. Da ciò Bradley inferisce che «[a]s percipient the subject is no real object»⁹⁶⁸, così come non lo è in quanto oggetto percepito. Il soggetto che percepisce e che conosce non può insomma essere reale in quanto percipiente e conoscente, poiché tali attività implicano relazioni, ma ciò che entra in relazioni, per definizione, non è reale. Questo significa che il soggetto reale non può mai diventare autocosciente, poiché la coscienza di sé è una relazione che comporta un’oggettivazione dell’inoggettivabile, ossia del soggetto reale.

Nelle ultime righe del manoscritto Bradley prova a elaborare una teoria della conoscenza che tenga conto dei risultati guadagnati fino ad ora; l’esito complessivo, come abbiamo anticipato, non è tanto diverso dall’ontologia herbartiana, e la necessità di postulare degli enti reali inconoscibili avvicina Bradley anche all’agnosticismo di Hamilton. La percezione e la conoscenza sono attività che implicano una relazione fra un soggetto percipiente-conoscente e un oggetto percepito-conosciuto. Sostenere che né il soggetto né l’oggetto sono reali perché autocontraddittori, significa condannare il mondo empirico come parvenza, illusione; per evitare che ciò avvenga, bisogna mantenere, come fa Herbart, che l’esperienza è apparenza *di* una realtà, e che quindi esista una realtà a fondamento dell’apparenza. Per Bradley, il mondo empirico in quanto oggetto della percezione e della conoscenza ha luogo fra due poli reali, il soggetto e l’oggetto. L’analisi ha mostrato che l’oggetto fenomenico, materiale, non è l’oggetto reale, ma ciò non toglie

⁹⁶⁶ *CWI*, 280.

⁹⁶⁷ *CWI*, 280.

⁹⁶⁸ *CWI*, 281.

che per spiegare la percezione e la conoscenza sia necessario postulare l'esistenza di un oggetto reale, col quale il soggetto reale entra in relazione. Il contenuto della percezione e della conoscenza, dunque,

is not subject and object but content referred to object as world and body [...] and referred to subject as state of subject. But the object *is* not world or body, and the subject *is* not its states. They are referred to as an imperceptible centre, and they themselves as states are not perceptible [...]; this ego is knowable neither in form nor matter. It is nothing but a formal passivity and activity, the content of which is not itself and which is particularized into 'states' [...]. A content interrelated is the fact and it is not a reality⁹⁶⁹.

Il contenuto della conoscenza si configura perciò, hamiltonianamente, come correlazione di elementi oggettivi ed elementi soggettivi, che insieme concorrono alla costituzione del mondo empirico. Ma la realtà, sia dal lato oggettivo sia da quello soggettivo, rimane inconoscibile, è un postulato necessario per spiegare la conoscenza:

Neither subject nor object nor their relation are for perception. [...] Compulsion and passivity of the subject [...] and counter-reference of activity to the object are suggested but not knowable; they are not *given* nor relations of the given. They are postulates, efforts to reach the unreachable, and the question [is] whence come these postulates and [whether] is reality anything *but* a postulate⁹⁷⁰.

Postulare come reale la correlazione di un soggetto e un oggetto a loro volta reali non dà luogo a una contraddizione, come accade con tutte le relazioni fenomeniche (spazio, tempo, mutamento ecc.), perché tale correlazione, di per sé, non può mai diventare un contenuto della conoscenza. Se mai lo diventasse, argomenta Bradley, sarebbe infatti «a state that *was*, not that *is*»⁹⁷¹, cioè un'astrazione di un'attività reale, attuale e per questo inoggettivabile. Bisogna perciò distinguere fra le relazioni apparenti, che sussistono per una coscienza, costituiscono il mondo empirico come contenuto della conoscenza e sono autocontraddittorie, e le relazioni reali, che sussistono fra il soggetto e l'oggetto reali, che non possono essere conosciute ma solo postulate, e che non sono autocontraddittorie.

La conclusione del manoscritto ne riassume gli esiti, in parte positivi ma in parte ancora aporetici:

⁹⁶⁹ *CWI*, 281.

⁹⁷⁰ *CWI*, 281.

⁹⁷¹ *CWI*, 281.

Knowledge is of the given-in-relation, and that is not real. The attempt to find the real as other given-in-relation is futile and the construction of a not-given in not-given relations to itself and to the given is not knowledge, though without it there is no knowledge. Knowledge implies it⁹⁷².

L'analisi ha mostrato che la conoscenza è confinata a complessi di qualità-in-relazione, e queste non sono reali, il reale è incontraddittorio, semplice e irrelato, ma i contenuti della conoscenza sono invece relativi e relazionali, nonché autocontraddittori. Per spiegare la conoscenza, è necessario postulare l'esistenza di enti "non dati", cioè il soggetto e l'oggetto reali, che stanno fra loro in relazioni anch'esse postulate, "non date": senza tali enti e la loro relazione, infatti, non può esservi conoscenza, sebbene essi non siano a loro volta propriamente conoscibili come sue condizioni.

Bradley è consapevole che la realtà, herbartianamente intesa come posizione assoluta di enti semplici e irrelati, è un postulato del pensiero, e dubita che essa sia "nient'altro *che* un postulato". Dell'ontologia di Herbart, egli accetta le definizioni dell'essere reale e degli enti reali, quindi anche la concezione del mondo empirico come apparenza contraddittoria del reale incontraddittorio. Ma egli si rende anche conto che in questo *framework* ontologico la realtà non può essere nient'altro che un postulato del pensiero, ossia un'astrazione intellettuale, un'inconoscibile cosa in sé. Il reale come ciò che è concreto, diverso dal pensiero ma comunque esperibile in questa sua alterità, sembra così rimanere fuori dalla metafisica, benché l'obiettivo della metafisica sia proprio quello di conoscere la realtà.

La riflessione successiva di Bradley, partendo proprio dagli esiti di questo manoscritto, la cui centralità non può essere messa in discussione, cercherà di conciliare le due suddette tendenze metafisiche, la herbartiana e la lotziana. Egli intende infatti mantenere sia la concezione herbartiana della realtà e dell'apparenza, sia l'idea lotziana secondo cui "la realtà è più ricca del pensiero", concreta e non astratta. Per poterlo fare, egli deve trovare il modo di mitigare la contraddittorietà dell'apparenza, pur senza abbandonarla del tutto, ed elaborare una teoria che riesca a tematizzare in modo soddisfacente la relazione fra apparenza e realtà, per evitare che quest'ultima diventi un'inconoscibile e quindi aporetica cosa in sé. Se l'apparenza fosse contraddittoria in senso logico, sarebbe eleaticamente illusoria, e se la realtà fosse un mero postulato del pensiero,

⁹⁷² *CWI*, 281.

l'apparenza rimarrebbe infondata⁹⁷³. Per mediare le due istanze, Bradley elabora, a partire dai *Principles*, una teoria della verità (e, di rimando, dell'errore e della contraddizione) che, come vedremo (3.5.2), è stata spesso accostata alla Logica hegeliana. Anche in questo caso, in realtà, le influenze sono diverse; quel che è certo, è che dopo gli anni '70, e nella fattispecie dopo il manoscritto del 1877 o 1878, nella filosofia teoretica di Bradley rimarrà ben poco del pensiero hegeliano, eccetto qualche idea molto generale – spesso troppo generale per essere associata al solo Hegel: ad esempio l'idea secondo cui la realtà è spirituale (condivisa da filosofi come Berkeley, Lotze e Green), o l'idea che le forme logiche del pensiero si superino l'una nell'altra, fino alla forma più comprensiva (condivisa da Lotze). L'idea più hegeliana della metafisica di Bradley è l'idealità del finito, ossia l'idea secondo cui il finito si conserva-e-supera nell'infinito; ma la realizzazione di questa idea in Bradley non ha nulla a che fare con la *Aufhebung* hegeliana.

⁹⁷³ Questa è precisamente la posizione epistemologico-metafisica di Spir [1873], filosofo assai influenzato da Herbart – anche con la mediazione delle lezioni di Drobisch a Leipzig – e talvolta accostato a Bradley; cfr. Huan [1914], 21, 30, 37, 84; Le Chevalier [1963], 175-184 (dove si ipotizza addirittura un'influenza di Spir su Bradley). Il nesso Spir-Bradley, più teoretico che non storico (non risulta che Bradley abbia mai letto Spir, benché non sia impossibile), meriterebbe di essere approfondito alla luce degli studi più recenti su ciascuno dei due, che nel caso di Spir riguardano soprattutto l'influenza da lui esercitata sull'epistemologia di Nietzsche – tema sul quale, negli ultimi anni, si è sviluppata una bibliografia abbastanza nutrita; cfr. almeno D'Iorio [1993], Green [2002]. In Italia, Spir ha influenzato soprattutto Martinetti, che gli ha dedicato alcuni scritti e ha promosso varie traduzioni delle sue opere; cfr. Martinetti [1990]. La vicinanza di Spir e Bradley è comunque spiegabile dalla comunanza delle fonti, in particolare l'ontologia herbartiana e il dibattito britannico sulla *relativity of knowledge*, che Spir conosceva in maniera approfondita, come risulta dai numerosi riferimenti a Hamilton e a Mill presenti nelle sue opere (a cui si aggiunge una conoscenza simpatetica dell'empirismo classico di Locke, Berkeley e Hume).

2.2. LE IMPLICAZIONI METAFISICHE DEI *PRINCIPLES OF LOGIC* (1883)

Dal 1878 al 1882, come attestano i manoscritti conservati nell'archivio della biblioteca del Merton College⁹⁷⁴, Bradley si dedica alla stesura dei *Principles*, pubblicati in due volumi nel 1883 e riediti con importanti aggiunte nel 1922. Come da titolo, si tratta di un'opera di logica e non di metafisica, tanto che Bradley afferma spesso volte di non poter affrontare le questioni metafisiche sorte nel corso dell'indagine, rinviate ad altra sede⁹⁷⁵. È evidente che tale "altra sede" sia il saggio di metafisica, pubblicato esattamente dieci anni dopo; tuttavia, a questo stadio della nostra ricerca, è importante analizzare alcuni punti della logica bradleyana, nella misura in cui essi prefigurano alcuni problemi metafisici e/o la loro futura risoluzione in *Appearance*.

La logica di Bradley non è la Logica hegeliana, che appunto è anche una metafisica; non è neanche una logica trascendentale *à la* Kant, cioè una teoria dei concetti puri e dei principi dell'esperienza possibile; e non è nemmeno una logica formale, ossia una teoria dell'inferenza valida. Essa è piuttosto, in linea con le più importanti logiche coeve, soprattutto di area tedesca, un *mix* di logica trascendentale e logica formale, non privo di implicazioni metafisiche⁹⁷⁶. È insomma una teoria delle forme logiche assunte dal pensiero, tradizionalmente – almeno dalla logica di Port-Royal – ritenute essere il concetto, il giudizio e l'inferenza. Rispetto a questa classica tripartizione, ripresa anche da Hegel nella sezione sul "concetto soggettivo" della Logica, Bradley introduce una novità degna di nota, cioè l'eliminazione del concetto come forma autonoma; la sua logica comincia quindi con un'analisi del giudizio, ed è da qui che dovremo iniziare anche noi per comprendere perché egli abbia deciso di non dedicare al concetto una trattazione specifica.

All'interno del percorso della speculazione bradleyana, così come la stiamo ricostruendo in queste pagine, l'indagine logica ha un ruolo ben preciso. Nei paragrafi

⁹⁷⁴ Alcuni di questi manoscritti sono stati pubblicati in *CWI*, 283-364.

⁹⁷⁵ Cfr. ad es. *PL* I, x-xi, 3, 10-11, 28, 44-45, 70, 80, 88, 145, *passim*.

⁹⁷⁶ Cfr. Mander [2008], 664: «for Bradley logic is the science of *knowledge*; it is concerned with determining how adequate forms of thought are to express and convey *truth*. The relevant rules here are partly internal to the practice of thinking itself – thought in its very nature sets its own goals and critical standards – but they stem also in part from deeper metaphysical questions about the nature of thought and reality, which raises complex questions regarding the relation between logic and metaphysics». Secondo Sullivan ([2008], 617 ss.), che riprende l'antico giudizio di Ueberweg [1857], è possibile a tal proposito parlare di un nuovo indirizzo assunto dalla logica dell'Ottocento, originatosi in Germania con Trendelenburg [1840]: una via intermedia «between the Scylla of Kantian-Herbartian formal logic, on the one hand, and the Charybdis of Hegelian metaphysical logic, on the other», che trova le proprie radici in «the rediscovery of *the true meaning of Aristotle*».

precedenti abbiamo mostrato che, dopo l'iniziale adesione al metodo e ad alcune conclusioni metafisiche di Hegel (2.1.1), Bradley viene tormentato da dubbi relativi all'identificazione hegeliana di pensiero e realtà, amplificati dalla contemporanea lettura di Lotze (2.1.2), e cerca quindi di elaborare un'analisi della conoscenza su basi non hegeliane (2.1.3). Ebbene, i *Principles* rappresentano, tra le altre cose, una prosecuzione di questa analisi, con l'obiettivo di giustificare razionalmente la credenza istintiva di Bradley nella non identità di pensiero e realtà⁹⁷⁷. Nel manoscritto *On Knowledge* tale credenza viene giustificata, in maniera ancora soltanto abbozzata, mediante la dimostrazione della contraddittorietà delle relazioni, le quali costituiscono la struttura fondamentale degli oggetti della percezione e della conoscenza. Nei *Principles* questa argomentazione viene ripresa ed estesa più esplicitamente – visto il tema dell'opera – alle forme logiche del pensiero, ossia il giudizio e l'inferenza: entrambe sono inconsistenti, per motivi differenti ma analoghi, e perciò non riescono ad esprimere la realtà, assoluta e incontraddittoria. Anche qui l'influenza di Herbart e di Lotze è preponderante: infatti, entrambi avevano mostrato che il giudizio (categorico: 'S è P') e l'inferenza (= rapporto fondamento-conseguenza) sono di per sé delle contraddizioni (1.2.2.2, 1.2.3.4). Ovviamente anche Hegel ha mostrato qualcosa di simile, non solo nella Logica ma anche nella discussione della proposizione speculativa nella *Fenomenologia dello spirito* (1.2.1.3); tuttavia, la diversa attitudine di Bradley nei confronti di questi filosofi viene esplicitata fin dalla prefazione⁹⁷⁸:

Amongst recent writers I owe most to Lotze [...]. For Hegel himself, assuredly I think him a great philosopher; but I never could have called myself an Hegelian, partly because I can not say that I have mastered his system, and partly because I could not accept what seems his main principle, or at least part of that principle⁹⁷⁹.

Il “principio fondamentale” di Hegel è appunto l'identità di pensiero e realtà⁹⁸⁰, che Bradley, seguendo Lotze, ammette – anche qui, come nelle annotazioni del 1876 (2.1.2) – di non poter accettare. Nei *Principles*, il rifiuto di questa identità speculativa viene giustificato sulla base di una teoria del giudizio nella quale la nozione di 'idea' acquista un

⁹⁷⁷ Cfr. Allard [2004], 24.

⁹⁷⁸ Cfr. Mander [2008], 665-667.

⁹⁷⁹ *PL* I, IX-X.

⁹⁸⁰ Cfr. ad es. Muirhead [1925], 176; Manser [1983], 189; Mander [1994], 14; [2008], 666. *Contra*, cfr. Armour [1995], 15n46.

significato del tutto diverso rispetto a quello che la medesima nozione possiede nella filosofia hegeliana.

2.2.1. L'IDEA LOGICA FRA PSICOLOGISMO E ANTI-PSICOLOGISMO

Per Hegel l'idea, in quanto *absolute Idee*, è l'assoluto stesso, considerato però nella sua struttura essenziale, "ideale" appunto, non ancora estrinsecatasi nella realtà naturale e spirituale. L'ambito studiato dalla Logica, cioè il "logico" (*das Logische*), è l'ambito del "pensiero oggettivo" (*objektives Denken*), ossia del pensiero puro, non meramente soggettivo ma universale e necessario, e inoltre non meramente formale ma sostanziale. Sotto questo profilo, la nozione hegeliana di 'idea' non è dissimile da quella platonica (e aristotelica): in entrambi i casi, si tratta infatti di un εἶδος che struttura tanto la realtà empirica (ontologicamente), quanto il pensiero umano (epistemologicamente), rendendo così possibile la conoscenza scientifica del reale (ἐπιστήμη, *Wissenschaft*), oggettivamente valida, universale e necessaria.

La prossimità dell'idea hegeliana a quella platonico-aristotelica viene notata, nella "prima ondata" dell'idealismo britannico, da tutti gli autori più influenti, tanto da diventare una sorta di *topos* della ricezione di Hegel in Gran Bretagna. Abbiamo visto quanto Green, nel programmatico scritto giovanile sulla filosofia di Aristotele, avvicini l'idealismo hegeliano alle posizioni di Platone e dello Stagirita, lette alla luce di Hegel (1.3.2.1); lo stesso fa Caird, per il quale la Logica hegeliana non è altro che «the completion of that work which had been begun by Plato in the *Parmenides* and the *Sophist* and which had first reached something like a systematic form in the *Metaphysic* of Aristotle»⁹⁸¹. Entrambi i filosofi rivelano l'evidente influenza di Jowett, loro comune maestro, e ciò vale anche per il più importante commentatore hegeliano dell'epoca, William Wallace⁹⁸²; ma bisogna comunque notare che negli stessi anni, e in totale autonomia rispetto agli oxoniensi, anche Stirling sviluppa convinzioni analoghe⁹⁸³. Tuttavia, le letture oxoniensi della Logica hegeliana, per quanto simpatetiche con l'accostamento platonismo-hegelismo, tendono a interpretarla in stretta connessione con problematiche epistemologiche di matrice kantiana

⁹⁸¹ Caird [1883], 184. Sul significato di 'idea' nell'idealismo hegeliano, cfr. anche Caird [1903].

⁹⁸² Cfr. Wallace [1894], 340 ss., 390, 437-439.

⁹⁸³ Cfr. soprattutto Stirling [1865a], 451-453.

(se non proprio empiristica)⁹⁸⁴, e quindi a vedere nell'Idea assoluta e, più in generale, nel *Geist* una sorta di coscienza o mente (universale e divina); ciò conferisce alla Logica hegeliana un carattere soggettivistico, talvolta quasi personalistico, non sufficientemente mediato, in questi interpreti, dal carattere propriamente oggettivistico e impersonale dell'idealismo platonico⁹⁸⁵. Il tipo di platonismo a cui Green, Caird e altri sembrano associare la filosofia hegeliana è piuttosto il *neoplatonismo*, nel quale la nozione di *νοῦς* come mente universale e divina gioca un ruolo fondamentale, benché come dottrina non si trovi propriamente nel *corpus platonicum*⁹⁸⁶.

È contro questa versione dell'idealismo hegeliano che Bradley reagisce (non conoscendone altre)⁹⁸⁷. Se il pensiero cui ci si riferisce quando si parla di identità fra pensiero e realtà in Hegel fosse inteso come "idea" nel senso platonico-aristotelico del termine, probabilmente Bradley non avrebbe nulla da obiettare, dato che l'idea in questo senso è assai diversa dalle *ideas* degli empiristi britannici e dalle *Vorstellungen* di Kant: se essa è soggettiva o mentale, lo è soltanto in secondo luogo, poiché essa è in primo luogo una struttura oggettiva, intelligibile ma non per questo soltanto mentale⁹⁸⁸. Ma per Bradley,

⁹⁸⁴ Trattasi di problematiche che in accordo con l'impostazione hegeliana, articolata sin dalla *Fenomenologia dello spirito*, dovrebbero dissolversi nel percorso che conduce al sapere assoluto e alla sua esposizione nel sistema.

⁹⁸⁵ In ciò, Green e Caird tradiscono la loro modernità, dal momento che, come ricorda Paltrinieri ([1995], 321), «[u]na distanza abissale quanto irrevocabile divide le "idee" d[i] Platone [...] dalle "idee" poste al centro della riflessione da Descartes e Locke. La traduzione-riduzione moderna della nozione di "idea" ad "oggetto della mente" riassume in una sola mossa la caratterizzazione psicologista che viene ad assumere la filosofia». Questa impostazione viene ereditata da commentatori più tardi della medesima scuola, come McTaggart ([1901], 56 ss.; [1910], 306 ss.) e Mure ([1950], 292). In generale, tutti questi interpreti britannici di Hegel, fin da Green e Caird, vengono probabilmente influenzati da Lotze, per il quale dio, inteso come unità sintetica e spirituale del cosmo, è appunto un essere *personale*; cfr. soprattutto Lotze [1882a]. Lo stesso Mure ([1978], 5), nelle sue memorie, riconoscerà che «the British idealists soon looked to me [...] too hesitant in insisting that thought is more than merely adjectival to the singular individual subject».

⁹⁸⁶ Secondo la ricostruzione storico-filosofica di Muirhead [1931], l'idealismo britannico sarebbe radicato meno nell'idealismo hegeliano che non nel neoplatonismo, e precisamente in quella forma di neoplatonismo diffusasi in Gran Bretagna a partire dal XVII secolo coi *Cambridge Platonists* e poi tornata in auge nell'Ottocento con Coleridge. Dell'importanza di Platone per gli idealisti britannici abbiamo già detto a sufficienza; nemmeno Muirhead, però, riesce a portare, a sostegno della sua tesi, prove che documentino un effettivo interesse degli idealisti britannici per il neoplatonismo (cfr. *ivi*, 14). Probabilmente, la lettura neoplatonizzante che Green, Caird e altri sembrano fornire della filosofia hegeliana è dovuta non tanto all'influenza del neoplatonismo vero e proprio, quanto piuttosto all'influenza di Kant e della nozione di 'Io trascendentale', che nella filosofia hegeliana verrebbe ontologizzata: per gli idealisti britannici, infatti, l'assoluto di Hegel è una sorta di coscienza o mente universale, una "sostanza" e non una "funzione", che si rivela gradualmente nelle coscienze o menti finite (1.3.2.3).

⁹⁸⁷ Ed è contro questa versione dell'idealismo hegeliano che reagirà anche Seth [1887].

⁹⁸⁸ *Contra*, cfr. Findlay [1963], 226: «Hegel's idealism, which holds that the natural world has an inner affinity for mind, and that it necessarily produces minds to which it will, after a struggle [...] deliver its

così come per Green e Caird, le idee, per quanto oggettive, universali e necessarie siano nel loro *contenuto* (secondo la lezione platonica e hegeliana, che costoro accolgono pienamente), possono *esistere* solo all'interno di una coscienza, in una ψυχή (contrariamente a quanto ritengono Platone e Hegel); e se i due pupilli di Jowett non hanno problemi a considerare la realtà empirica come correlato o manifestazione di una mente divina, ciò crea invece più di un problema a Bradley, che si oppone al primato metafisico che viene in tal modo accordato al mentale e all'ideale così inteso.

Nei paragrafi precedenti (2.1.2, 2.1.3) abbiamo mostrato che a partire dal 1876 Bradley sviluppa una certa insofferenza al razionalismo o intellettualismo di Green e dello stesso Hegel (letto come sopra), che tendono a risolvere il reale nell'attività di una coscienza universale. A disturbare Bradley sono due aspetti, e cioè (i) la *riduzione* della realtà a pensiero, e (ii) la (conseguente) *dipendenza* della realtà da una coscienza. Come Lotze, egli ritiene invece che la realtà sia “infinitamente più ricca del pensiero”, e perciò giunge a rifiutare entrambi gli aspetti, posto che non possa esservi pensiero all'infuori di una coscienza. Ma quel che ci preme evidenziare è che Bradley può essere d'accordo con Lotze solo perché, sulla scorta della tradizione britannica (non scevra da influenze kantiane) cui appartiene (1.3) e in cui la sua riflessione si inserisce (2.1.1), egli concepisce il pensiero e le idee come qualcosa la cui esistenza è inevitabilmente soggettiva, coscienziale, mentale, invece che – platonicamente e hegelianamente – come qualcosa la cui esistenza è oggettiva e quindi coincidente con la realtà stessa⁹⁸⁹.

Per comprendere la posizione di Bradley nei confronti di Hegel bisogna allora distinguere, come è già emerso, fra due questioni: (i) la questione ontologica riguardante l'*esistenza* delle idee e (ii) la questione epistemologica riguardante il loro *contenuto*. Per Hegel, come per Platone, l'idea è oggettiva sia quanto all'esistenza, sia quanto al contenuto; ciò comporta che, per poter esistere, l'idea non necessita di appartenere a una coscienza⁹⁹⁰, e lo statuto epistemologico del suo contenuto non dipende dal suo statuto

secrets and reveal itself in its true notional form – this idealism is compatible with the view that mind was the last thing in time to appear on the world-stage, and that there were long ages of past existence when there were no minds at all Hegel as an idealist is infinitely far from both Berkeley and Kant».

⁹⁸⁹ Sulla differenza fra Hegel e Kant su questo punto specifico, cfr. Ferrarin [2016], 71-111.

⁹⁹⁰ Se nella filosofia platonica l'esistenza delle Idee non necessita di alcun correlato soggettivo-coscienziale (al contrario di quanto avviene nella filosofia neoplatonica), nella filosofia hegeliana l'Idea assoluta è essa stessa coscienza di sé, autocoscienza e quindi soggetto, nella misura in cui è autoriflessiva (1.2.1.2). Ma tale soggettività dell'Idea assoluta costituisce pur sempre un modello di soggettività diverso rispetto alle soggettività “egoiche” di Descartes, di Kant e di Fichte, fra loro eterogenee ma anche analoghe nel comune

ontologico (anche se in questo caso i due statuti coincidono). Green e Caird, invece, optano per una via mediana. Da un lato, infatti, essi affermano, in funzione anti-sensistica, che il contenuto epistemico delle idee è irriducibile a sensazioni soggettive, e in ciò sono d'accordo con Platone e Hegel. Ma dall'altro lato, proprio come gli empiristi, essi ritengono che un'idea, per poter esistere, debba appartenere a una coscienza – che nel caso di Green e Caird non è individuale ma universale, sebbene sia pur sempre un essere spirituale, un io sostanziale. Ora, Bradley sposa l'oggettività epistemica delle idee, impiegata anche da lui contro lo psicologismo empiristico, e ritiene che un'idea non possa esistere indipendentemente da una coscienza, da una mente; sulla base di quest'ultima convinzione, anche Bradley interpreta in ultima analisi la filosofia hegeliana come una sorta di idealismo soggettivo nel quale l'assoluto è una coscienza universale (2.1.1). Tuttavia, al contrario dei due – e ciò segna il suo originale distacco da quel *mainstream* idealistico⁹⁹¹ –, egli giunge a rifiutare questa visione del mondo, e nei *Principles* si impegna a costruire una teoria del pensiero capace di mostrare perché l'identità hegeliana di pensiero e realtà è falsa⁹⁹².

La questione ontologica (= soggettivismo) e la questione epistemologica (= oggettivismo) concernenti la nozione di 'idea', a partire dai *Principles*, si intrecceranno continuamente nella riflessione teoretica di Bradley, tanto che la distinzione fra esistenza e contenuto, come vedremo a breve, diventa centrale non solo nella logica ma anche nella metafisica. I *Principles* si aprono con un'analisi del giudizio, definito come «the act which refers an ideal content (recognised as such) to a reality beyond the act»⁹⁹³. Per comprendere cosa significhi “riferire un contenuto ideale a una realtà” bisogna innanzitutto

riferimento alla nozione di 'ego'. Ciò che sembra sfuggire agli idealisti britannici è appunto che la soggettività dell'Idea assoluta non è assimilabile a una soggettività egoica, essendo più complessa e mediata.

⁹⁹¹ Il risultato della prima ondata dell'idealismo britannico, ancora fortemente vincolato alle posizioni di Green e Caird, è Seth – Haldane [1883], raccolta di saggi di vari autori (fra i quali, oltre ai due curatori, Bosanquet, Ritchie, Jones, Sorley), introdotta da Caird e dedicata alla memoria di Green, morto l'anno precedente.

⁹⁹² In base a quanto abbiamo visto, sappiamo già che la critica di Bradley all'idealismo hegeliano si fonda su presupposti diversi da quest'ultimo, ad esempio su una diversa concezione della nozione di 'idea'; ma ciò significa che Bradley – come tanti altri, fra i quali vanno annoverati anche Lotze e Green – rifiuta l'idealismo hegeliano ancor prima di confutarlo teoreticamente, e che quindi la sua critica non è altro che una *petitio principii*. Solo una critica immanente, fondata cioè sui medesimi presupposti delle teorie criticate (come pretende di essere la stessa dialettica hegeliana, quando viene usata contro altre posizioni filosofiche), può infatti essere valida nel confutare una determinata posizione.

⁹⁹³ *PL* I, 10.

comprendere cosa Bradley intenda per *ideal content*, «the logical idea»⁹⁹⁴. Secondo il filosofo inglese, «[i]n all that is we can distinguish two sides, (i) existence and (ii) content», che corrispondono rispettivamente al «*that it is*» e al «*what it is*»⁹⁹⁵: di ogni entità, fisica o psichica, possiamo stabilire *che* essa è e *che cosa* essa è, poiché ogni entità esiste in un certo modo ed è qualcosa (di determinato). Nell'introdurre questa distinzione, viene subito in mente la distinzione dell'ontologia scolastica fra 'essere' o 'esistere' (*esse*) ed 'essenza' (*essentia*)⁹⁹⁶, ma è più verosimile che Bradley si rifaccia qui all'ontologia herbartiana, e in particolare alla distinzione fra l'essere (*Seyn*) come posizione assoluta di qualcosa e l'ente (*Wesen*) come qualità o determinazione, semplice e irrelata, che viene assolutamente posta (1.2.2.2)⁹⁹⁷.

Anche nelle idee, come in ogni altra entità, è possibile distinguere l'aspetto esistenziale dall'aspetto contenutistico: ogni idea ha infatti un'esistenza psichica (= il *that*), è un fenomeno mentale, ma ha anche un contenuto determinato (= il *what*). Il contenuto delle idee, rispetto a quello delle altre entità, ha però una peculiarità decisiva: esso è tale da trascendere la propria esistenza contingente come fatto psichico individuale, "indicando" (*meaning*) qualcos'altro. Per illustrare questo aspetto, Bradley suggerisce un'analogia col linguaggio: la parola 'cane', ad esempio, possiede un contenuto semantico che indica altro (= un animale) da quel che la parola stessa è (= una parola); invece, *questo* cane, che ho davanti e che sta scodinzolando, oltre ad esistere, possiede un contenuto, cioè la sua essenza, che non indica qualcos'altro ma che anzi è "proprio ciò che questo cane è", come direbbe Aristotele impiegando il termine tecnico ὅπερ⁹⁹⁸. Secondo il suo aspetto propriamente esistenziale, 'cane' è un fonema o un grafema (a seconda dei contesti discorsivi) che però, secondo l'aspetto contenutistico, indica qualcosa che non è riducibile al medesimo fonema o grafema; al contrario, *questo* cane esiste come animale e il suo contenuto è l'insieme delle proprietà che lo rendono l'animale che è. Il contenuto semantico delle parole è perciò qualcosa di diverso dalla loro esistenza fonetica o grafica, e lo stesso vale per ogni idea: da un lato è un'entità psichica, individuale e contingente, ma

⁹⁹⁴ PL I, 10.

⁹⁹⁵ PL I, 3.

⁹⁹⁶ Per una storia di questa distinzione, cfr. il classico studio di Gilson [1948].

⁹⁹⁷ Secondo Randall ([1967], 261), Bradley si rifà piuttosto ad Aristotele: «Reality is a union of a "what" and a "that" – as Bradley renders Aristotle's *synolon* or composite of a "such" and a "this", of form and matter, of meaning and existence». Non c'è dubbio che tale distinzione sia classica, ma siamo convinti che la fonte più prossima di Bradley sia Herbart, che a sua volta si rifà ovviamente alla tradizione metafisica.

⁹⁹⁸ Cfr. ad es. Aristotele, *Analitici secondi*, A.22, 83a24 ss.

dall'altro lato è qualcosa di più, poiché il suo contenuto eccede la sua esistenza psichica. L'idea logica, per Bradley, è dunque un “segno” o “simbolo” di qualcos'altro, di un “significato” che non è riducibile all'esistenza fattuale del segno stesso⁹⁹⁹.

Tutto ciò comporta che in logica, e in generale nel pensiero, le idee abbiano “senso” soltanto in quanto segni, indipendentemente da quella che è la loro esistenza fattuale. Secondo Bradley, il difetto fatale della logica psicologista degli empiristi (Mill, Bain ecc.) è che essi considerano le idee come entità psichiche individuali e contingenti, come “fatti” suscettibili di analisi psicologica, e ne ignorano il contenuto logico, che invece è l'unica cosa che conta in logica e per il pensiero:

We are used to the saying, “This is nothing real, it is a mere idea”. And we reply that an idea, within my head, and as a state of my mind, is as stubborn a fact as any outward object. The answer is well-nigh as familiar as the saying, and my complaint is that in the end it grows much too familiar. In England at all events we have lived too long in the psychological attitude. We take it for granted and as a matter of course that, like sensations and emotions, ideas are phenomena. And, considering these phenomena as psychical facts, we have tried (with what success I will not ask) to distinguish between ideas and sensations. But, intent on this, we have as good as forgotten the way in which logic uses ideas. We have not seen that in judgment no fact ever *is* just that which it *means*, or can mean what it is; and we have not learnt that, wherever we have truth or falsehood, it is the signification we use, and not the existence. We never assert the fact in our heads, but something else which that fact stands for. And if an idea were treated as a psychical reality, if it *were* taken by itself as an actual phenomenon, then it would not represent either truth or falsehood. When we use it in judgment, it must be referred away from itself. If it is not the idea of some existence, then, despite its own emphatic actuality, its content remains but “a mere idea”. It is a something which, in relation to the reality we mean, is nothing at all. For logical purposes ideas are symbols, and they are nothing but symbols¹⁰⁰⁰.

L'anti-psicologismo di Bradley¹⁰⁰¹, quindi, non è tanto radicale da negare l'esistenza psichica delle idee: al contrario di Platone e Hegel (ma ciò può essere esteso anche a logici e matematici platonisti come Bolzano e Frege), le idee, per il filosofo inglese, non possono esistere all'infuori di una mente reale¹⁰⁰². Adottando questo approccio, in linea coi primi idealisti britannici, Bradley dimostra di non abbandonare quello che è il presupposto

⁹⁹⁹ Cfr. *PL* I, 2 ss. Sulla differenza tra *sign* e *symbol*, cfr. *PL* I, 4-5; ma Bradley (*ivi*, 4) avvisa comunque i lettori che «[t]hroughout this volume I do not intend to use the word ‘symbol’ as distinct from ‘sign’».

¹⁰⁰⁰ *PL* I, 2-3.

¹⁰⁰¹ Sull'anti-psicologismo di Bradley, cfr. soprattutto Marion [2009b].

¹⁰⁰² Cfr. Swabey [1927].

comune a tutta la filosofia britannica (empiristica e idealistica) a lui precedente, ossia la natura psicologica delle *ideas*, della quale nessuno dei filosofi esaminati riesce davvero a liberarsi¹⁰⁰³. Tuttavia, rispetto agli altri idealisti e proto-idealisti britannici, Bradley ritiene che fra l'ideale e il reale, cioè fra il logico e l'empirico, l'intelligibile e il sensibile, vi sia una continuità, dovuta al fatto che le idee logiche vengono costituite per astrazione dalla realtà empirica¹⁰⁰⁴. La posizione bradleyana rimane però moderatamente anti-psicologista¹⁰⁰⁵, poiché, sebbene le idee possano esistere solo come fenomeni psichici, astrazioni mentali dalla realtà fisica, esse possiedono altresì un contenuto logico che trascende la propria esistenza fattuale, individuale e contingente, indicando qualcos'altro¹⁰⁰⁶. Ed è proprio in virtù di tale contenuto che le idee possono costituire il pensiero, il λόγος, il giudizio.

Ora, se le idee sono segni (o simboli), qual è il loro significato, ciò che esse indicano? Bradley ritiene che i segni siano delle entità che, oltre ad esistere e ad avere un determinato contenuto, possiedono appunto un "significato" (*meaning*), e il significato di un segno può essere qualunque contenuto, anche una parte del suo stesso contenuto originario. Ciò che distingue un segno da una qualsiasi altra entità, allora, è non tanto l'avere un contenuto – poiché ogni entità, fisica o psichica, è determinata da un proprio "che cosa" (*what*) – quanto lo "stare per qualcos'altro" (*to stand for anything else*), per un significato, sia esso una parte del contenuto del segno medesimo oppure un altro contenuto¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰³ Il massimo che i filosofi britannici riescono a fare, in direzione anti-psicologista, è postulare una coscienza o mente universale dalla quale far dipendere l'esistenza delle idee (Berkeley, Ferrier, Green, Caird); ma per nessuno di loro, da Locke (almeno) fino a Russell e Moore (esclusi), un'idea può esistere all'infuori di una coscienza o mente di qualche genere – universale o particolare, divina o umana ecc.

¹⁰⁰⁴ Cfr. Ferreira [1999], 35: «Bradley is committed to the existence of nonpsychical (in the sense of being nonimmediate and nonsensuous) ideas as essentially constituting the ideal realm of meaning with which logic deals. But we must not forget that these ideal contents are somehow *continuous with* and *attached to* the real as it presents itself in given perception. Or, put differently, significant ideas are always accompanied by some sort of perceptual content that may be seen as the *symbol* of the larger meaning which is *symbolized*. And if we say that an image or psychical fact is *meaningful*, we can only be understood as saying that it stands in the relation of symbol to a nonsensuous significant idea (the symbolized)».

¹⁰⁰⁵ Cfr. Sacchi [1984], 36: «la posizione bradleyana sembrerebbe in un certo senso la più adatta a segnare una via media fra panlogismo hegeliano e psicologismo empirio-positivistico». Secondo Paltrinieri ([1995], 339), «quello di Bradley alla fine si rivela un antipsicologismo mancato». Questa ambiguità della logica di Bradley, fra Kant e Hegel, viene evidenziata da Mure [1940], 149 ss.

¹⁰⁰⁶ Cfr. Ferreira [1999], 36: «Bradley is careful to point out that a symbol – although it can be seen as a psychical image [...] – must be understood as having significance only so far as it gets beyond its mere existence as a fact. To "mean" or be "significant" the symbol must transcend its psychical existence».

¹⁰⁰⁷ Cfr. *PL I*, 3.

Tutta questa discussione è oltremodo complicata e confusa, come lo stesso Bradley sembra riconoscere nelle note aggiunte alla seconda edizione dei *Principles* (1922)¹⁰⁰⁸; senza potersi addentrare nei problemi, per noi di secondaria importanza, cui la trattazione bradleyana incorre¹⁰⁰⁹, ci sembra che egli introduca il significato, inteso come una componente dell'idea ulteriore rispetto alla sua esistenza e al suo contenuto, per due motivi. In primo luogo, per poter rendere ragione del fatto che non sempre, nel pensiero, un'idea sta per il proprio contenuto semantico, ma talvolta è segno di un contenuto diverso dal proprio, come accade, per esempio, nelle metafore¹⁰¹⁰. In secondo luogo, per poter rendere ragione del fatto che, nel pensiero, le idee non possiedono soltanto contenuti particolari, come quelli della percezione, ma anche – e soprattutto – contenuti universali, concetti, i quali sono astrazioni dal contenuto originario delle idee. Sostenendo che in un'idea bisogna distinguere l'esistenza, il contenuto e il significato, Bradley intende quindi mostrare che, sebbene nel pensiero ciò che conta sia sempre il contenuto di un'idea e mai la sua esistenza psichica, non sempre il contenuto logico di un'idea, ossia il contenuto valido per il pensiero, coincide con quello originario. La distinzione fra contenuto e significato di un'idea, allora, equivale alla distinzione fra il contenuto originario dell'idea, che è particolare (legato alla percezione), e il suo contenuto logico, adoperato esclusivamente ai fini del pensiero, che è universale¹⁰¹¹.

Quel che è importante per la nostra indagine, svolta in funzione della metafisica, è che il significato di un'idea, cioè il contenuto logico, non coincide mai col contenuto completo dell'idea, poiché ne è in ogni caso un'astrazione, una semplificazione – proprio come l'idea stessa è a sua volta un'astrazione (ideale) da un fatto (reale). Riprendendo il nostro esempio: (i) questo cane reale esiste *fisicamente* come determinato secondo certe qualità-in-relazione, è un fatto fisico, o piuttosto un complesso di fatti fisici; (ii) la mia idea di questo cane reale esiste *psichicamente* come determinata secondo certe qualità-in-relazione, è un fatto psichico, ma è anche una «mental image»¹⁰¹² del cane reale, e come

¹⁰⁰⁸ Cfr. ad es. *PL* I, 38n2, n4, n5, n6, n7.

¹⁰⁰⁹ Cfr. Manser [1983], 47-78; Bertolotti [1995b]; Ferreira [1999], 33-49.

¹⁰¹⁰ Cfr. *PL* I, 3: «Take anything which can stand for anything else, and you have a sign. Besides its own private existence and content, it has this third aspect. Thus every flower exists and has its own qualities, but not all have a meaning. Some signify nothing, while others stand generally for the kind which they represent, while others again go on to remind us of hope or love. But the flower can never itself *be* what it *means*».

¹⁰¹¹ Cfr. *PL* I, 4: «We may state the sum briefly. A sign is any fact that has a meaning, and meaning consists of a part of the content (original or acquired), cut off, fixed by the mind, and considered apart from the existence of the sign».

¹⁰¹² *PL* I, 6.

tale è una sua semplificazione o idealizzazione; (iii) il significato di questa mia idea, il suo contenuto *logico*, è ricavato per astrazione dal contenuto dell'immagine mentale del cane reale, a seconda di quali parti di quel contenuto ideale diventano di volta in volta rilevanti per il pensiero. Ad esempio, nella mia idea attuale di questo cane non sono incluse tutte le qualità-in-relazione che costituiscono il cane reale (altrimenti la mia idea coinciderebbe col cane reale e non sarebbe più una sua immagine mentale), ma soltanto quelle che sto attualmente percependo e/o concependo, quelle che fanno attualmente parte della mia vita psichica. E quando, guardando questo cane, affermo che è bianco, non sto certo dicendo che la mia immagine mentale del cane reale è bianca, ma che al contenuto di tale idea spetta la bianchezza; quindi, il significato di 'cane' nel presente contesto logico-discorsivo, cioè nell'enunciato 'Questo cane è bianco', non coincide con tutte le qualità-in-relazione contenute nella mia idea attuale del cane reale, ma con una parte di esse ovvero con quelle che sono rilevanti per ciò che intendo dire.

La teoria bradleyana delle idee si mantiene dunque empiristica quanto all'*origine psicologica* delle idee, poiché queste sono astrazioni ideali dal concreto reale, ma è risolutamente anti-empiristica e anti-psicologista quanto alla *validità logica* delle idee, poiché per decidere di essa l'aspetto fattuale delle idee, la loro esistenza psichica, è del tutto irrilevante.

Prima di passare ad esaminare la struttura del giudizio, è opportuno chiedersi quale possa essere la fonte di Bradley per quanto riguarda questa teoria delle idee. Secondo Marion, la nozione bradleyana di 'idea' o, meglio, di 'contenuto logico' dell'idea inteso come significato, risale a Lotze¹⁰¹³, e precisamente al § 316 della *Logik* maggiore¹⁰¹⁴:

Le rappresentazioni, nella misura in cui le abbiamo e le afferriamo, possiedono realtà nel senso di un evento, esse *accadono* in noi, giacché, in quanto espressioni di un'attività rappresentativa, non sono mai un essere in quiete, ma un divenire continuo. Il loro contenuto, d'altro canto, nella misura in cui lo consideriamo astraendolo dall'attività rappresentativa che indirizziamo ad esso, non accade più, ma neanche *esiste* come esistono le cose, bensì *vale* semplicemente¹⁰¹⁵.

¹⁰¹³ Cfr. Marion [2009a], 8: «Bradley's notion of 'ideal content' plays a role roughly equivalent to that of kindred notions in Husserl and Frege. One should note *en passant* that Bradley did not get this idea from either of them (since they published later), nor from Bolzano, whom he probably never heard of. Rather, he acquired it from Hermann Lotze's chapter on 'The World of Ideas', contained in Book III of his *Logic* [...]. This would have been a fact well known to Bradley's contemporaries, though it is one that has, along with Lotze himself, been long forgotten since».

¹⁰¹⁴ Cfr. Marion [2009b], 63.

¹⁰¹⁵ Lotze [1874], § 316; 512/987 (trad. modificata).

Qui Lotze distingue esplicitamente la rappresentazione come evento (*Ereignis*) che accade (*geschieht*) nella vita psichica del soggetto, dal suo contenuto (*Inhalt*), il quale viene astratto dall'esistenza psichica della rappresentazione per essere considerato unicamente nella sua validità logica (*Geltung*). Questa distinzione è in effetti la stessa che viene fatta da Bradley nei *Principles*, ed è quindi ragionevole presumere che il passo lotziano della *Logik*, citata più volte dal filosofo inglese¹⁰¹⁶, sia una delle sue fonti anche relativamente a questo punto. Nel libro I dell'opera di Lotze, inoltre, si trova una teoria della formazione (*Bildung*) del concetto logico (*Begriff*) a partire dalla sensazione (*Empfindung*) o sentimento sensoriale (*sinnliche Gefühl*), ovvero una teoria della trasformazione (*Formung*) delle impressioni (*Eindrücken*) in rappresentazioni (*Vorstellungen*), che viene elaborata su basi psicologico-empiristiche, in netta contrapposizione con la teoria hegeliana del concetto logico come struttura essenziale della realtà¹⁰¹⁷. È dunque evidente come Lotze, anche in questo caso, possa aver contribuito al distacco di Bradley dall'idealismo hegeliano. Tuttavia, bisogna ricordare che la teoria lotziana della validità logica delle idee, ascrivita a Platone ma depurata dalle implicazioni metafisiche a cui tradizionalmente si accompagna nel platonismo, non viene ripresa da Bradley, che anzi parla di validità in un senso affatto diverso – se non proprio contrario – a quello inteso da Lotze, sebbene non nei *Principles*¹⁰¹⁸.

Dato il rifiuto di Bradley di associare il significato delle idee alla nozione lotziana di *Geltung*, riteniamo che l'influenza di Lotze sulla teoria bradleyana delle idee logiche sia stata sì presente, ma non decisiva. Il filosofo tedesco può aver contribuito, come altri

¹⁰¹⁶ Cfr. *PL* I, 25n, 94n, 105n, 229n, 367n; II, 420, 579n.

¹⁰¹⁷ Cfr. ad es. Lotze [1874], § 27, 45-46/189, 191: «nella logica il nome 'concetto' non sembra poter avere quel nobile significato che ha dato a esso la scuola di Hegel e nel quale si pretende di esprimere la conoscenza della natura essenziale del suo oggetto. Bisogna osservare qui anche la differenza tra forme logiche e pensieri metafisici. Si potrebbe dare un concetto prescelto che persegue la cosa stessa nel suo essere e nel suo sviluppo, o elegge a punto di vista il centro della cosa stessa, da cui essa determina il suo peculiare comportamento e articola la propria attività; ma non è compito della logica serbare per la sua forma concettuale una perfezione ideale. Il concetto logico vale per noi come una forma di pensiero il cui contenuto, da un qualunque punto di vista, è compreso in modo tale che si debbano fare inferenze da questa concezione che coincidono di nuovo, in determinati punti, con ciò che scaturisce da questo stesso contenuto, cioè dalla cosa stessa. In base alla scelta di quei punti di vista, per i quali ognuno si proietta altrimenti la cosa, si possono dunque dare differentemente concetti logici corretti e fruttuosi dello stesso oggetto nello stesso tempo. Potrebbe perciò chiamarsi sempre e ovunque concetto ogni comprensione che, seppure solo con l'aiuto di una immagine generale non ulteriormente analizzata, abbia l'effetto di condurre l'oggetto dato sotto una regola di comportamento che si accorda, laddove applicata, al suo comportamento effettivo».

¹⁰¹⁸ Cfr. *AR*, 503 e n. Ad Allard ([2004], 166), che pure cita questo passo di *Appearance* in riferimento a Lotze, sfugge che la nozione di 'validità' per come viene intesa da Bradley è diversa da quella lotziana.

(Platone, Hegel ecc.), a far comprendere a Bradley che in logica ciò che importa è il significato universale delle idee, a scapito della loro esistenza psichica, individuale e contingente: «No realist emphasizes more strongly than Bradley that meaning [...] is more than my private state and [...] is a solid permanent stone in the structure of reality. That is one side of the matter, the side that is of importance in logic and metaphysics»¹⁰¹⁹. Ma la teoria bradleyana delle idee rimane, dopotutto, empiristica e genetico-psicologica, quindi radicata nella tradizione filosofica britannica, poiché le idee sono “immagini mentali” di “fatti reali”, astrazioni della realtà empirica colta attraverso i sensi, e i contenuti logici del pensiero sono a loro volta astrazioni dei contenuti rappresentativi delle idee¹⁰²⁰:

Each [idea] we know exists as a psychical fact, and with particular qualities and relations. It has its speciality as an event in my mind. It is a hard individual, so unique that it not only differs from all others, but even from itself at subsequent moments. And this character it must bear when confined to the two aspects of existence and content. But just so long as, and because, it keeps to this character, it is for logic no idea at all. It becomes one first when it begins to exist for the sake of its meaning. And its meaning, we may repeat, is a part of the content, used without regard to the rest, or the existence. I have the “idea” of a horse, and that is a fact in my mind, existing in relation with the congeries of sensations and emotions and feelings, which make my momentary state. It has again particular traits of its own, which may be difficult to seize, but which [...] are present. It is doubtless unique, the same with no other, nor yet with itself, but alone in the world of its fleeting moment. But, for logic, and in a matter of truth and falsehood, the case is quite changed. The “idea” has here become an universal, since everything else is subordinate to the meaning. That connection of attributes we recognize as horse, is one part of the content of the unique horse-image, and this fragmentary part of the psychical event is all that in logic we know of or care for¹⁰²¹.

¹⁰¹⁹ Blanshard [1939] I, 453. Si tratta di una posizione che lo stesso Blanshard ([1939] I, 445-446) tende a qualificare come “idealismo oggettivo”.

¹⁰²⁰ Secondo Robins ([1898], 588), la teoria bradleyana delle idee è molto simile a quella di Reid, oltre che a quella di Lotze, ed è per via di tali influenze che essa rimane a metà strada fra empirismo e platonismo (logici). Questa intuizione di Robins è sicuramente da approfondire, ma un’influenza diretta di Reid su Bradley è da escludere, come testimonia una lettera indirizzata a Samuel Alexander, datata 02/08/1904, nella quale Bradley scrive: «I never read a page of Reid. I suppose he puts things freshly» (SC I, 291). Fra le sue letture risultano i *Works* di Reid nell’edizione curata da Hamilton [1846] (CW I, 503), ma dai riferimenti presenti nei *Principles* (PL II, 304, 322, 338) sembra che a Bradley, di quell’edizione, interessassero solo i *Supplementary Essays* di Hamilton. Combinando le due informazioni, è possibile concludere che Bradley conoscesse le dottrine di Reid solo indirettamente (attraverso Hamilton); con Alexander, dunque, egli è stato modesto ma comunque sincero.

¹⁰²¹ PL I, 5-6.

Più che un rifiuto radicale della teoria empiristica delle idee, com'è stata talvolta interpretata, l'analoga teoria bradleyana ne costituisce una significativa e decisiva integrazione, necessaria per poter elaborare una logica come teoria generale del pensiero su basi comunque empiristiche ovvero non idealistico-hegeliane¹⁰²². D'altronde, l'intento di Bradley nei *Principles* è quello di costruire una teoria del pensiero tale da rendere ragione, *contra* Hegel, della non identità di pensiero e realtà; e per riuscire in ciò, il pensiero, quindi le idee, i giudizi e le inferenze, devono essere concepiti come qualcosa di secondario, di derivato rispetto alla realtà. E la natura di quest'ultima, per non incorrere in una surrettizia identificazione col pensiero, deve essere concepita come non logica, cioè come empirica. Ma nel fare tutto ciò bisogna al contempo evitare di rendere la realtà completamente estranea al pensiero, come una cosa in sé; ed è ancora l'empirismo, enfatizzando la continuità genetica fra i vari stadi della conoscenza (dalla sensazione all'inferenza), a fornire a Bradley strumenti che l'idealismo kantiano adottato da Green, coi suoi dualismi problematici (1.3.2.3), non può fornire. Certamente anche la filosofia hegeliana, se letta opportunamente, avrebbe potuto fornire a Bradley siffatti strumenti¹⁰²³; tuttavia, Bradley, come Green e Caird, interpreta l'unità differenziata dell'assoluto come sintesi alla maniera

¹⁰²² Cfr. MacNiven [2002], 143: «In many ways his theory combines the best of both rationalism and empiricism [...]. Without reducing logic to psychology or psychology to logic, the theory illustrates how a universal theory of judgment can be consistent with a theory of cognitive development hence giving both further credence». Cfr. anche Pellé-Douël [1960], 61: «Dovremmo ora [...] confrontare quest'accezione bradleyana dell'apparenza con l'apparenza platonica, da un lato, e con il dispiegamento dialettico dell'Idea hegeliana, dall'altro. In verità, la posizione di Bradley sembra originale: non è idealista in nessuno dei due sensi, poiché sostiene con forza l'aspetto empirico, vissuto, sperimentale, psicologico della realtà, a scapito del pensiero, che è solo un frammento frammentante, per così dire. Bradley è inglese, e sebbene abbia letto Hegel, è molto più vicino, istintivamente, a Hume o a Berkeley [Il faudrait maintenant {...} comparer cette signification bradleyenne de l'apparence, avec l'apparence platonicienne d'une part, et d'autre part avec le déploiement dialectique de l'Idée hégélienne. A vrai dire, la position de Bradley semble originale : elle n'est idéaliste dans aucun de ces deux sens, puisqu'elle maintient avec force l'aspect empirique, vécu, expérimental, psychologique de la réalité, au détriment de la pensée qui n'en est qu'un fragment fragmentant – si l'on peut dire. Bradley est un Anglais, et s'il a lu Hegel, il est bien plus proche, instinctivement, d'un Hume, ou d'un Berkeley]». Il tentativo di conciliare oggettivismo idealistico e soggettivismo empiristico rende la teoria di Bradley suscettibile di alcune obiezioni, che lo hanno costretto a riformularla nelle opere successive; cfr. ad es. Blanshard [1939] I, 446-449. Secondo Niel [2021], lo stesso Lotze, nella sua teoria delle idee, oscilla fra platonismo ed empirismo "aristotelico", e propone di evitare tale contraddizione distinguendo fra validità e genesi delle idee: quanto alla loro validità, Lotze è platonico; quanto alla loro genesi, egli è invece empirista. Cfr. anche Melandri [1990], 67-70; Besoli [1992], *passim*.

¹⁰²³ Secondo Lejeune [2019], gli idealisti britannici, soprattutto Bradley e Bosanquet, avrebbero impiegato proprio la filosofia hegeliana prima per decostruire e poi per ricostruire su nuove fondamenta l'empirismo britannico. Peccato che lo Hegel presentato da Lejeune, funzionale alla sua lettura dell'idealismo britannico, difficilmente può essere ritenuto il medesimo di Bradley, per quanto utile gli sarebbe sicuramente risultato se solo lo avesse letto nella stessa maniera; cfr. Cavalli [2021].

kantiana (2.1.1), precludendosi così quella comprensione *processuale* della dialettica e della realtà che avrebbe potuto costituire – come poi di fatto costituirà, ad esempio nella metafisica di Whitehead – una soluzione alle suddette difficoltà¹⁰²⁴.

2.2.2. LA VALIDITÀ DEL GIUDIZIO E DELL'INFERENZA

Nel giudizio, l'idea logica, definita come sopra (2.2.1), viene “riferita a una realtà”; il giudizio è quindi l'atto logico – e non psicologico, considerata la natura logica delle idee – mediante il quale un'idea viene messa in relazione con la realtà che la trascende. Questa definizione del giudizio consta di due aspetti per noi interessanti.

Innanzitutto, il giudizio è per Bradley un atto, ma non psicologico, come per la tradizione logica dell'empirismo psicologista, bensì logico, come per la tradizione logica che da Kant arriva fino a Lotze (e Frege). La definizione del giudizio come atto logico, da parte di Bradley, potrebbe però sembrare una sorta di ossimoro: l'ambito del logico, infatti, è atemporale, ma un atto è qualcosa che si realizza necessariamente nel tempo. L'anti-psicologismo bradleyano non si spinge fino a negare che il giudizio sia un atto mentale e quindi temporale, ma si limita a negare che il significato logico del giudizio possa ridursi a operazioni psicologiche¹⁰²⁵. Per il giudizio vale dunque ciò che vale anche per l'idea: entrambi, considerati secondo la loro esistenza, dipendono dall'attività della mente, non possono esistere cioè se non come prodotti di atti mentali, sono entità psichiche; ma entrambi possiedono un contenuto o significato, un valore o un senso che trascende la contingenza dell'esistenza psichica. Il rapporto fra logica e psicologia in Bradley, allora, non è un rapporto di esclusione reciproca, ma le due sono anzi aspetti diversi dello stesso genere di fenomeni mentali:

¹⁰²⁴ Su Bradley e Whitehead, cfr. Bradley [1985], McHenry [1992], Basile [2004b].

¹⁰²⁵ Sprigge ([1993], 293-294) mette in guardia contro una fin troppo semplicistica assimilazione dell'anti-psicologismo bradleyano a quello, pressoché contemporaneo, di Frege, paventata a vario titolo da interpreti come Wollheim ([1959], 17 ss.), Manser [1984] e Amini [2000], i quali – non a caso – finiscono col criticare la logica di Bradley per non essere *abbastanza* anti-psicologista. Ma è evidente che tale critica può essere sensata solo se, appunto, si assume – *erroneamente* – che l'anti-psicologismo del filosofo inglese ambisca a essere della stessa “pasta” dell'anti-psicologismo fregeano. Secondo Sprigge ([1993], 294-295), piuttosto, l'anti-psicologismo di Bradley è più vicino a quello husserliano, nella misura in cui tale approccio logico non ignora affatto lo studio dei fenomeni mentali, ma a differenza della psicologia li studia esclusivamente nei loro aspetti essenziali e universali, cioè nel loro “significato logico”. Cfr. anche Marion [2009a], 5-8, il quale, pur differenziando l'anti-psicologismo bradleyano da quello fregeano, non ne vede le consonanze con Husserl.

I will first notice the error involved in any attempt to separate wholly and to divide the psychical from the logical process. For the psychical process [...] is implied always and everywhere, though logic for its own purpose must abstract from this necessary side of things [...]. And this same process [...], when controlled in a certain sense, itself becomes, so far, that which we mean by thought [...]. And further this very control is even itself an effective part of the psychical sequence, since it is something which happens and which makes other things happen in the mind. Hence an absolute division between what we rightly distinguish, as logical and as psychological, must clearly be set down as a dangerous error. But, so much being premised, the above distinction must be admitted and emphasized. It does not, however, consist in the separation of diverse matters. It is based on that difference of interest and of object with which the same matter is treated, on the one side by psychology and on the other side by logic. The psychologist asks how certain events, with such and such characters, occur in the mind. And for this purpose he ignores, and he must ignore, all that otherwise is implied in these characters. He has not to deal, for instance, with the question as to whether and how far judgment and inference are *true*. But the question of truth, the problem as to how, and how far, the ideas used in judgment and inference hold good of Reality, is essential to logic. And hence, aiming at its restricted end, logic, if it is to exist, must abstract. It must ignore, in general and in detail, that aspect of *event* which is really inseparable from all judgment and from every inference¹⁰²⁶.

La logica studia la relazione tra i fenomeni mentali e la realtà che li trascende, e la psicologia studia le relazioni tra fenomeni mentali, indipendentemente dal loro riferimento al reale. La caratteristica essenziale dell'ambito logico, ciò che definisce il pensiero in quanto tale, è perciò la sua costitutiva tendenza a trascendere la propria esistenza psichica per riferirsi, rimandare, rinviare all'altro da sé, al reale come l'altro dell'ideale. Questa tendenza del pensiero, in *Appearance*, verrà chiamata "idealità" (3.5.1), ma non sarebbe del tutto errato chiamarla "intenzionalità"¹⁰²⁷. Il giudizio è dunque un atto nella misura in cui è pur sempre un processo mentale, ma è logico nella misura in cui, essendo ideale, è diretto a una realtà che trascende il mentale e lo psichico¹⁰²⁸.

¹⁰²⁶ PL II, 496-497.

¹⁰²⁷ Cfr. Banfi [1947], 20-21; Sacchi [1984], 30-31. Non risulta che Bradley, all'altezza della stesura dei *Principles*, conoscesse Brentano [1874], che verrà letto solo nel 1894; cfr. *CW* II, 581. Non vi sono invece indizi di letture dirette delle opere husserliane. Su Bradley e Husserl, cfr. Sprigge [1984].

¹⁰²⁸ Cfr. Mander [2008], 671-672. Secondo Allard ([2004], 54-55), Bradley riprende la definizione del giudizio come atto da Green. Allard (*ivi*, 55-57) ritiene anche che Bradley definisca il giudizio come atto perché, all'altezza della prima edizione dei *Principles*, riteneva ancora che potessero esistere idee non riferite ad alcuna realtà, cioè idee sussistenti all'infuori dell'atto del giudizio – le cosiddette *floating ideas*, che Bradley (*ETR*, 28-64; *PL* II, 640-641) successivamente respingerà, anche sulla scorta dei rilievi critici di Bosanquet ([1885], 141 ss.). Ad ogni modo, ci sembra che l'ultima trattazione del giudizio in Bradley (*PL* II, 622-641), sebbene non definisca mai il giudizio come atto, non sia affatto incompatibile con la prima trattazione, nella misura in cui vi si afferma che il giudizio asserisce un'idea della realtà, e asserire è appunto

Queste considerazioni ci conducono naturalmente al secondo aspetto interessante della definizione bradleyana del giudizio: il giudizio non è una *relazione fra idee*, come per una certa tradizione logica di stampo empiristico, ma una *relazione fra l'ideale e il reale*, e più precisamente fra un contenuto ideale (logico) e la realtà; solo questa relazione può infatti essere suscettibile di verità, se per 'verità' in generale si intende appunto ciò che qualifica la relazione fra pensiero e realtà. Tale concezione ha una conseguenza assai rilevante sulla struttura profonda del giudizio. Si prenda un giudizio elementare della forma categorica '*S è P*': se esso non è una relazione fra le idee *S* e *P*, ma una relazione fra un contenuto ideale e la realtà, sembrerebbe che uno tra *S* e *P* debba essere il contenuto e l'altro la realtà. Tuttavia, per Bradley sia *S* sia *P* sono contenuti ideali, e ciò comporta che entrambi siano invero un unico contenuto ideale predicato della realtà¹⁰²⁹, la quale non viene espressa nel giudizio ma vi opera implicitamente come riferimento dell'atto predicativo¹⁰³⁰. La classica distinzione fra soggetto e predicato, al contrario di quanto potrebbe sembrare, non viene abbandonata da Bradley, ma piuttosto riformulata: non si tratta di due idee o contenuti ideali, ma della realtà (= soggetto) e del contenuto ideale che le viene logicamente attribuito (= predicato):

in every judgment there is a subject of which the ideal content is asserted. But this subject of course can not belong to the content or fall within it, for, in that case, it would be the idea attributed to itself. [...] the subject is, in the end, no idea but always reality [...]¹⁰³¹.

In un generico giudizio '*S è P*', dunque, il "soggetto reale" (= la realtà) non viene mai esplicitato, ma viene espresso solo il predicato ideale (= il contenuto ideale *S-P*); e il "soggetto grammaticale" *S* non corrisponde al soggetto reale, poiché fa parte del predicato ideale, insieme col predicato grammaticale *P*. La struttura profonda del giudizio '*S è P*',

un atto. Già in *Appearance* (AR, 144 ss.) egli definiva il giudizio non come atto ma come attribuzione predicativa di un'idea alla realtà, ma – ancora – attribuire e predicare sono atti.

¹⁰²⁹ Cfr. PL I, 11: «It is not true that every judgment has two ideas. We may say on the contrary that all have but one. We take an ideal content, a complex totality of qualities and relations, and we then introduce divisions and distinctions, and we call these products separate ideas with relations between them. And this is quite unobjectionable. But what is objectionable, is our then proceeding to deny that the whole before our mind is a single idea; and it involves a serious error in principle. The relations between the ideas are themselves ideal. [...] They are part of the meaning and not of the existence. And the whole in which they subsist is ideal, and so one idea».

¹⁰³⁰ Saxena ([1967], 63-65) parla a tal proposito di «implicit predication».

¹⁰³¹ PL I, 13.

allora, corrisponde a qualcosa di simile: ‘La realtà x è $S-P$ ’¹⁰³²; oppure, come Bradley scriverà in un saggio aggiunto alla seconda edizione dei *Principles*: «Our “S is P” affirms really that Reality is such that S is P»¹⁰³³. Solo queste ultime formulazioni rendono finalmente esplicita la relazione fra ideale e reale che costituisce la struttura del giudizio.

I due aspetti esaminati sono strettamente connessi, poiché a seconda di come si considera l’uno segue una determinata considerazione dell’altro. Se il giudizio venisse infatti inteso empiristicamente come atto soltanto psicologico, allora i termini della relazione che esso articola non potrebbero che essere entrambi delle entità psichiche: nell’empirismo psicologista il giudizio, se è una relazione, non può insomma essere nulla di diverso da una relazione fra *ideas* (o *Vorstellungen*), e come tale non può essere suscettibile di verità¹⁰³⁴. Per Bradley, invece, l’ambito logico come tale, il pensiero costituito dalle idee e dai giudizi (e dalle inferenze), è costitutivamente proteso all’altro da sé, a ciò che non è ideale ma reale, e possiede quindi per natura una *pretesa di verità*; il giudizio è pertanto l’esplicitazione logico-linguistica della relazione col reale già implicita in ogni contenuto ideale, il quale, in virtù della propria idealità, tende a superare la propria forma ideale per ricongiungersi con la realtà¹⁰³⁵.

Il pensiero consiste dunque in un duplice movimento, che va prima (i) dal concreto all’astratto e poi (ii) dall’astratto al concreto¹⁰³⁶. (i) Il primo movimento è quello che costituisce le idee come tali – è l’*astrazione*, cioè l’*analisi*: da un complesso reale di qualità-in-relazione vengono *selezionate* alcune componenti, che formeranno il contenuto ideale della corrispondente immagine mentale, e da quest’ultimo vengono ulteriormente selezionate alcune componenti, che formeranno il contenuto logico dell’idea¹⁰³⁷. Una

¹⁰³² Cfr. PL I, 41: «The actual judgment asserts that S – P is forced on our minds by a reality x . And this reality, whatever it may be, is the subject of the judgment»; Mander [2008], 673: «we say of reality as a whole that it is ‘ $S-P$ ish’».

¹⁰³³ PL II, 630.

¹⁰³⁴ Cfr. PL I, 44: «To see clearly that, if judgment is the union of ideas, there then can be no categorical judgment, is a very great step in the understanding of Logic». Allard ([2004], 66) commenta: «By this he means that if judgments are only unions of ideas *without a reference to reality*, then judgments will not state facts and hence will not be true».

¹⁰³⁵ Cfr. Cimmino [2009], 105: «per Bradley è il significato come tale, indipendentemente dal contesto in cui viene usato, a reclamare la sintesi fra *what* e *that*, a *presupporre* sempre, per quanto in modo mascherato, una sintesi fra contenuto intelligibile ed esistenza. Anche se con le dovute cautele, si potrebbe dire che quello di Bradley è il problema kantiano dello schematismo esteso a ogni significato, però privo della distinzione fra concetti puri e fenomeni».

¹⁰³⁶ Cfr. Ferreira [1999], 39-41; Allard [2004], 160-161.

¹⁰³⁷ A tal proposito, Ferreira ([1999], 41-44) parla di «selective abstraction»; cfr. ad es. PL II, 507 ss., 629-630, *passim*.

totalità reale di qualità-in-relazione viene insomma analizzata nelle sue parti, prima dalla percezione e poi dal pensiero discorsivo, e alcune di queste vengono astratte dal tutto originario per essere impiegate ai fini del pensiero. (ii) Il secondo movimento è quello che invece ricongiunge i contenuti ideali con la loro origine reale – è la *predicazione*, cioè la *sintesi*: nell'atto del giudizio, un contenuto logico viene riferito alla realtà, e vero sarà il giudizio che riferisce il proprio contenuto logico alla realtà da cui quel contenuto è stato astratto, da cui quel contenuto si è originato per astrazione. Nella predicazione, quindi, l'aspetto contenutistico di un fatto, astratto dalla sua esistenza reale e reso ideale, utilizzabile dal pensiero, viene ricongiunto al suo aspetto esistenziale, ripristinando così l'unità di esistenza (*that*) e contenuto (*what*) che costituisce il reale.

Questo doppio movimento, di astrazione e predicazione, di analisi e sintesi, è appunto un unico movimento, una sorta di circolo che ricorda il movimento analitico-sintetico del pensiero nella Logica hegeliana (1.2.1.2), poiché l'analisi è possibile solo sulla base di una sintesi originaria, e questa è possibile solo sulla base di precedenti – in senso non temporale ma logico – distinzioni analitiche:

analysis and synthesis have so much in common that they are actually identical. They are two different sides of one single operation, and you never can have one without having the other. Hence though different they are the same. [...] Take an act of analysis in which A becomes (A) *bcd*. The elements in the result come to us as separate, but this very separation involves a relation. They are distinguished by virtue of a central identity, and they stand thereby in some kind of relation with one another. But this relation is synthetical. It did not exist before the operation, and has resulted from it. Thus the analysis, whilst analyzing, has shown itself synthesis. Now take an act of synthesis. We have A-B, B-C, and from this we go on to produce A-B-C. We have got to a relation which before was absent; but our process is also an act of analysis. For A, B, and C are now related within a whole; these terms and their relations are the constituent elements of the whole A-B-C. And yet, as these members, they did not exist and could not exist till that whole was realized. Thus the synthesis has analyzed while it seemed but to conjoin. [...] Analysis is the synthesis of the whole which it divides, and synthesis the analysis of the whole which it constructs. The two processes are one¹⁰³⁸.

Naturalmente, ciò non significa che analisi e sintesi siano *lo stesso*, poiché sono anzi aspetti diversi e financo opposti del medesimo movimento di pensiero, concettualmente ben distinti quanto al materiale di partenza su cui operano, al risultato finale

¹⁰³⁸ PL II, 470-471.

dell'operazione e alla natura dell'operazione stessa¹⁰³⁹. Ma l'una implica l'altra, e non può costituirsi se non sulla base dell'altra. In questa teoria del pensiero è già presente *in nuce* l'aporia riguardante la struttura di ogni relazione, individuata da Bradley nel manoscritto *On Knowledge* (2.1.3), poiché il pensiero in quanto tale è esso stesso relazione, o meglio attività relazionante: una relazione, intesa come unità di termini (= sintesi), è possibile solo sulla base di una previa distinzione (= analisi) dei termini in relazione, ma tale distinzione è a sua volta possibile solo sulla base di una previa unità dei termini distinti.

Nei *Principles* tutto ciò non viene ancora visto come aporetico, anche a causa di una residua influenza hegeliana positiva, tanto che a questa teoria del pensiero come circolare co-implicazione di analisi e sintesi viene affidata la soluzione dell'aporia dell'inferenza deduttiva¹⁰⁴⁰. Abbiamo già incontrato tale aporia nella metafisica di Herbart, e precisamente nel rapporto tra fondamento e conseguenza (1.2.2.1); ma è solo con la logica di Mill che l'aporia in questione diventa un problema *mainstream*, non solo nella filosofia britannica dell'Ottocento ma anche nella logica del Novecento¹⁰⁴¹. Allard riassume così la formulazione milliana¹⁰⁴² di ciò che Bradley, in un saggio aggiunto alla seconda edizione dei *Principles*, chiama «the essential puzzle of inference»¹⁰⁴³:

- (1) If an inference is legitimate, then its conclusion is asserted in its premises. [...]
- (2) If the conclusion of an inference is asserted in its premises, then the inference is circular. [...]
- (3) If an inference is circular, then it is not useful.
- (4) If an inference is legitimate, then it is not useful¹⁰⁴⁴.

L'aporia dell'inferenza deduttiva consiste insomma nel fatto che, se una deduzione è valida, allora è inutile, e se invece è utile, allora è invalida. Mill risolve l'aporia rigettando dapprima la premessa (1): la conclusione di un'inferenza deduttiva, per il filosofo inglese, non è contenuta nelle premesse perché il rapporto inferenziale non è propriamente deduttivo ma induttivo. Secondo la concezione tradizionale, aristotelica, un'inferenza deduttiva è valida se e solo se la verità della conclusione segue necessariamente dalla verità delle premesse, e ciò è possibile se e solo se la conclusione è, in qualche modo, già

¹⁰³⁹ Cfr. *PL* II, 471 ss.

¹⁰⁴⁰ Cfr. Allard [2004], 160-161.

¹⁰⁴¹ Cfr. Cohen – Nagel [1934], 173 ss.

¹⁰⁴² Cfr. Mill [1843] I, 183-187.

¹⁰⁴³ *PL* II, 599.

¹⁰⁴⁴ Allard [2004], 131-132.

contenuta nelle premesse¹⁰⁴⁵. Ma nella logica di Mill, dove tutto si fonda sull'induzione, non vi è né necessità né universalità, i giudizi universali e necessari sono giudizi contingenti e particolari “mascherati”, e quindi non c'è bisogno di ritenere che la conclusione di un'inferenza deduttiva sia contenuta nelle premesse. Non vi è insomma alcuna deduzione dalle premesse alla conclusione, ma soltanto un'ulteriore generalizzazione induttiva, e ciò non richiede che la conclusione sia contenuta nelle premesse, poiché la verità della conclusione non viene affatto dedotta da quella delle premesse. Mill rigetta quindi la conclusione (3) e può sostenere che la deduzione, non essendo circolare, non è neanche inutile¹⁰⁴⁶.

Contra Mill e l'induttivismo logico dell'empirismo psicologico, Bradley intende difendere la validità e l'utilità epistemiche dell'inferenza deduttiva, poiché solo in ciò può risiedere il valore ultimo del pensiero come autonomo e irriducibile all'esperienza e all'associazione psicologica di sensazioni. E per Bradley la validità dell'inferenza deduttiva, nonché la sua utilità, viene preservata proprio dal carattere insieme analitico e sintetico del pensiero: l'identità di premesse e conclusioni non è l'identità astratta e formale dei diversi, che sarebbe una contraddizione, bensì l'identità concreta, internamente differenziata, che si ottiene in un processo di *self-development* al contempo analitico e sintetico¹⁰⁴⁷. In altre parole, in un'inferenza deduttiva le premesse e la conclusione sono identiche, e tale identità ne garantisce la validità epistémica. Ma si tratta di un'identità di diversi che, per potersi costituire senza incorrere in un'ovvia contraddizione, deve essere processuale, il risultato del processo analitico-sintetico del pensiero; ed è proprio la differenziazione dei momenti del medesimo processo a garantire l'utilità epistémica della deduzione¹⁰⁴⁸. È questa la soluzione dell'aporia dell'inferenza deduttiva che Bradley fornisce nella prima edizione dei *Principles*, sicuramente “hegelianeggiante” ma troppo semplicistica – tanto da richiedere precisazioni ulteriori nella seconda edizione¹⁰⁴⁹.

La caratterizzazione bradleyana del giudizio e dell'inferenza incorre però in un'altra aporia, la più rilevante e decisiva per l'intera speculazione di Bradley: il pensiero, in tutte

¹⁰⁴⁵ Ad esempio, nel sillogismo $AB, BC \vdash AC$ è evidente che i termini della conclusione, A e C , sono contenuti nelle due premesse; in questo senso, la conclusione è già contenuta nelle premesse, sebbene – e sta tutto qui il *busillis* – in una forma diversa.

¹⁰⁴⁶ Cfr. Allard [2004], 132-133.

¹⁰⁴⁷ Cfr. *PL* II, 492-494.

¹⁰⁴⁸ Cfr. Mure [1940], 140-141.

¹⁰⁴⁹ Cfr. Allard [2004], 155-156. Bradley elaborerà la soluzione vera e propria, più dettagliata ma sulla base degli stessi presupposti, nel primo dei *Terminal Essays* aggiunti alla seconda edizione dei *Principles* (*PL* II, 597-621).

le sue forme (idea, giudizio, inferenza), pur essendo finalizzato alla sintesi col reale, è ultimativamente incapace di realizzare tale sintesi, quindi di comprendere la realtà; da ciò consegue che la verità, appartenente per definizione all'ambito ideale, logico-epistemologico, non può qualificare la sintesi, l'unità fra pensiero e realtà. Il pensiero viene caratterizzato da Bradley come un duplice movimento di analisi e sintesi, astrazione e predicazione; ma il ricongiungimento dell'ideale col reale, che dovrebbe appunto avvenire nella predicazione, non può avvenire. Da quanto abbiamo visto finora, è corretto presumere che tale aporia non sia affatto una conseguenza indesiderata, ma venga anzi volutamente cercata (e trovata) da Bradley, poiché gli serve per giustificare il suo rifiuto dell'identità hegeliana di pensiero e realtà. In quanto segue, faremo vedere come questa aporia si articoli nel giudizio e nell'inferenza.

Il contenuto logico del giudizio si costituisce per astrazione (selettiva) dal contenuto ideale dell'immagine mentale di un fatto reale, e nell'atto del giudizio tale contenuto logico viene predicativamente attribuito alla realtà da cui in ultima analisi esso proviene:

Judgment proper is the act which refers an ideal content (recognized as such) to a reality beyond the act. [...] The ideal content is the logical idea, the meaning as just defined. It is recognized as such, when we know that, by itself, it is not a fact but a wandering adjective. In the act of assertion we transfer this adjective to, and unite it with, a real substantive. And we perceive at the same time, that the relation thus set up is neither made by the act, nor merely holds within it or by right of it, but is real both independent of and beyond it. [...] By the truth of a judgment we mean that its suggestion is more than an idea, that it is fact or in fact. [...] judgment [...] consists in saying, This idea is no mere idea, but is a quality of the real. The act attaches the floating adjective to the nature of the world, and, at the same time, tells me it was there already¹⁰⁵⁰.

L'unità, la sintesi di idea e realtà è il fine ultimo dell'atto del giudizio, e per essere soddisfacente per il pensiero deve trattarsi di una sintesi non *prodotta* artificialmente dal pensiero stesso, ma semmai *riconosciuta* dal pensiero come indipendente da esso, oggettiva, reale, fattuale. La verità che il pensiero cerca mediante il giudizio è dunque la verità oggettiva data dalla relazione del pensiero con l'altro da sé, ossia con la realtà. Ma che cos'è questa "realtà", cosa sono i "fatti" coi quali le idee verrebbero ricongiunte nell'atto della predicazione? Si tratta ovviamente di una questione metafisica, che Bradley non può affrontare in un'opera di logica; nondimeno, è una questione che non può essere

¹⁰⁵⁰ PL I, 10-11.

lasciata del tutto in sospeso, che il filosofo inglese affronta brevemente introducendo quella che egli ritiene essere la concezione più comune e ordinaria del reale¹⁰⁵¹:

The real is that which is known in presentation or intuitive knowledge. It is what we encounter in feeling or perception. Again it is that which appears in the series of events that occur in space and time. It is that once more which resists our wills; a thing is real if it exercises any kind of force or compulsion [...]. It is briefly what acts and maintains itself in existence. And this last feature seems connected with former ones. We know of no action, unless it shows itself by altering the series of either space or time, or both together; and again perhaps there is nothing which appears unless it acts. But the simplest account, in which the others possibly are all summed up, is given in the words, The real is self-existent. And we may put this otherwise by saying, The real is what is individual. [...] It is a mistake to suppose that “The real is individual” means either that the real is abstractly simple, or is merely particular. Internal diversity does not exclude individuality, and still less is a thing made self-existent by standing in a relation of exclusion to others [...]. The individual is so far from being merely particular that, in contrast with its own internal diversity, it is a true universal [...]. Nor is this a paradox. We are accustomed to speak of, and believe in, realities which exist in more than one moment of time or portion of space. Any such reality would be an identity which appears and remains the same under differences; and it therefore would be a real universal¹⁰⁵².

In questo passo, a dispetto delle dichiarazioni preliminari, Bradley esibisce un'ontologia abbastanza complessa e articolata, anche per quel che riguarda i riferimenti storico-filosofici. Innanzitutto, il reale viene definito empiristicamente come ciò che “incontriamo nel sentire o percepire”, e questo è un fenomeno spazio-temporale che agisce sui nostri sensi e che, per poter così agire, deve possedere un'esistenza autonoma, indipendente dalla nostra («The real is self-existent»), come una sostanza individuale («The real is what is individual»). Tuttavia, a questa caratterizzazione, piuttosto comune in filosofia sin da Aristotele, Bradley aggiunge che il reale così inteso è un “universale reale”, ossia un “universale concreto”, e le cose apparentemente si complicano. Per semplificarle, è sufficiente comprendere che l'universalità di cui Bradley parla in questo contesto è tale solo per analogia, ed è duplice. Da un lato, essa indica (i) la capacità, da parte di una sostanza individuale, di accogliere in sé una molteplicità di qualità differenti, analogamente a un concetto universale che accoglie in sé una molteplicità di individui diversi (che lo

¹⁰⁵¹ Cfr. *PL* I, 44: «To enquire what is fact, is to enter at once on a journey into metaphysics, the end of which might not soon be attained. For our present purpose we must answer the question from a level not much above that of common sense».

¹⁰⁵² *PL* I, 44-45.

istanziano). Dall'altro lato, essa indica (ii) la capacità, da parte di una sostanza individuale, di rimanere identica a sé in tempi diversi, analogamente a un concetto universale che rimane identico a sé nelle sue istanziazioni particolari. Per Bradley, dunque, l'universalità concreta del reale non è altro che la struttura di unità-del-molteplice e di identità-nelle-differenze¹⁰⁵³; nella sua teoria, il carattere empirico e sensibile della realtà, associabile alla tradizione empiristica, si accompagna al *topos* dell'unità o identità sintetica del molteplice e dei diversi, associabile alla tradizione postkantiana (Hegel, Herbart, Lotze), nonché al primo idealismo britannico (Green, Caird).

Ora, il giudizio è l'atto mediante cui il pensiero ricongiunge un contenuto ideale alla realtà; tuttavia, fra le idee, o meglio i loro significati logici, e i fatti reali vi sono differenze talmente profonde da far sorgere il forte sospetto che, sulla base delle definizioni bradleyane di 'idea', di 'realtà' e di 'giudizio', la riunificazione che costituisce il fine ultimo del giudizio non possa mai avvenire:

A fact is individual, an idea is universal¹⁰⁵⁴; a fact is substantial, an idea is adjectival; a fact is self-existent, an idea is symbolical. [...] the essence of an idea, the more it is considered, is seen more and more to diverge from reality. And we are confronted by the conclusion that, so far as anything is true, it is *not* fact, and, so far as it is fact, it can never be true¹⁰⁵⁵.

La conclusione, lotziana e anti-hegeliana, di cui non vengono ancora svolte tutte le implicazioni, è che «[t]he real is inaccessible by way of ideas»¹⁰⁵⁶. D'altra parte, idea e fatto, ideale e reale, sono tanto diversi da essere perfettamente complementari, da avere cioè bisogno l'uno dell'altro affinché ciascun polo sia quello che è:

¹⁰⁵³ Cfr. Ferreira [1999], 93: «A true universal is not for Bradley [...] a self-same and empty identity. It is not derived through the process of eliminative abstraction; and thus it is not a mere quality that somehow subsists in isolation from concrete instantiation. A true universal, Bradley tells us, is nothing other than a determinate *system*. It is a unified and integrated complex of terms – an “identity-in-difference”. A true universal – as a system – is, then, a *whole* within which every partial aspect makes a difference to the being of every other aspect. And such a universal is, Bradley insists, always (relatively) *concrete* in that it exhibits this sensitivity of part to whole (and vice versa). Indeed, it is just this systematic interpenetration of parts and whole that, we are told, constitutes both the notion of “concreteness” and that of “system”. However, we must also understand that any whole – any system – would be *entirely* concrete and exhibit no trace of generality or abstractness only if it were a *complete* system. This point is crucial in any understanding of Bradley's theory». Cfr. anche Acton [1937], 419-427; Manser [1983], 79-98; Hylton [1990], 69-70.

¹⁰⁵⁴ Qui Bradley, ovviamente, non si riferisce all'universalità concreta che è propria del reale, ma all'universalità astratta che è propria dei significati delle idee.

¹⁰⁵⁵ PL I, 43-44.

¹⁰⁵⁶ PL I, 63.

reality is not a connection of adjectives, nor can it so be represented. Its essence is to be substantial and individual. But can we reach self-existence and individual character by manipulating adjectives and putting universals together? If not, the fact is not given *directly* in any truth whatsoever. It can never be stated categorically. And yet, because adjectives depend upon substantives, the substantive is implied. Truth will then refer to fact *indirectly*. The adjectives of truth presuppose a reality, and in this sense all judgment will rest on a supposal¹⁰⁵⁷.

È difficile non riconoscere in questo passo un riferimento implicito alla tesi di Lotze secondo cui non è possibile ricostruire nel pensiero, “manipolando” concetti, il divenire reale (1.2.3.3); ma tutto ciò ha implicazioni epistemologiche e metafisiche vaste e profonde, poiché ad essere in questione è la possibilità della conoscenza e il senso della verità, quindi lo statuto stesso della metafisica. Tuttavia, Bradley, nei *Principles*, non trae tutte le conseguenze dalle sue definizioni¹⁰⁵⁸; a lui, in questo contesto, interessano solo le conseguenze strettamente logiche, e cioè che (i) ogni giudizio (categorico) è in verità *condizionale*, ipotetico, ossia un’inferenza mascherata, e che (ii) in nessun giudizio è presente una sintesi di due contenuti ideali.

Che la differenza fra pensiero e realtà abbia come conseguenza che ogni giudizio, essendo condizionale, nasconda un’inferenza viene giustificato nel modo seguente. Il contenuto ideale di un giudizio, essendo astratto e universale, non può esprimere alcun fatto reale; il giudizio categorico ‘*S è P*’, quindi, non può essere vero *in questa forma*, ma soltanto se la sua forma viene corretta con opportune integrazioni¹⁰⁵⁹. Qui Bradley sembra rifarsi non solo a Herbart, che aveva tematizzato la forma condizionale del giudizio categorico¹⁰⁶⁰ (sebbene per altri motivi¹⁰⁶¹), ma anche – e soprattutto – a Lotze. Questi

¹⁰⁵⁷ PL I, 46.

¹⁰⁵⁸ Tali conseguenze verranno trattate nel fondamentale capitolo XV di *Appearance* (3.5.1).

¹⁰⁵⁹ Come nota Allard ([2004], 95 ss.), Bradley assume qui che la verità di un giudizio dipenda dalla corrispondenza del suo contenuto ideale con un fatto reale.

¹⁰⁶⁰ Cfr. Herbart [1806], 220/103-104; [1813], 79/66-68.

¹⁰⁶¹ Cfr. PL I, 43-44. Secondo Herbart ([1813], 79/66-68), ogni giudizio categorico è ipotetico perché ciò che vi si asserisce non è che la relazione soggetto-predicato sussiste *di fatto*, ma che, *se* il soggetto esiste, *allora* è in relazione col predicato: «Il giudizio [categorico] ‘*S è P*’ non contiene l’affermazione [...] che *S* esista; poiché non si tratta di *S* preso per sé solo, né della sua esistenza [...]: di *S* si parla solo per esaminare la possibilità dell’unione di un predicato *P* con esso. Il giudizio ‘Il circolo quadrangolare è impossibile’ certamente non include in sé il pensiero che il circolo quadrangolare esista, ma significa che, se si pensa un circolo quadrangolare, occorre pensarvi aggiunto il concetto dell’impossibilità» (trad. it. modificata). Questa dottrina si fonda ovviamente sull’ontologia herbartiana, secondo la quale l’esistenza come posizione assoluta appartiene a enti semplici e irrelati – non invece alle relazioni, che sono un che di ontologicamente derivato e secondario. Ma per Bradley, come sappiamo, un giudizio non è, al contrario di quanto ritiene Herbart, una relazione fra due idee (esprese dal soggetto e dal predicato *grammaticali*); il suo argomento in favore

aveva infatti compreso che la forma categorica del giudizio implica una contraddizione, poiché in esso soggetto e predicato devono essere identici e al contempo differenti; l'unico modo per superare la contraddizione, secondo Lotze, consiste nel superare questa forma del pensiero in una più completa, quella inferenziale, che consente di esplicitare le *condizioni* affinché l'unità di soggetto e predicato possa essere realizzata senza contraddizione (1.2.3.4). Per quanto riguarda l'analoga soluzione di Bradley, non possiamo entrare nei dettagli¹⁰⁶², ma l'idea centrale è che i problemi del giudizio categorico possano essere dissolti se a questo tipo di giudizio viene data una forma condizionale, quindi inferenziale. In un giudizio categorico '*S è P*', per Bradley, il contenuto ideale *S-P* viene attribuito alla realtà senza però poter essere identificato con essa, poiché il contenuto di un'idea è un'astrazione da un contesto reale, e l'eventuale identificazione fra i due comporterebbe una contraddizione. Il problema è che ciò non viene esplicitato in questa forma di giudizio – al contrario, sembra vi si affermi che il contenuto ideale sia reale, che è appunto una contraddizione. La sola forma del giudizio che, secondo Bradley, è in grado di esplicitare correttamente la relazione fra ideale e reale che costituisce ogni giudizio, salvando la sua pretesa di verità, è quella condizionale, ipotetica: il giudizio categorico '*S è P*' significa quindi, propriamente, che, se *x* è *S*, allora *x* è *P*, dove *x* sta per il soggetto reale del giudizio. Ogni giudizio, dunque, è per Bradley ipotetico, poiché solo la forma condizionale rende esplicita quella che è la struttura profonda dell'atto del giudizio, vale a dire una relazione tra pensiero e realtà che non è di mera identità¹⁰⁶³.

Anche in questo caso, come sopra, il vero problema, concernente la natura specifica della relazione pensiero-realtà, non viene affrontato da Bradley. In accordo coi fini dei *Principles*, egli si contenta di trovare la forma logica più adeguata a esprimere (i) il sussistere di tale relazione, che non deve ridursi a un'impossibile quanto contraddittoria identità di pensiero e realtà, e (ii) il fatto che il giudizio non sia altro che questa relazione. Ma il problema di come si debba intendere questa relazione per non incorrere in contraddizioni – dovute al fatto che, da un lato, pensiero e realtà sono diversi, e dall'altro

dell'ipoteticità del giudizio categorico è dunque diverso da quello proposto da Herbart. Cfr. Allard [2004], 73.

¹⁰⁶² Cfr. Ferreira [1999], 71-95; Allard [2004], 94-101; Mander [2008], 676-680.

¹⁰⁶³ Cfr. *PL* I, 97-105. Cfr. anche Allard [2004], 72: «A judgment must assert something. What is distinctive about categorical judgments is that they assert something directly, without qualification. It follows that if a judgment is not categorical, then it asserts something indirectly, with a qualification. But to assert something with a qualification is to assert it under a condition. It is to assert that if a condition obtains, then the judgment holds. Such a judgment is conditional or hypothetical».

lato, affinché la conoscenza sia possibile, devono essere (in parte) identici – rimane aperto. Il problema di Bradley, dunque, è dopotutto il medesimo problema di Platone nel *Parmenide* (1.1.2), variamente ripresentatosi nelle metafisiche di Hegel, di Herbart e di Lotze (1.2), nonché in quella di Green (1.3.2.3): ideale e reale, astratto e concreto, pensiero ed esperienza hanno di necessità un rapporto, sono necessariamente in relazione, altrimenti la conoscenza non sarebbe possibile, e ancor prima sarebbe impossibile il pensiero stesso. Ma questa relazione è aporetica, perché richiede identità e differenza, unità e molteplicità a un tempo. Bradley si guarda bene dall'affrontare tali questioni metafisiche nei *Principles*, ma esse, come stiamo mostrando, sono già presenti in tutta la loro problematicità.

Nelle ultime pagine dei *Principles*, discutendo della validità dell'inferenza, Bradley trae finalmente alcune conseguenze riguardanti la relazione pensiero-realtà che avrebbe potuto trarre sin dalle prime pagine dell'opera, dedicate appunto al rapporto fra l'ideale e il reale. In queste pagine conclusive, Bradley riprende e approfondisce l'esito aporetico della trattazione del giudizio categorico come ipotetico, svolta nel secondo capitolo del libro I. Qualunque giudizio, se inteso come soltanto categorico, è contraddittorio e quindi falso, poiché asserisce la realtà di fatto di un contenuto che, essendo ideale, non può essere reale – non è un fatto ma, appunto, un contenuto logico. L'unico modo per salvare la verità dei giudizi categorici consiste, come abbiamo visto, nell'intenderli come ipotetici: solo così essi non esprimono più una (impossibile) connessione fattuale tra ideale e reale, la loro identità (contraddittoria), ma una connessione ipotetica, un'unità fondata su una distinzione di rispetti, che può cioè realizzarsi soltanto sotto certe condizioni. Ora, che ogni giudizio possa essere vero soltanto sotto certe condizioni, significa che ogni giudizio è condizionale; e se ogni giudizio è condizionale, allora è in verità un'inferenza. Tuttavia, se ogni giudizio è un'inferenza, allora ogni giudizio incorrerà in un regresso all'infinito, poiché il proprio antecedente sarà a sua volta il conseguente di un'altra inferenza, senza che si possa pervenire a un giudizio "primo", la cui verità non sia cioè condizionata da un giudizio ulteriore¹⁰⁶⁴.

Data la sua struttura inferenziale, onnipervasiva e indispensabile, il pensiero viene da Bradley paragonato a una "catena" – una catena inferenziale, appunto – il cui ultimo anello, quello che dovrebbe infine fissarla a un supporto stabile, la realtà, non è possibile trovare:

¹⁰⁶⁴ Cfr. Allard [2004], 101-102.

We are fastened to a chain, and we wish to know if we are really secure. What ought we to do? Is it of much use to say, "This link we are tied to is certainly solid, and it is fast to the next, which seems very strong and holds firmly to the next; beyond this we can not see more than a certain moderate distance, but, so far as we know, it all holds together"? The practical man would first of all ask, "Where can I find the last link of my chain? When I know that is fast, and not hung in the air, it is time enough to inspect the connection". But the chain is such that every link begets, as soon as we come to it, a new one; and, ascending in our search, at each remove we are still no nearer the last link of all, on which everything depends. The series of phenomena is so infected with relativity, that, while it is itself, it can never be made absolute. Its existence refers itself to what is beyond, and, did it not do so, it would cease to exist. A last fact, a final link, is not merely a thing which we can not know, but a thing which could not possibly be real. Our chain by its nature can not have a support. Its essence excludes a fastening at the end. We do not merely fear that it hangs in the air, but we know it must do so. And when the end is unsupported, all the rest is unsupported. Hence our *conditioned* truth is only *conditional*. It avowedly depends on what is not fact, and it is not categorically true. Not standing by itself, it hangs from a supposition; or perhaps a still worse destiny awaits it, it hangs from nothing and falls altogether¹⁰⁶⁵.

Torna prepotentemente – e non può essere altrimenti – la questione della relatività della conoscenza: la serie delle nostre idee («phenomena»), che costituiscono la nostra esperienza soggettiva, diversa dalla realtà oggettiva¹⁰⁶⁶, è costitutivamente relazionale e relativa, poiché ogni idea rimanda a un'altra ed è quindi dipendente da tutte le altre. Lo stesso vale per il nostro pensiero, i cui contenuti logici sono astrazioni dalle idee.

Approfondendo questo esito aporetico, Bradley giunge infine alla questione del rapporto fra pensiero e realtà nell'inferenza. Come abbiamo visto, Bradley difende sia la validità sia l'utilità epistemiche dell'inferenza deduttiva contro l'induttivismo psicologista di Mill; tuttavia, sostenere che la deduzione sia epistemicamente valida e utile non implica di per sé che lo sviluppo inferenziale del pensiero abbia un corrispettivo reale¹⁰⁶⁷. L'analisi della struttura dell'idea e del giudizio, articolantesi come relazione del pensiero con una realtà che non può essere posseduta come tale, né quindi rappresentata, dal pensiero stesso, ha anzi come corollario proprio l'opposto, e cioè che lo sviluppo inferenziale del pensiero non ha alcun corrispettivo reale. Bisogna allora distinguere, come

¹⁰⁶⁵ PL I, 100.

¹⁰⁶⁶ Cfr. PL I, 101: «Are the presented phenomenon, and series of phenomena, actual realities? [...] they are not so. The given in sense, if we could seize it in judgment, would still disappoint us. It is not self-existent and is therefore unreal, and the reality transcends it, first in the infinite process of phenomena, and then altogether. The real, which (as we say) appears in perception, is neither a phenomenon nor a series of phenomena».

¹⁰⁶⁷ Cfr. PL II, 579-580.

fa Lotze, tra validità *formale* e validità *reale* del pensiero¹⁰⁶⁸: il pensiero ha una validità solo formale, e ciò comporta che la verità che esso può raggiungere è essa stessa formale, “soggettiva” nel senso che non corrisponde a fatti reali, “oggettivi”. È questa la ragione per cui, secondo Lotze, non è possibile ricostruire nel pensiero il divenire reale, e “la realtà è infinitamente più ricca del pensiero” (1.2.3.3). Le relazioni fra contenuti ideali, essendo il risultato di atti mentali, sono diverse per natura dalle relazioni reali; alla stessa conclusione, peraltro sulle medesime basi, arriva Bradley nei *Principles*.

Bradley non si limita a sostenere che non è possibile sapere se tale corrispondenza sussista o meno, ma si propone addirittura di dimostrare che essa non sussiste¹⁰⁶⁹ – un proposito chiaramente autocontraddittorio, come lui stesso riconosce, nella misura in cui tale dimostrazione ha una pretesa di validità oggettiva, pretende cioè di dimostrare “come stanno realmente le cose”, sebbene il suo contenuto, una volta dimostrato, contraddirebbe la fondatezza di questa stessa pretesa¹⁰⁷⁰. La dimostrazione della mancata corrispondenza fra pensiero e realtà non è altro che un corollario della teoria delle idee e del giudizio: se tale dimostrazione “sembra strana”, lo è

because we have not remembered our account of judgment. It is in a judgment that our reasoning must end [...]. There was nothing left which, if truth is a copy, could possibly be true, save only the class of categoric judgments. And, seeking for these, we failed wholly to find them [...]. All our ordinary truths, every single affirmation we were able to make about the course of events, turned out in the end to be hypothetical. We tried in vain to get right down to the facts; we were always left with an artificial

¹⁰⁶⁸ Cfr. Lotze [1874], § 334, 548/1047: «Il pensiero [...] segue leggi peculiari alla *sua* natura; queste regole, in base alle quali devono essere connesse le sue rappresentazioni, conducono allo stesso risultato che consegue il nesso delle cose, così che il termine del processo logico, quando ci rivolgiamo alla percezione, coincide con i risultati prodotti dal corso delle cose? E se consideriamo del tutto improbabile che pensiero ed essere [...] debbano essere del tutto separati, dobbiamo anche supporre che ogni singolo passo compiuto dal pensiero corrisponderà a una fase dell'evento che occorrerebbe nello sviluppo del contenuto pensato? Tali sono i dubbi che danno origine alla teoria della validità puramente *formale* o *soggettiva* del pensiero. [...] le forme logiche e le leggi della loro applicazione sono le condizioni attraverso il cui adempimento il pensiero soddisfa i suoi requisiti e porta il nesso delle sue rappresentazioni in quella forma che, per il pensiero stesso, è verità; ma non è affatto chiaro quale sia la relazione [...] in cui queste forme e leggi stanno al contenuto che esse non creano ma scoprono, e dalla cui sola elaborazione la verità logica riceve il suo materiale». Bradley (*PL* II, 579n) cita questo capitolo della *Logik*, il quarto del libro III, come fonte della di tutta la sua argomentazione.

¹⁰⁶⁹ Cfr. de Marneffe [1960], 94-97; Allard [2004], 169-174.

¹⁰⁷⁰ Cfr. *PL* II, 583: «We must prepare for a still more fatal sentence. We shall have to see that our mental experiment can *never* represent the actual event. And our conclusions also are threatened with falsehood; for our arguments can not even finish with a truth. Both process and result diverge from given reality. They no doubt may be valid in the sense of serving, they may go near enough to convey the meaning, but neither can be called correct translations».

extract and a fragment got by mutilating things. [...] However you took it, it turned out hypothetical, and the elements which it connected lacked actual existence. [...] this failure was a symptom of our logical disease, a weakness not passing, nor local in its area, but deep-rooted in the system. For judgment and inference, if we are to have them at all, must both be *discursive*; they must work with ideas. But ideas do not exist, [...] for the idea is a content, which, being universal, is no phenomenon. [...] It is a mutilated content which, as such, can not claim to be more than an adjective. And the functions, that work with these unrealities, can not possibly reproduce the flow of events. [...] This discursive nature of judgment and reasoning is fatal to their claim of copying existence. The process of the inference can never be true, and the result can never represent the fact¹⁰⁷¹.

In questo passo si trova compendiato l'esito conclusivo di tutta l'indagine dei *Principles*, che servirà da fondamento epistemologico del saggio di metafisica: il pensiero è, nella totalità delle sue forme (idee, giudizi, inferenze), un'astrazione dai fatti reali, e per questo motivo lo sviluppo logico del pensiero, che si rivela nelle inferenze, non può essere identico allo sviluppo della realtà che si rivela (parzialmente) nella percezione sensoriale. Analogamente, i contenuti ideali dei giudizi non sono identici ai contenuti empirici dei fatti, e le relazioni ideali che costituiscono, insieme con le qualità ideali, il contenuto di un'idea (= qualità-in-relazione), non sono identiche alle relazioni reali che costituiscono, insieme con le qualità reali, il contenuto empirico di un fatto: «The fact, which is given us, is the total complex of qualities and relations which appear to sense. But what we assert of this given fact is, and can be, nothing but an ideal content»¹⁰⁷².

2.2.3. LA VERITÀ FRA LOGICA E METAFISICA

La negazione dell'identità di pensiero e realtà, come è emerso più volte e come mostreremo più in dettaglio (2.2.5), è funzionale al rifiuto dell'idealismo hegeliano. Tuttavia, 'non identità' non significa 'diversità assoluta', e anzi Bradley, per non ricadere in posizioni agnostiche *à la* Hamilton (1.3.1.2), che fanno leva sulla nozione – per lui autocontraddittoria (2.1.1, 3.3.1) – di 'cosa in sé', deve trovare un modo per stabilire una relazione positiva fra pensiero e realtà, tale però da non ricadere a sua volta nell'identità hegeliana¹⁰⁷³. Per poter raggiungere tale obiettivo, Bradley lavorerà, nei dieci anni che separano i *Principles* da *Appearance*, soprattutto sulle nozioni logiche di 'contraddizione' e

¹⁰⁷¹ PL II, 583-584.

¹⁰⁷² PL I, 94.

¹⁰⁷³ Cfr. Allard [2004], 176-177.

di ‘verità’. Infatti, se interpretate in maniera tradizionale e alla luce delle aporie rilevate nei *Principles*, (i) la contraddizione, in quanto *impossibile* logico, è segno di un fatto che non può realmente sussistere, e (ii) la verità, in quanto *corrispondenza* o *adeguazione* di contenuto ideale e fatto reale, non può essere ottenuta dal pensiero. Per salvaguardare il pensiero e la conoscenza dalla bancarotta scettica, senza rigettare i risultati cui è faticosamente pervenuto, Bradley deve quindi rivedere, ripensare, riformulare tali nozioni, in modo da renderle compatibili con quei risultati teorici. Questo programma verrà compiutamente realizzato solo nel saggio di metafisica¹⁰⁷⁴, ma già nei *Principles* è possibile individuare *in nuce* le successive linee di sviluppo, soprattutto per quanto riguarda la nozione di ‘verità’.

Vari studiosi¹⁰⁷⁵ hanno giustamente osservato, come del resto abbiamo fatto anche noi in precedenza (2.2.2), che Bradley, nei *Principles*, sembra assumere una concezione aristotelica della verità come “corrispondenza” fra un contenuto ideale e un fatto reale, oppure, più in generale, come “adeguazione” dell’ideale al reale¹⁰⁷⁶. Dopotutto, il riferimento del pensiero all’altro da sé, la sua relazione con la realtà, è ciò che definisce ogni forma del pensiero:

a judgment must be true or false, and its truth or falsehood can not lie in itself. They involve a reference to a something beyond. And this, about which or of which we judge, if it is not fact, what else can it be? [...] There is a natural presumption that truth, to be true, must be true of reality. And this result, that comes as soon as we reflect, will be the goal we shall attain in this chapter¹⁰⁷⁷.

La non identità di pensiero e realtà diventa epistemologicamente aporetica solo se si assume che la verità di un giudizio risiede in una corrispondenza fra il suo contenuto ideale e il fatto reale da cui tale contenuto viene astratto, poiché solo su questo presupposto, secondo cui il pensiero “copierebbe” o “rappresenterebbe” la realtà, è possibile concludere, come appunto fa Bradley, che nessun giudizio e nessuna inferenza possono essere veri, e

¹⁰⁷⁴ Cfr. *AR*, 492: «There is a difference between on the one side truth or thought (it will be convenient now to identify these), and on the other side reality. But to assert this difference seems impossible without somehow transcending thought or bringing the difference into thought, and these phrases seem meaningless. Thus reality appears to be an Other different from truth and yet not able to be truly taken as different; and this dilemma to myself was long a main cause of perplexity and doubt».

¹⁰⁷⁵ Cfr. ad es. Allard [1984], 179; Candlish [1989], 336; Mander [2008], 710-711.

¹⁰⁷⁶ Cfr. Basile [2014], 205: «like Aquinas, Bradley holds to the conception of truth as *adaequatio intellectus et rei*». Su Bradley e Tommaso d’Aquino, cfr. Ingardia [1996].

¹⁰⁷⁷ *PL* I, 41-42.

che quindi il pensiero è sempre falso: «This discursive nature of judgment and reasoning is fatal to their claim of *copying existence*. The process of the inference can never be true, and the result can never *represent the fact*»¹⁰⁷⁸.

Ferreira ha raggruppato gli argomenti di Bradley a sostegno di tale conclusione secondo tre ragioni, ossia (i) l'incompletezza, (ii) l'alterazione e (iii) l'universalità dell'ideale rispetto al reale¹⁰⁷⁹. Nessun giudizio, in accordo con questa interpretazione degli argomenti bradleyani, può essere vero perché il suo contenuto ideale, rispetto al fatto reale, è sempre *incompleto*, *alterato* e *universale* – laddove il fatto reale, rispetto al contenuto ideale, è sempre completo, inalterato e individuale. Un contenuto ideale è d'altronde un'astrazione dalla realtà empirica, e astrarre, per Bradley, è un atto il cui risultato non dà semplicemente una parte incompleta del fatto reale, separata dall'esistenza concreta e individuale di quest'ultimo, ma dà anche un'alterazione del fatto. Ed è proprio questo il punto decisivo della teoria bradleyana del pensiero nei *Principles*. Se un contenuto ideale fosse solo una parte di un fatto reale, separata sì da esso ma rimasta inalterata, come accade nella dottrina aristotelica dell'astrazione, presenterebbe ancora una qualche identità col fatto (benché non con la totalità di esso, essendone per definizione solo una parte), e il giudizio nel quale tale contenuto viene predicato della realtà potrebbe ancora pretendere di essere vero, cioè di corrispondere fedelmente a una parte del reale. Se tutto ciò, invece, non può avvenire, come ritiene Bradley¹⁰⁸⁰, è proprio perché un contenuto ideale, oltre ad essere una parte del fatto reale, da questo separata e così privata dell'aspetto esistenziale, è anche – e soprattutto – un'alterazione del fatto e, quindi, una sua *falsificazione*¹⁰⁸¹:

¹⁰⁷⁸ PL II, 584 (corsivo aggiunto). Nonostante queste dichiarazioni, Baldwin ([1991], 36-37) dubita che nei *Principles* Bradley adotti una teoria corrispondentistica della verità.

¹⁰⁷⁹ Cfr. Ferreira [1999], 72-87.

¹⁰⁸⁰ L'argomento di Bradley (PL II, 586) contro la dottrina aristotelica dell'astrazione è il seguente: «We may say indeed that we have the essential; but that plea reiterates the charge brought against us. It is just because we have *merely* the essence, that we have not got a copy of the facts. The essence does not live in the series of events; it is not one thing that exists among others. If reality is the chain of facts that happen, then the essence is a creature which lives only in the thought which has begotten it. It could not be real, and it can not be true».

¹⁰⁸¹ Cfr. Sacchi [1979b], 706: «il caposaldo della teoria logica dei neohegeliani d'Inghilterra consiste tutto [...] nella persuasione che l'analisi sia una forma di alterazione, laddove nel pensiero classico (o, perlomeno, nel suo versante più "intellettualistico", aristotelico-tomistico) l'astrazione o l'analisi caratteristiche del momento intellettuale recavano certamente con sé parzialità, limitatezza, prospettività ecc., ma non mai, comunque, *alterazione* nel senso forte di questo termine. Ma qui, nel sistema di Bradley, la malattia che viene diagnosticata al pensiero è molto più grave, al punto da apparir mortale».

If the real as it appears is $X = a b c d e f g h$, then our judgment is nothing but $X = a$, or $X = a-b$. But $a-b$ by itself has never been given, and is not what appears. It was *in* the fact and we have taken it out. It was *of* the fact and we have given it independence. We have separated, divided, abridged, dissected, we have mutilated the given¹⁰⁸². [...] But, if this is so, and if every [...] judgment must inevitably so alter the fact, how can it any longer lay claim to truth?¹⁰⁸³

Non è un caso che Bradley insista molto sulla tesi secondo cui astrarre, “separare”, implichi alterare, “mutilare”. Egli si rende infatti conto che la fondatezza della conclusione aporetica dei *Principles* dipende dalla plausibilità di questa importante tesi epistemologica, che peraltro mette in questione il programma della prima filosofia analitica (Russell e Moore) prima ancora che essa nascesse. Vale la pena riportare quasi per intero il passo più significativo:

It is a very common and most ruinous superstition to suppose that analysis is no alteration, and that, whenever we distinguish, we have at once to do with divisible existence. It is an immense assumption to conclude, when a fact comes to us as a whole, that some parts of it may exist without any sort of regard for the rest. Such naive assurance of the outward reality of all mental distinctions, such touching confidence in the crudest identity of thought and existence, is worthy of the school which so loudly appeals to the name of Experience. Boldly stated by Hume¹⁰⁸⁴ [...], this cardinal principle of error and delusion has passed into the traditional practice of the school, and is believed too deeply to be discussed or now recognized. [...] If it is true in any sense (and I will not deny it) that thought in the end is the measure of things, yet at least this is false, that the divisions we make within a whole all answer to elements whose existence does *not* depend on the rest. It is wholly unjustifiable to take up a complex, to do any work we please upon it by analysis, and then simply predicate as an adjective of the given these results of our abstraction. These products were never there as such, and in saying, as we do, that as such they are there, we falsify the fact. You can not always apply in actual experience that coarse notion of the whole as the sum of its parts into which the school of “experience” so delights to torture phenomena. If it is wrong in physiology to predicate the results, that are reached by dissection, simply and as such of the living body, it is here infinitely more wrong. The

¹⁰⁸² Qui Bradley inserisce una nota di rimando a «Lotze’s admirable chapter, *Logik*, II. VIII» (PL I, 94n).

¹⁰⁸³ PL I, 94.

¹⁰⁸⁴ Bradley rimanda al *Treatise of Human Nature*, libro II, parte II, sezione I, § 5: «From the view of these causes we may derive a new distinction betwixt the *quality* that operates, and the *subject* on which it is plac’d. A prince, that is possess’d of a stately palace, commands the esteem of the people upon that account; and that *first*, by the beauty of the palace, and *secondly*, by the relation of property, which connects it with him. The removal of either of these destroys the passion; which evidently proves that the cause is a compounded one» (Hume [1740] I, 215). Non è chiaro in che modo questo passo humiano costituirebbe la “sfacciata affermazione” del “principio cardinale” che Bradley sta criticando; probabilmente il riferimento da lui fornito è errato, oppure è un refuso di stampa mai corretto.

whole that is given us is a continuous mass of perception and feeling; and to say of this whole, that any one element would be what it is there, when apart from the rest, is a very grave assertion¹⁰⁸⁵.

Potrebbe sembrare strano che “la più cruda identità di pensiero ed esistenza” venga qui attribuita all’empirismo *scettico* di Hume; in generale, però, l’empirismo, soprattutto quello lockiano, si fonda in effetti sull’assunzione secondo cui le *ideas*, intese come sensazioni o impressioni sensoriali, siano rappresentazioni mentali, copie più o meno fedeli di qualità reali presenti nelle sostanze materiali che agiscono sugli organi di senso del soggetto percipiente¹⁰⁸⁶. Si profila quindi una distinzione fondamentale per la metafisica di Bradley: quella fra l’esperienza diretta, cioè *immediata*, del fatto reale come «given whole» di qualità-in-relazione, «continuous mass of perception and feeling», e l’esperienza indiretta del reale, *mediata* dai contenuti ideali, ricostruita nel pensiero attraverso giudizi e inferenze. L’esperienza mediata, dunque, non è solo un’astrazione (selettiva) dall’esperienza immediata, prodotta dal movimento analitico del pensiero; proprio in quanto astrazione e analisi, essa è anche un’alterazione del fatto reale, una *falsificazione del dato*. E bisogna sottolineare ancora una volta che un’alterazione può essere considerata una falsificazione solo se si presuppone, come evidentemente fa Bradley, che ‘verità’ significhi “fedeltà” dell’ideale al reale, “adeguazione” del pensiero al fatto, “corrispondenza” o “identità” (almeno parziale)¹⁰⁸⁷.

Se il pensiero non può essere vero in questo senso, quindi, è perché nell’analisi del reale immediatamente dato nell’esperienza, il quale costituisce il *background* empirico dell’attività del pensiero, la realtà viene appunto falsificata. A poco o nulla serve allora il momento sintetico, predicativo, nel quale il pensiero compie il proprio processo: il contenuto ideale che nell’atto del giudizio viene ricongiunto all’esistenza reale è ormai irrimediabilmente alterato, falsificato, e la verità altrettanto irraggiungibile¹⁰⁸⁸.

¹⁰⁸⁵ PL I, 95.

¹⁰⁸⁶ Una delle più frequenti critiche di Green ([1906] I, 15 ss., 22 ss., *passim*) a Locke riguarda la confusione che questi farebbe tra le qualità presenti nella materia e le sensazioni presenti nella mente.

¹⁰⁸⁷ Cfr. PL II, 592n3: «“Correspondence” is of course an ambiguous term, but it may be taken as the keeping, as to sameness with the original, near enough to work or “serve”, and so at once to answer our purpose while answering to the facts [...]. Everywhere, in order to exist and to reach its end, correspondence must imply *some* identity, though *how much* is a question not discussed here».

¹⁰⁸⁸ Cfr. Muirhead [1925], 180: «The ideal or claim of truth is that our thought should not only correspond with reality as from the outside but should take possession of and be taken possession of by reality. In “truth” we are to have the very thing, all the thing and nothing but the thing. But this we never can have. For in the first place the very form of thought divides the thing from its attributes, the “that” from the “what” and so far

Questa teoria epistemologica del pensiero e della verità è talmente distruttiva da invalidare se stessa¹⁰⁸⁹: se ogni giudizio e ogni inferenza sono falsi, nel senso che ad essi non corrisponde nulla di reale, lo saranno anche i giudizi e le inferenze contenuti nei *Principles*, così che le teorie ivi esposte non descriveranno nulla di reale, come pure pretendono di fare (come ogni teoria filosofica e scientifica). Tuttavia, sappiamo quanto Bradley, fin dai suoi primi tentativi teoretici (2.1.1), sia sensibile alle contraddizioni riflessive; è quindi ragionevole presumere che egli voglia evitare di incorrervi in prima persona.

Per comprendere gli sviluppi successivi della riflessione epistemologica di Bradley, bisogna fare una distinzione preliminare fra la *natura* della verità e il *criterio* della verità¹⁰⁹⁰. Uno dei luoghi comuni sulla filosofia bradleyana è che Bradley sostenesse una teoria coerentistica della verità, secondo la quale la verità non risiede nella corrispondenza o adeguazione del pensiero alla realtà, ma è data olisticamente dalla coerenza reciproca dei giudizi all'interno del sistema di tutti i giudizi, ossia dalla loro reciproca e sistematica non contraddittorietà¹⁰⁹¹. Ma Bradley, a ben vedere, non ha mai sostenuto una simile teoria della *natura* della verità¹⁰⁹². La coerenza, per lui, è tutt'al più il *criterio* per stabilire se alcuni giudizi sono veri, ad esempio i giudizi empirici, relativi alla percezione e alla memoria¹⁰⁹³; ma ciò, di per sé, non implica che 'essere vero' significhi "essere coerente", così che «correspondence might well constitute the nature of truth without constituting its criterion»¹⁰⁹⁴. Nella seconda edizione dei *Principles*, Bradley si dimostra critico verso la teoria corrispondentistica della verità che egli ha difeso nella prima edizione¹⁰⁹⁵, e questo

destroys it as the concrete union of the two, which in reality it is. In the second place all truth is asserted conditionally, in that it is asserted subject to conditions, the nature and extent of which we can never fully know».

¹⁰⁸⁹ Cfr. Sacchi [1979b], 706-707.

¹⁰⁹⁰ Cfr. Ewing [1934], 195 ss.

¹⁰⁹¹ Cfr. ad es. Passmore [1957], 114; Wollheim [1959], 171; Manser [1983], 133; Blackburn [1984], 155-156.

¹⁰⁹² Cfr. ad es. *ETR*, 325: «Truth to be true must be true of something, and this something itself is not truth. This obvious view I endorse». Ciò significa che la verità di un giudizio, per l'ultimo Bradley (1914), non può consistere nella coerenza con altre verità, ma soltanto nella relazione del giudizio con un fatto, dunque nella corrispondenza di pensiero e realtà.

¹⁰⁹³ Cfr. *ETR*, 202-218.

¹⁰⁹⁴ Ewing [1934], 198.

¹⁰⁹⁵ Cfr. *PL* II, 591n1: «The attempt, made at times in this work for the sake of convenience [...] to identify reality with the series of facts, and truth with copying – was, I think, misjudged. It arose from my wish to limit the subject, and to avoid metaphysics, since, as is stated in the Preface, I was not prepared there to give a final answer».

fatto ha convinto vari interpreti che il filosofo inglese avesse abbandonato quella teoria per abbracciare appunto la teoria coerentistica. Al contrario, come vedremo (3.5), egli non solo non ha abbandonato questa teoria, ma l'ha radicalizzata nella cosiddetta *identity theory of truth*¹⁰⁹⁶, secondo la quale la verità non è la corrispondenza, quindi una *parziale* identità, di pensiero e realtà, bensì la loro *completa* identità.

Ma in che modo una siffatta teoria della verità, che non abbandona ma anzi radicalizza la teoria corrispondentistica da cui dipendono le aporie con le quali si conclude la trattazione dei *Principles*, dovrebbe condurre al superamento di tali aporie? Al contrario, sembra che, in questo modo, le aporie diventino più difficili da superare: se la verità è l'identità completa di pensiero e realtà, e se il pensiero è per definizione un'astrazione ideale della realtà, è evidente che il pensiero non potrà mai identificarsi con la realtà ed essere così vero, se non a patto di "suicidarsi". Per quanto paradossale sia questa teoria, essa è indiscutibilmente la teoria che Bradley sostiene in *Appearance* (3.5.1), ed è nel contesto della trattazione metafisica che egli intende risolvere le aporie rilevate nella logica. Ad ogni modo, non è facile comprendere cosa esattamente cambi nella teoria dai *Principles* al saggio di metafisica: Bradley non è mai del tutto chiaro su queste importanti problematiche epistemologiche. Nei *Principles* si trovano alcune affermazioni che lasciano presagire un superamento delle aporie, ma esse sembrano essere inconsistenti con alcuni dei presupposti tematizzati nella medesima opera.

Bradley sostiene che l'aporeticità dei giudizi è dovuta alla loro forma categorica, che esprime la pretesa, da parte del contenuto ideale, di adeguarsi perfettamente e senza ulteriori alterazioni al fatto reale. Un giudizio risulta quindi autocontraddittorio e aporetico se viene inteso e formulato come categorico. Ma la forma propria di ogni giudizio, per Bradley, non è quella categorica, bensì quella ipotetica, la quale rivela che la verità di un giudizio è condizionale, dipendente cioè da determinate condizioni, soddisfatte le quali il giudizio può essere vero, adeguato alla realtà. Da ciò consegue che ogni giudizio è un'inferenza mascherata, e che non è possibile giungere a giudizi la cui verità non dipenda da altri giudizi, fungenti da sue condizioni di verità (2.2.2). La soluzione di Bradley alla suddetta aporia, quindi, non consiste in una dissoluzione della stessa, che rimane impossibile a causa della natura irrimediabilmente ideale e astratta del pensiero, ma in una sua *relativizzazione*. Di nessun giudizio si può affermare che è vero senza condizioni;

¹⁰⁹⁶ Cfr. Segerstedt [1934], 29-32; Candlish [1989], 338 ss.; Mander [1994], 29-37; Basile [1999], 103 ss.; [2008], 712-713.

tuttavia, si può affermare che è vero se e solo se certe condizioni si verificano. Ora, non è possibile sapere se *tutte* queste condizioni si verifichino, poiché ognuna di esse potrà a sua volta verificarsi solo se se ne verificano altre, e così via all'infinito. Tutto ciò che possiamo sapere è che, *se* tali condizioni si verificano, allora il giudizio è vero, ma non possiamo sapere se tali condizioni si siano *effettivamente* verificate, né, quindi, se il giudizio sia *effettivamente* vero¹⁰⁹⁷.

La conoscenza, la validità epistemica del pensiero, è perciò del tutto ipotetica, *relativa*, e non è possibile uscire dal sistema infinito delle condizioni e dei condizionamenti. È dunque impossibile sapere se un giudizio *sia* vero o falso, adeguato o non adeguato alla realtà; è però possibile stabilire sotto quali condizioni un giudizio *possa* essere vero, sebbene non sia possibile indicarle tutte. Su tale concezione della natura e della conoscenza della verità si fonda la successiva teoria dei gradi di verità, che Bradley elaborerà compiutamente in *Appearance*: a seconda di *quante* condizioni vengano esplicitate, un giudizio sarà *più* o *meno* vero – condizionalmente vero – di un altro (3.5.2)¹⁰⁹⁸. Inoltre, è chiaro che, se ogni verità è condizionale, il criterio della verità non potrà che essere la coerenza, poiché, non potendo pervenire a verità non condizionali, fondate su una percezione immediata dell'identità pensiero-realtà, il massimo che possiamo fare consiste nel controllare che le verità condizionali a cui siamo provvisoriamente pervenuti sulla base di determinate assunzioni non verificate (e inverificabili) non si contraddicano fra loro e non contraddicano quelle stesse assunzioni.

Ma tale soluzione è compatibile con la teoria dell'astrazione come alterazione? Di primo acchito, la risposta è negativa: se il pensiero falsifica la realtà, alterandola, esso non potrà mai essere condizionalmente vero e adeguato ai fatti, a meno di non “suicidarsi”, transcendendo la propria stessa natura – nel qual caso, però, non avrebbe più alcun senso parlare di verità, poiché rimarrebbe soltanto la realtà, e l'esigenza di conoscerla scomparirebbe. Sembra quindi sussistere una contraddizione fra la teoria dell'astrazione come alterazione e la teoria della verità condizionale¹⁰⁹⁹. Per adesso, possiamo trarre una prima conclusione metafisica dalla trattazione logica: non è possibile conoscere nulla di assolutamente vero sulla realtà. E se la metafisica è quella disciplina filosofica che

¹⁰⁹⁷ Cfr. *PL* I, 97 ss.

¹⁰⁹⁸ Cfr. Allard [2004], 102; Mander [2008], 713-715.

¹⁰⁹⁹ Sembra che Bradley non venga mai meno alla sua teoria dell'astrazione come alterazione; cfr. *CE* II, 664: «I would repeat first that every case of terms in relation is an individual and unique 'situation' – a whole, where any alteration on either side must affect the whole throughout and not leave that anywhere unaltered».

pretende di conoscere verità assolute sulla totalità del reale, allora la metafisica sarà impossibile. Dai *Principles* al saggio di metafisica, quindi, devono necessariamente esservi dei mutamenti sul piano dottrinale, poiché per Bradley la metafisica è non solo possibile, ma anche capace di fornire una conoscenza assoluta, benché parziale e limitata, del reale. Tali mutamenti sono legati soprattutto alla concezione dei principi logici, che nei *Principles* possiedono una validità meramente formale, ma in *Appearance* diventano validi anche della realtà.

2.2.4. IL PRIMO ARGOMENTO DEL REGRESSO

Nei due paragrafi precedenti, per concentrarci sul problema della relazione fra pensiero e realtà nel giudizio e nell'inferenza, abbiamo lasciato in sospeso l'esame della struttura interna dei contenuti ideali del giudizio. Per Bradley il giudizio, al contrario di quanto ritengono alcuni dei maggiori logici suoi contemporanei¹¹⁰⁰, non è la relazione che sussiste fra due (o più) idee, perché la relazione che ha la pretesa di verità è quella fra pensiero e realtà, non quella interna al giudizio stesso (2.2.2). Tuttavia, ciò di per sé non esclude affatto che il contenuto ideale del giudizio, predicato della realtà, possa essere costituito da molteplici contenuti ideali in relazione fra loro. In effetti, Bradley, almeno inizialmente, non fornisce alcun argomento a sostegno della propria tesi sulla struttura interna del contenuto ideale:

It is not true that every judgment has two ideas. We may say on the contrary that all have but one. We take an ideal content, a complex totality of qualities and relations, and we then introduce divisions and distinctions, and we call these products separate ideas with relations between them. And this is quite unobjectionable. But what is objectionable, is our then proceeding to deny that the whole before our mind is a single idea; and it involves a serious error in principle. The relations between the ideas are themselves ideal. They are not the psychical relations of mental facts. They do not exist between the symbols, but hold in the symbolized. They are part of the meaning and not of the existence. And the whole in which they subsist is ideal, and so one idea. [...] There is a wolf and a lamb. [...] The wolf eats the lamb. We have a relation here suggested or asserted between wolf and lamb, but that relation is [...] not a *factual* connection between events in my head. What is meant is no psychical conjunction of images. Just as the idea of the wolf is not the whole wolf-image, nor the idea of the lamb the imagined lamb, so the idea of their synthesis is not the relation as it exists in my imagination. [...] To repeat the same thing – the imagery is a sign, and the

¹¹⁰⁰ Cfr. ad es. Mill [1843] I, 21 ss.; Hamilton [1860] I, 225 ss.; Sigwart [1873] I, 27 ss.; Lotze [1874], 57 ss.

meaning is but one part of the whole, which is divorced from the rest and from its existence. In this ideal content there are groups and joinings of qualities and relations, such as answer to nouns and verbs and prepositions. But these various elements, though you are right to distinguish them, have no validity outside the whole content. That is one idea, which contains all ideas which you are led to make in it; for, whatever is fixed by the mind as one, however simple or complex, is but one idea¹¹⁰¹.

La giustificazione qui si fonda sulla distinzione fra l'aspetto esistenziale delle idee, considerate empiristicamente come entità psichiche e individuali, e il loro aspetto contenutistico, universale: poiché le relazioni che contano in logica non sono quelle che sussistono fra le idee psicologiche ma fanno parte del loro contenuto logico, allora tali relazioni, conclude Bradley, sono esse stesse ideali, e quindi possono, anzi devono essere considerate come parte di un unico contenuto ideale, appunto costituito da qualità-in-relazione. Il giudizio, quindi, non è una relazione fra molteplici contenuti ideali, dal momento che tale relazione sarebbe essa stessa ideale e perciò da includere in un unico contenuto complesso, insieme coi suoi termini (= qualità-in-relazione). Tuttavia, Bradley non spiega perché mai l'idealità delle relazioni renda necessaria la loro inclusione in un unico contenuto ideale; egli insomma non spiega perché mai dovremmo escludere la possibilità che il contenuto ideale di un giudizio sia costituito da una relazione *ideale* fra *molteplici* contenuti ideali. Nell'esempio bradleyano, il contenuto ideale del giudizio 'Il lupo divora l'agnello' è *lupo-divorare-agnello*; ma egli non spiega perché mai dovremmo considerare questo contenuto come un'unica totalità ideale – complessa, internamente differenziata – anziché come una somma, essa stessa ideale, fra tre diversi contenuti ideali: *lupo + divorare + agnello*.

Bradley sembra presupporre che il contenuto ideale, selettivamente astratto dal fatto reale mediante la percezione, si offra al pensiero come un unico complesso di qualità-in-relazione. La separazione di tali elementi dall'unità originaria è successiva ed è opera dell'analisi, che per poter operare deve appunto presupporre come già data la totalità da analizzare: «these various elements, though you are right to distinguish them, have no validity outside the whole content». Ma anche se questa teoria dell'astrazione venisse accettata, essa non escluderebbe ancora che il giudizio possa essere una relazione fra diversi contenuti ideali. Infatti, se il risultato dell'astrazione è comunque la separazione (ideale, nel pensiero) di una parte dal tutto, il giudizio potrebbe benissimo configurarsi

¹¹⁰¹ PL I, 11-13.

come la sintesi, la riunificazione delle diverse parti di quel tutto (o perlomeno di alcune di esse). In altre parole, Bradley non spiega perché la sintesi originaria delle qualità-in-relazione, presente nel contenuto ideale prima che questo venga analizzato, debba avere priorità sul momento analitico del pensiero¹¹⁰².

Secondo Allard, nei *Principles* è presente un argomento che Bradley avrebbe potuto usare per supportare la sua tesi dell'unicità del contenuto mentale del giudizio¹¹⁰³. Si tratta di una riformulazione del classico argomento platonico-aristotelico del "terzo uomo" (1.1.2), che qui Bradley impiega per confutare la teoria humiana delle relazioni per come viene esposta e difesa da Huxley contro le accuse di Green. Come sappiamo (1.3.2.2), Green attacca Hume su un punto specifico, cioè sulla mancata riduzione delle relazioni a sensazioni. Il filosofo scozzese si accorge infatti che le relazioni non possono essere derivate dalle impressioni sensoriali, e per questo motivo, piuttosto che considerarle (come Locke e Berkeley) il prodotto di operazioni mentali – il che presuppone l'esistenza di sostanze mentali, che Hume (secondo Green) non è disposto a concedere –, egli le considera delle mere finzioni. Il problema è che, in accordo coi suoi stessi presupposti, ogni idea, comprese le idee di relazione e le idee fittizie, dovrebbe essere riducibile a impressioni sensoriali; la sua spiegazione risulta perciò insufficiente, a beneficio dell'idealità delle relazioni, sostenuta appunto da Green. Nella sua simpatetica monografia su Hume (1879), Huxley cerca di colmare questa lacuna dell'empirismo humiano, argomentando – tenendo presenti le critiche di Green – che anche le idee di relazione, lungi dall'essere mere finzioni, sono riducibili a *feelings*, a sensazioni o impressioni sensoriali¹¹⁰⁴.

Quel che ci interessa per comprendere il contro-argomento di Bradley è che per Huxley le relazioni sono esse stesse sensazioni atomiche, «units of feeling», e ciò comporta l'impossibilità, da parte delle relazioni così concepite, di svolgere la loro funzione, unificando le altre sensazioni:

When we ask "What is the *composition* of Mind", we break up that state, which comes to us as a whole, into units of feeling. But since it is clear that these units by

¹¹⁰² La tesi della priorità della sintesi *data* pensiero sull'analisi (e la sintesi) *prodotta* dal pensiero sta alla base della tesi secondo cui astrarre implica alterare (2.2.3) ed è presente anche in *Appearance* (3.3). Si tratta chiaramente di un residuo empiristico, poiché nell'empirismo di Locke e di Hume il *dato* su cui opera la mente ha una priorità ontologica ed epistemologica sul *prodotto* delle operazioni mentali (1.3.2.2).

¹¹⁰³ Cfr. Allard [2004], 59-66.

¹¹⁰⁴ Cfr. Huxley [1879], 68-73.

themselves are not all the “composition”, we are forced to recognize the existence of relations. But this does not stagger us. We push on with the conceptions we have brought to the work, and which of course can not be false, and we say, Oh yes, we have here some more units, naturally not quite the same as the others, and – *voilà tout*. But when a sceptical reader, whose mind has been warped by a different education, attempts to form an idea of what is meant, he is somewhat at a loss. If units have to exist together, they must stand in relation to one another; and, if these relations are also units, it would seem that the second class must also stand in relation to the first. If *A* and *B* are feelings, and if *C* their relation is another feeling, you must either suppose that component parts can exist without standing in relation with one another, or else that there is a *fresh* relation between *C* and *AB*. Let this be *D*, and once more we are launched on the infinite process of finding a relation between *D* and *C-AB*; and so on for ever. If relations are facts that exist *between* facts, then what comes *between* the relations and the other facts? The real truth is that the units on one side, and on the other side the relation existing between them, are nothing actual. They are fictions of the mind, mere distinctions within a single reality, which a common delusion erroneously takes for independent facts¹¹⁰⁵.

Il senso generale di questo argomento è sufficientemente chiaro¹¹⁰⁶: se la relazione *C* che dovrebbe mettere in relazione i termini *A* e *B* fosse essa stessa un termine, esattamente come *A* e *B*, allora, per poter svolgere la sua funzione connettiva, dovrebbe a sua volta essere messa in relazione coi termini *A* e *B* da una nuova relazione *D*. Ma ciò che vale per *C* vale anche per *D*; si innesca quindi un regresso all’infinito. L’argomento, nel passo citato, viene applicato alla posizione di Huxley, secondo cui ogni stato cognitivo è una relazione fra sensazioni atomiche, e le relazioni stesse sono sensazioni atomiche: se è così, nessuna sensazione potrà mai essere messa in relazione con le altre, e perciò non sarà possibile spiegare l’unità degli stati cognitivi nei termini di una relazione fra sensazioni.

Questo classico argomento si presta ad essere applicato a diversi problemi filosofici, tanto che Bradley lo impiegherà nel capitolo più importante del saggio di metafisica (3.2.3); il merito di Allard consiste nell’aver notato che tale argomento può essere utilizzato anche per difendere la tesi bradleyana dell’unicità del contenuto ideale del giudizio¹¹⁰⁷. L’esito generale dell’argomento per come viene formulato da Bradley, valido in ogni caso particolare, è che qualsiasi unità complessa ovvero unità del molteplice, una volta analizzata nelle sue diverse componenti elementari – le quali, per poter essere analizzate, devono essere astratte dalla totalità di cui fanno parte –, viene con ciò

¹¹⁰⁵ *PL* I, 96.

¹¹⁰⁶ Per una ricostruzione dettagliata dell’argomento, cfr. Allard [2000]; [2004], 59 ss.

¹¹⁰⁷ Cfr. Allard [2004], 65-66.

irrimediabilmente alterata e “mutilata” dall’analisi, quindi distrutta; e qualunque tentativo di ripristinare l’unità sintetica originaria dopo averla analizzata è destinato al fallimento¹¹⁰⁸. Applicato al caso in questione, quello dell’unità del contenuto ideale del giudizio, l’argomento mostra che, se il contenuto ideale di un giudizio fosse una molteplicità di contenuti ideali, astratti da un unico contenuto ideale complesso e che il giudizio, in quanto sintesi di idee, deve appunto riunificare, allora tali contenuti non potrebbero affatto essere riunificati. E questo è un problema, *se* il giudizio viene definito come sintesi di contenuti ideali.

Ecco quindi che, per evitare di incorrere in tale problema, Bradley preferisce considerare il contenuto ideale del giudizio come un *unico* contenuto *complesso*, internamente differenziato, che non necessita di essere unificato poiché di per sé è già un’unità. In questo modo, il giudizio non necessita di essere la sintesi di contenuti ideali, e può perciò essere la sintesi dell’unico contenuto ideale e del fatto, di pensiero e realtà.

2.2.5. FRA HEGEL E LOTZE

Nei paragrafi precedenti abbiamo evidenziato come i vari risultati a cui Bradley perviene nei *Principles* siano decisamente anti-hegeliani, poiché negano su diversi piani discorsivi l’identità di pensiero e realtà che, secondo il filosofo inglese, è il «main principle» della filosofia hegeliana. I *Principles* nella loro interezza possono anzi essere considerati come il tentativo, da parte di Bradley, di elaborare una teoria del pensiero alternativa a quella hegeliana, sulla base della logica e della metafisica di Lotze, che negli anni immediatamente precedenti alla prima edizione dell’opera bradleyana pubblica le prime – e uniche – due parti del *System der Philosophie*.

Abbiamo già rilevato più volte la profonda consonanza fra Bradley e Lotze, ma riteniamo che tale affinità si mostri con la massima chiarezza nelle parole conclusive della prima edizione dei *Principles*, che riprendono quasi alla lettera le riflessioni inedite del 1876 (2.1.2), nelle quali Bradley confessava di non poter credere nell’identità di pensiero e realtà, sebbene gli argomenti razionali andassero nella direzione opposta:

I must venture to doubt [...] whether truth, if that stands for the work of the intellect, is ever precisely identical with fact, or claims in the end to possess such identity. To

¹¹⁰⁸ Cfr. Allard [2004], 64-65.

*the arguments urged by the reason, and which demonstrate that an element which is not intelligible is nothing, I possibly might not find an intelligible reply*¹¹⁰⁹. But I comfort my mind with the thought that if myself, when most truly myself, were pure intelligence, I at least am not likely to survive the discovery, or be myself when I wake from a pleasant delusion. And perhaps it may stand with the philosopher's reason, as it stood with the sculptor who moulded the lion. When in the reason's philosophy the rational appears dominant and sole possessor of the world, we can only wonder what place would be left to it, if the element excluded might break through the charm of the magic circle, and, without growing rational, could find expression. *Such an idea may be senseless, and such a thought may contradict itself, but it serves to give voice to an obstinate instinct*¹¹¹⁰. Unless thought stands for something that falls beyond mere intelligence, if "thinking" is not used with some strange implication that never was part of the meaning of the word, *a lingering scruple still forbids us to believe that reality can ever be purely rational*¹¹¹¹. It may come from a failure in my metaphysics, or from a weakness of the flesh which continues to blind me, but the notion that existence could be the same as understanding strikes as cold and ghost-like as the dreariest materialism. That the glory of this world in the end is appearance leaves the world more glorious, if we feel it is a show of some fuller splendour; but the sensuous curtain is a deception and a cheat, if it hides some colourless movement of atoms, some spectral woof of impalpable abstractions, or unearthly ballet of bloodless categories. *Though dragged to such conclusions, we can not embrace them. Our principles may be true, but they are not reality*¹¹¹². They no more *make* that Whole which commands our devotion, than some shredded dissection of human tatters is that warm and breathing beauty of flesh which our hearts found delightful¹¹¹³.

Non sarebbe azzardato considerare questo passo come il singolo passo più significativo – anche sul piano squisitamente letterario – dell'intera opera di Bradley. Tuttavia, sebbene sia tra i più citati nella letteratura secondaria, raramente viene analizzato come merita¹¹¹⁴. Innanzitutto, bisogna notare che il filosofo inglese vi esprime tutto il proprio "tormento speculativo", se così si può chiamare – un tormento che peraltro è la cifra dell'originalità del suo pensiero. Bradley ammette che la *ragione filosofica*, seguita fino in fondo, lo condurrebbe ad abbracciare la posizione hegeliana, poiché parlare di una realtà impensabile, che non possa cioè essere, in linea di principio, identica al pensiero, sarebbe una contraddizione riflessiva (2.1.2). Ma la *credenza istintiva* nell'irriducibilità del reale a

¹¹⁰⁹ Corsivo aggiunto.

¹¹¹⁰ Corsivo aggiunto.

¹¹¹¹ Corsivo aggiunto.

¹¹¹² Corsivo aggiunto.

¹¹¹³ *PL II*, 590-591.

¹¹¹⁴ Solitamente, gli studiosi si concentrano sul brano «the notion that existence could be the same as understanding ... unearthly ballet of bloodless categories», che però, per quanto ci riguarda, è il meno interessante, sebbene si tratti senza dubbio di quello più immaginifico e quindi memorabile, tanto da venir lodato da T. S. Eliot ([1927], 409-410).

una “trama spettrale di astrazioni impalpabili”, a un “balletto ultraterreno di categorie esangui”, ossia a un sistema di idee (= *Begriffe*), come nella Logica hegeliana, è per Bradley più forte della persuasione razionale, proprio perché “dà voce a un istinto cocciuto”. Ciò che riteniamo essere vero sul piano logico, e di cui siamo razionalmente convinti, può non corrispondere al reale, e può non convincerci su un piano più istintivo. Un’inferenza, d’altronde, può essere logicamente valida e quindi vera, anche se non può avere alcun corrispettivo nella realtà (2.2.2); e lo stesso, sostiene qui Bradley, vale anche per i principi logici dai quali dipende la validità delle inferenze: essi “possono essere veri, ma non sono reali”.

Commentando queste parole in quella che può essere considerata «the longest review ever written»¹¹¹⁵, uno degli idealisti britannici più simpatetici con Hegel, Bernard Bosanquet, non può fare a meno di notare che Bradley «has true and just sympathy for the claims of feeling as contrasted with intellect [...], and therefore cherishes a deep discontent with any effort to resolve reality into an intellectual movement»¹¹¹⁶. Bosanquet osserva giustamente che tale “simpatia” avvicina Bradley a quei filosofi tedeschi, come Lotze e Sigwart, le cui dottrine, in Germania, hanno rappresentato una reazione all’idealismo, soprattutto hegeliano¹¹¹⁷. Le ultime parole della prima edizione dei *Principles*, in effetti, sono alquanto simili alle ultime parole della *Logik* maggiore di Lotze¹¹¹⁸; tuttavia, in entrambi i casi, gli autori non solo alludono all’idealismo hegeliano, ma quasi riscattano il suo valore imperituro, dopo averlo duramente criticato:

¹¹¹⁵ Manser [1983], 198.

¹¹¹⁶ Bosanquet [1885], 18.

¹¹¹⁷ Cfr. Bosanquet [1885], V-VII; Manser [1983], 198-199.

¹¹¹⁸ Cfr. Lotze [1874], § 365, 608/1151: «Un tale sviluppo sintetico e necessario di verità altrettanto sintetiche da un principio supremo è stato forse il compito della dialettica platonica, sebbene ancora indeterminato nell’idea; lo si può ritenere a ragione il fine verso cui era diretto il rinnovamento hegeliano di questo antico sforzo. Da questi tentativi, verso i quali la Germania era un tempo appassionata, la nostra epoca è passata con molta sobrietà all’ordine del giorno, a quell’inesauribile indagine empirica la cui incompletezza ha paralizzato il volo audace dell’idealismo hegeliano. Né era questo l’unico difetto di quell’idealismo: senza dubbio era anche in errore nel considerare come perfetto o perfettibile ciò che può essere solo l’ultima meta di una conoscenza che si approssima alla completezza. Eppure in considerazione dell’idolatria universale dell’esperienza che predomina oggi – che è tanto più a buon mercato e sicura quanto meno è offerta a che *non* ne concepisce l’importanza e indispensabilità – chiuderà perlomeno confessando di ritenere proprio quella forma spesso oltraggiata dell’intuizione speculativa come il supremo e nient’affatto irraggiungibile traguardo della scienza, e con la speranza che, con più moderazione e riservatezza, ma con uguale entusiasmo, la filosofia tedesca risorgerà sempre, nel tentativo non solo di *calcolare* bensì di *comprendere* il corso del mondo».

But be this as it may, one result is most certain. If these pages have not erred from beginning to end, there is at least one thing which we are safe in rejecting. No cheap and easy Monism can stand before an enquiry into logic. The parallel series of sense and of thought, phenomena presented by simple observation and reasoning that retraces the chain of presentations, may both be banished to the region of illusions. *If the string of appearances could possibly appear, if conceivably their sequence could be given as fact, yet assuredly logic could never reproduce them, or supply us with a truthful counterpart and copy. The desire to comprehend our Universe as the double outgrowth and revelation of a single principle, depends on a genuine impulse of philosophy.* It will hardly be fulfilled without patience and criticism, and never if we start with a blind acquiescence in the coarsest prejudices of popular thought¹¹¹⁹.

Bradley, come Lotze, mantiene infine l'ideale hegeliano della comprensione sistematica della realtà da parte della filosofia, malgrado abbia appena finito di accertare che fra pensiero e realtà non possa sussistere nessuna "facile" identità. Dopotutto, ogni giudizio è strutturalmente condizionato da – e quindi *connesso* con – tutti gli altri (2.2.2, 2.2.3), e ciò richiama il sistema completo di tutti i giudizi come ideale della verità continuamente ricercata dal pensiero. «This idea of system is the goal of our thoughts, and to sight of this perfection we have been conducted»¹¹²⁰; nondimeno, essa rimane appunto un ideale, a causa dei naturali difetti dei processi di analisi e sintesi: l'analisi altera il *datum* reale astraendone una pluralità di contenuti ideali, e la sintesi, che dovrebbe ricondurre a unità tale pluralità, è incapace di farlo (2.2.3, 2.2.4)¹¹²¹.

Nel secondo volume dei *Principles*, Bradley dedica alcune pagine a una reinterpretazione della dialettica hegeliana che lui stesso riconosce come una "eresia": la dialettica, infatti, non è più il movimento immanente al concetto, oggettivo e necessario, ma diventa un processo soggettivo, ossia l'estensione ideale del dato reale mediante un'azione della *mente* sul dato stesso¹¹²². Al di là di ciò, che ha poca rilevanza per il nostro discorso, è evidente che nell'ottica di Bradley la dialettica hegeliana fallisca perché la sintesi che pretende di realizzare è irrealizzabile per il pensiero. Sul fatto che la sintesi sia il presupposto di ogni analisi, e che la dialettica intenda appunto esplicitare una sintesi implicita, Hegel sarebbe d'accordo con Bradley; la differenza fra le loro rispettive posizioni, piuttosto, risiede nel fatto che per il filosofo inglese la sintesi presupposta non ha

¹¹¹⁹ PL II, 591 (corsivo aggiunto).

¹¹²⁰ PL II, 487. Cfr. anche *ivi*, 489-491.

¹¹²¹ Cfr. PL II, 487-489.

¹¹²² Cfr. PL II, 408-411, da confrontare con l'interpretazione critica della dialettica hegeliana in Lotze [1874], §§ 191 ss., 243 ss./519 ss.). Cfr. anche Sacchi [1984], 33-36; Cardani [2012], 17-18.

la stessa natura della sintesi raggiunta nel pensiero, nel giudizio: quella è reale, *data*, e questa è ideale, *costruita* (2.2.4). In Hegel, dato e costruzione sono momenti unilaterali e astratti, quindi entrambi *ideali*, del medesimo processo *reale* che li costituisce come tali: il presupposto è al tempo stesso risultato, e viceversa (1.2.1.2). In Bradley, invece, permane un dualismo, uno scarto fra la sintesi del molteplice che si offre al pensiero e la sintesi che nel pensiero risulta dall'analisi. Di tale scarto era a conoscenza lo stesso Hegel: si tratta della discrepanza fra il contenuto di una proposizione e la sua forma espressiva, che può tradursi nella differenza fra la ragione assoluta, interna allo svolgersi reale, e l'intelletto astratto, che gli rimane esterno (1.2.1.3). L'obiezione bradleyana alla dialettica è allora un'obiezione di principio: non basta *dire* la sintesi, ma bisogna anche esibirla, *mostrarla*; ma per poterla mostrare, all'essere umano non è concesso altro se non dirla, e nell'esser detta la sintesi diventa esteriore e astratta – viene introdotta nell'ambito del *Verstand*, che per Bradley, al contrario di quanto ritiene Hegel, non è conservabile-e-superabile in una *Vernunft* assoluta.

Il panlogismo hegeliano è quindi, per Bradley, una soluzione troppo “a buon mercato” (*cheap*) che evita accuratamente di fare i conti con la credenza istintiva, ma non per questo meno affidabile, nell'irriducibilità del reale a sistema di idee, e soprattutto con la costitutiva finitezza del pensiero. Tuttavia, il fallimento di Hegel – afferma Bradley ripetendo l'ammonimento di Lotze – non deve indurre ad abbandonare l'ideale sistematico (in logica) e monistico (in metafisica), che anzi rimane l'ideale di ogni filosofia “genuina”; l'indagine svolta nei *Principles*, col suo esito palesemente scettico¹¹²³, deve dunque essere interpretata come un'indagine preliminare e quindi funzionale alla costruzione di una metafisica, possibilmente monistica. È ciò che Bradley porterà a termine dieci anni dopo, in *Appearance*: una teoria monistica della realtà che però, proprio sulla base della teoria del pensiero difesa nei *Principles* (con qualche modifica), rigetta l'identità hegeliana di pensiero e realtà, senza per questo abbandonare la pretesa di poter conoscere la *natura generale* della realtà.

Non è allora un caso che la metafisica bradleyana, nonostante l'iniziale opposizione alla filosofia hegeliana, si fondi interamente su una teoria della contraddizione che, pur non essendo la stessa di Hegel, ne conserva il tratto più peculiare, e cioè che la contraddizione

¹¹²³ Cfr. Manser [1983], 184: «The conclusion is sceptical, and seems to cast doubt on all that has gone before, to destroy the claims of logic to give any insight into the ultimate nature of reality as well as to cast doubt on the very possibility of inference».

non è mai segno del *falso* e, quindi, di ciò che *non esiste*, bensì dell'*incompletezza* e, dunque, di ciò che esiste *come parte di un tutto* (3.3.2).

3. LA STRUTTURA DI *APPEARANCE AND REALITY* (1893, 1897²)

In questo capitolo ricostruiremo la struttura argomentativa del saggio di metafisica, mostrandone il nesso con gli scritti teoretici degli anni '70 (2.1) e con i *Principles of Logic* (2.2), nonché con le fonti (1). Nel suo capolavoro, Bradley difende tre tesi sulla natura generale della realtà, a ciascuna delle quali dedicheremo un paragrafo (§§ 3.2, 3.3, 3.4). Nel § 3.1 analizzeremo in via preliminare la sua concezione della metafisica e i metodi coi quali Bradley giustifica le sue tesi; nel § 3.5, infine, affronteremo il problema meta-filosofico della consistenza della metafisica bradleyana, del quale il filosofo inglese si dimostra ben consapevole, ancor prima che venisse accusato di sostenere una posizione autocontraddittoria.

3.1. METAFISICA E METODO

Dopo aver pubblicato i *Principles*, Bradley si dedica all'approfondimento di alcune tematiche psicologiche ed etiche emerse nelle opere precedenti, come testimoniano i numerosi articoli pubblicati su vari *journals* a partire dal 1883 e poi riuniti nella raccolta postuma dei *Collected Essays* (1935). Negli stessi anni, Bradley riprende anche le riflessioni strettamente metafisiche da dove le aveva lasciate, cioè dal manoscritto *On Knowledge* del 1877 o 1878 (2.1.3), elaborandone i risultati alla luce della teoria del pensiero esposta nei *Principles*. La stesura di *Appearance*, come ci informa l'autore stesso, viene iniziata nell'autunno del 1887: in un anno Bradley scrive i due quinti dell'opera, ma per completarla avrà bisogno di altri tre anni¹¹²⁴.

Confrontando l'attività di scrittura con quella di lettura nel decennio 1883-1893, si nota che Bradley, sebbene sia impegnato nella stesura del suo *opus magnum* di metafisica, legge¹¹²⁵ soprattutto opere di psicologia, soprattutto di autori contemporanei di lingua tedesca, fra i quali vanno menzionati almeno Drobisch, Höffding, Lipps, Stumpf e Wundt, ma anche di autori di lingua inglese come Bain, James, James Mill, Stout e Ward. Spicca quindi l'assenza di uno studio sistematico delle questioni teoretiche di metafisica ed epistemologia: ciò sembra testimoniare il fatto che le vedute metafisiche fondamentali di

¹¹²⁴ *AR*, VII.

¹¹²⁵ Cfr. *CW* II, 576-581.

Bradley si fossero già formate prima dei *Principles*, come testimonia il manoscritto *On Knowledge*, e che egli non abbia sentito l'esigenza di approfondire ulteriormente lo studio delle sue fonti, che pertanto rimangono quelle degli anni '70: Hegel, Herbart, Lotze, Green. Bisogna comunque evidenziare, a tal proposito, la lettura costante di molte opere lotziane fra il 1883 e il 1886¹¹²⁶, a cui si aggiungono le *Lectures* di Hamilton¹¹²⁷, alcune opere logico-epistemologiche di Bosanquet¹¹²⁸ e un'opera metafisica di Gustav Teichmüller, che potrebbe aver suggerito a Bradley il titolo del suo saggio di metafisica e poco altro, vista la notevole differenza tra le rispettive posizioni filosofiche¹¹²⁹.

Nella prefazione ad *Appearance*, Bradley afferma che «[m]etaphysics is the finding of bad reasons for what we believe upon instinct; but to find these reasons is no less an instinct»¹¹³⁰. La metafisica, quindi, deriva da credenze istintive, ma è epistemicamente diversa da queste perché il suo fine è quello di giustificarle razionalmente, di “trovare ragioni” (λόγον διδόναι, direbbe Platone). Ciò che distingue l'indagine metafisica dagli altri tipi di indagine filosofica e scientifica, inoltre, è non solo l'oggetto, che nel caso della metafisica non è una determinata regione del reale ma la realtà «as a whole»¹¹³¹, ma anche il metodo. Le indagini perseguite dalle discipline scientifiche e filosofiche particolari assumono, come già insegnava Aristotele, i propri “principi”, cioè i propri presupposti, senza metterli in discussione; lo stesso ha fatto Bradley nei *Principles*, assumendo la concezione (secondo lui) più comune della realtà e della verità, per trarne le opportune conseguenze. Ma nell'indagine metafisica non ci si può più permettere di assumere alcunché senza al contempo chiedersi se tali assunzioni siano fondate, poiché la metafisica, come insegnava ancora una volta lo Stagirita, è anche lo studio di questi presupposti, che Bradley chiama, aristotelicamente, «first principles»¹¹³².

¹¹²⁶ Lotze [1841], [1852], [1864], [1879], [1881], [1882a], [1882b], [1883].

¹¹²⁷ Hamilton [1859], [1860].

¹¹²⁸ Bosanquet [1885], [1888].

¹¹²⁹ Teichmüller [1882]. In quest'opera, che ha influenzato Nietzsche riguardo al suo *Perspektivismus* (cfr. Nohl [1913]), l'autore – storico della filosofia antica e amico intimo di Lotze (cfr. Woodward [2015], 381) – difende un'ontologia spiritualistica e pluralistica debitrice di Leibniz, Herbart e Lotze, enfatizzando il carattere “personalistico” dell'essere reale e approdando a una sorta di idealismo soggettivo che a Bradley sarà sembrato analogo a quello di Berkeley e di Green. Spaventa [1882] dedicò un breve ma interessante saggio all'esame di un'obiezione di Teichmüller alla dialettica hegeliana, contenuta in quest'opera.

¹¹³⁰ *AR*, x.

¹¹³¹ *AR*, 1.

¹¹³² *AR*, 1, *passim*. Cfr. Basile [2014], 189.

La metafisica, intesa classicamente, come fa Bradley¹¹³³, è quindi un'indagine della realtà, un sapere (ἐπιστήμη) che, in quanto tale, ha una pretesa di verità, poiché pretende di conoscere la vera natura del reale, «to know reality as against mere appearance»¹¹³⁴. Ovviamente, lo scettico *à la* Hume e l'agnostico *à la* Hamilton potrebbero subito opporsi a siffatte pretese, ritenendole eccessive per un intelletto finito come quello umano: il massimo che possiamo conoscere, secondo questi filosofi, è proprio la «mere appearance», il fenomeno, ciò che si manifesta alle nostre limitate facoltà cognitive; di conseguenza, la pretesa di conoscere il tutto, e di conoscerlo nella sua essenza, non può che dimostrarsi infondata. Prima di intraprendere la sua indagine metafisica, Bradley deve quindi difendere in via preliminare le pretese epistemiche della metafisica contro i suoi detrattori scettico-agnostici. Tale difesa, anche in questo caso, è classica, nella misura in cui impiega argomenti riflessivi platonico-aristotelici (1.1.4), successivamente ripresi anche da Hegel (1.2.1):

The man who is ready to prove that metaphysical knowledge is wholly impossible [...] must be referred for conviction to the body of this treatise. And he can hardly refuse to go there, since he himself has, perhaps unknowingly, entered the arena. He is a brother metaphysician with a rival theory of first principles. And this is so plain that I must excuse myself from dwelling on the point. To say the reality is such that our knowledge cannot reach it, is a claim to know reality; to urge that our knowledge is of a kind which must fail to transcend appearance, itself implies that transcendence. For, if we had no idea of a beyond, we should assuredly not know how to talk about failure or success. And the test, by which we distinguish them, must obviously be some acquaintance with the nature of the goal. Nay, the would-be sceptic, who presses on us the contradictions of our thoughts, himself asserts dogmatically. For these contradictions might be ultimate and absolute truth, if the nature of the reality were not known to be otherwise¹¹³⁵.

Se Bradley si scusa col lettore per essersi dilungato su un punto “così evidente”, è proprio perché gli argomenti che propone sono del tutto classici. In primo luogo, viene ripreso il celebre argomento riflessivo attribuito ad Aristotele, che lo avrebbe esposto nel *Protreptico*, e che sarebbe poi stato ripreso da Cicerone in un altro testo andato perduto, il dialogo *Hortensius*: è impossibile dimostrare che non si può – o non si dovrebbe – filosofare, poiché dimostrarlo sarebbe ancora filosofare. Analogamente, è impossibile dimostrare che

¹¹³³ Sulla concezione bradleyana della metafisica, cfr. il dibattito fra McHenry ([1996], [1998]) e Hutto [1998]. Cfr. anche Mander [1994], 20-27; Ilodigwe [2005], 15-20.

¹¹³⁴ AR, 1.

¹¹³⁵ AR, 1-2.

la metafisica «is wholly impossible», poiché dimostrarlo sarebbe ancora fare metafisica. In secondo luogo, estendendo questo primo argomento, Bradley afferma che chi sostiene che la metafisica è impossibile lo fa sulla base di una tesi metafisica “rivale”, la quale, pur essendo fondata su “principi primi” diversi da quelli assunti da chi al contrario sostiene che la metafisica è possibile, è pur sempre una tesi metafisica; anche il negatore della metafisica è perciò un “fratello metafisico”. In terzo luogo, l’argomento viene ulteriormente esteso alla tesi sulla quale, per Bradley, si fonda la negazione della possibilità della metafisica, cioè che «the reality is such that our knowledge cannot reach it». Si tratta evidentemente della tesi kantiana secondo cui non è possibile conoscere la realtà in sé ma soltanto il suo fenomeno, alla quale Bradley oppone il tipico argomento hegeliano (1.2.1.1) secondo cui affermare che la realtà in sé è inconoscibile presuppone appunto che la si conosca come inconoscibile, poiché per poter porre un limite alla conoscenza bisogna già aver trasceso tale limite.

Tuttavia, questi argomenti non conducono Bradley ad abbracciare l’idealismo hegeliano: egli rimane infatti lo stesso filosofo che nei *Principles* – e ancor prima nei manoscritti degli anni ’70 – aveva criticato Hegel per aver ritenuto il pensiero identico alla realtà, condividendo piuttosto la posizione di Lotze, secondo cui la realtà è “più ricca” del pensiero ed è impossibile da “ricostruire” nel pensiero. Bradley si trova così a dover conciliare queste due posizioni: quella hegeliana, secondo cui è possibile conoscere *oggettivamente* la realtà in sé, e quella lotziana (ma in ultima analisi kantiana), secondo cui la conoscenza della realtà è sempre *sogettiva* e limitata, mai davvero oggettiva, assoluta. La soluzione di Bradley compare già nelle pagine introduttive di *Appearance*, sebbene venga propriamente guadagnata solo nei primi capitoli del libro II:

I do not suppose [...] that satisfactory knowledge is possible. How much we can ascertain about reality will be discussed in this book; but I may say at once that I expect a very partial satisfaction. I am so bold as to believe that we have a knowledge of the Absolute, certain and real, though I am sure that our comprehension is miserably incomplete¹¹³⁶.

Bradley non potrebbe essere più chiaro su quelle che sono le sue personali convinzioni filosofiche: egli si considera infatti “tanto audace da credere che *noi possediamo una conoscenza certa e reale dell’assoluto*”, ma è altrettanto “sicuro che la nostra

¹¹³⁶ AR, 3.

comprensione è miseramente *incompleta*". La conciliazione fra Hegel e Lotze, se così si può dire, viene quindi realizzata all'insegna della nozione di 'incompletezza': che la metafisica possa conoscere verità oggettive sulla realtà non implica di per sé che possa conoscerle *tutte*, e l'impossibilità di conoscerle tutte non implica di per sé che le poche verità che si possono conoscere non siano *oggettive*, universali e necessarie.

La posizione di Bradley, così formulata, costituisce perciò una sorta di sintesi dialettica delle rispettive posizioni dei suoi due grandi riferimenti filosofici, Hegel e Lotze, poiché di entrambi egli supera i difetti conservandone i pregi. Il merito principale della filosofia hegeliana, per Bradley, come risulta già dal manoscritto sulla *relativity of knowledge* (2.1.1), è la confutazione di tutte le posizioni soggettivistiche, scettiche e relativistiche mediante argomenti riflessivi capaci di dimostrare razionalmente la necessità di ritenere che sia possibile conoscere verità oggettive sulla realtà. Il difetto di questa posizione, di contro, è che da tale necessità viene derivata una altrettanto necessaria identità di pensiero e realtà, giudicata da Bradley, sulla scorta del kantismo *sui generis* di filosofi come Herbart e Lotze, Hamilton e Green, alquanto eccessiva, poiché assorbe nel pensiero gli altri aspetti essenziali dell'esistenza umana, come il *feeling* e la *volition*, nei quali viene al contrario sperimentata la resistenza della realtà al pensiero, la loro non identità (2.1.2). Il merito principale delle filosofie derivate da Kant è, agli occhi di Bradley, quello di limitare con criterio le pretese conoscitive del pensiero umano, salvandolo al contempo dal totale scetticismo e relativismo mediante un'indagine "critica" sulla sua validità, opportunamente ristretta alla logica formale e al mondo fenomenico. Il loro difetto risiede invece nell'impostazione dualistica, potenzialmente distruttiva per le pretese di validità del sapere metafisico (classicamente concepito), della quale questi filosofi non sarebbero in ultima analisi in grado di liberarsi, e che Bradley stesso ha adottato in prima persona, con risultati (volutamente) aporetici, nei *Principles* (2.2)¹¹³⁷.

Il compito che Bradley si propone di portare a termine nel saggio di metafisica, mediando tutte queste diverse istanze teoretiche e storico-filosofiche¹¹³⁸, è evidentemente assai delicato, poiché si tratta di trovare un difficile equilibrio, come del resto aveva già cercato di fare l'"eclettico" Lotze (1.2.3.4)¹¹³⁹. Non c'è allora da sorprendersi se la

¹¹³⁷ Cfr. Segerstedt [1934], 11 ss.

¹¹³⁸ Cfr. Mander [1994], 2 ss.

¹¹³⁹ Sul rapporto Bradley-Lotze a partire da *Appearance*, cfr. il giudizio di Edward Caird, contenuto in una lettera a Henry Jones, riportata in Jones – Muirhead [1921], 191: «Bradley is like him with more of the dualistic».

metafisica di Bradley sia stata letta e giudicata in maniera così eterogenea nell'arco dell'ultimo secolo, a seconda delle preferenze filosofiche dei singoli interpreti. Ma al di là delle preferenze personali e delle precomprensioni ermeneutiche, di cui dopotutto è impossibile liberarsi, ad aver influito negativamente sulla ricezione della metafisica bradleyana è stata soprattutto la mancata esplorazione delle sue fonti e della sua genesi. Per troppo tempo, e in parte ancora oggi, si è parlato di Bradley come di un “neohegeliano” o comunque di un “idealista”, anche se, da quanto abbiamo mostrato fin qui, dovrebbe essere ormai chiaro che siamo di fronte a un filosofo originale, spinto dalla sola forza degli argomenti¹¹⁴⁰ e programmaticamente irriducibile a questa o quella corrente di pensiero – consapevole del fatto che gli errori, in filosofia, sono causati dall'*unilateralità* della visione dei problemi e delle relative soluzioni. Ad ogni modo, nella presente ricerca non è possibile esaminare sistematicamente le varie interpretazioni della metafisica bradleyana, poiché queste, nella quasi totalità dei casi, si fondano appunto su una comprensione troppo unilaterale della sua genesi storico-filosofica e della sua struttura argomentativa.

Nel nostro esame della metafisica di Bradley è però possibile, anzi financo auspicabile, partire da una questione che ha diviso gli interpreti come poche altre: la questione del metodo impiegato dal filosofo inglese in metafisica. Tale questione riguarda sia (i) la natura di questo metodo, sia (ii) la sua affidabilità; nei §§ 3.2 e 3.3 ci occuperemo della prima questione, nel § 3.5 affronteremo l'altra. La questione metodologica è cruciale per ragioni sia teoretiche sia storico-filosofiche. Sotto il profilo teoretico, dall'affidabilità del metodo dipende la fondatezza delle tesi sostenute, così che, per valutare la consistenza della metafisica bradleyana è necessario anche valutare la tenuta del suo metodo, la cui natura dovrà pertanto essere indagata e compresa. Sotto il profilo storico-filosofico, dalla natura del metodo dipende la risposta a una delle domande che più hanno assillato gli studiosi di Bradley fin dalla pubblicazione di *Appearance*, e cioè se la sua metafisica fosse “razionalistica” o “empiristica”, “a priori” o “a posteriori”. L'esegesi più comune, risalente alle prime recensioni critiche, ritiene Bradley un razionalista (per quanto tendente a un moderato scetticismo), appartenente a una tradizione filosofica che include Spinoza e Leibniz, Kant e Hegel¹¹⁴¹; la sua metafisica sarebbe quindi deduttiva, a priori,

¹¹⁴⁰ Cfr. Swabey [1927], 226: «A great source of Bradley's power consisted, presumably, in the fact that he made no appeal to authority [...]. He relied exclusively on the power of argument and freed himself from all dependence of others, even on Plato and Hegel».

¹¹⁴¹ Cfr. ad es. Carr [1894], *passim*; Mackenzie [1894], 247-248; McTaggart [1894], 107; Royce [1894], 217; Seth [1894], 135 ss.; Swabey [1919], 404; Campbell [1931], 5 ss. Fra le interpretazioni più recenti, cfr.

“intellettualistica”¹¹⁴². Ma più recentemente, sulla spinta di una riscoperta della teoresi bradleyana da parte della filosofia analitica, alcuni studiosi si sono opposti a questa interpretazione tradizionale, vedendo piuttosto in Bradley un empirista (seppur eretico) nel metodo e nell’assunzione che lo guida¹¹⁴³.

In base a quanto abbiamo mostrato fin qui, è evidente che la metafisica bradleyana, sotto il profilo metodologico, possieda sia un’ambizione razionalistica, nella pretesa di poter conoscere a priori verità assolute sulla realtà, sia un’inclinazione empiristica, nella convinzione che il pensiero e la conoscenza razionale non possano esaurire la realtà che si incontra primariamente nell’esperienza immediata, nel *feeling*¹¹⁴⁴. Il passaggio dai *Principles* ad *Appearance*, nello sviluppo della riflessione bradleyana, costituisce proprio il superamento dell’iniziale sfiducia nei confronti della “validità reale” del pensiero (comunque mediata, nei *Principles*, dalla volontà di preservarne una validità almeno “formale”); ma tale superamento non comporta un’abiura dalle teorie *commonsensical* e dall’esito scettico dei *Principles*, bensì una loro – quantomai problematica – integrazione in un orizzonte più complesso, segnato da esigenze razionalistiche e speculative. Se è così, interpretare il metodo metafisico di Bradley in maniera unilaterale, come o razionalistico o empiristico, rappresenta non solo un tradimento degli stessi insegnamenti bradleyani, ma anche – e soprattutto – un errore di lettura, dovuto a una mancata comprensione della genesi e degli sviluppi della sua metafisica.

Se il metodo esibito in *Appearance* è sia razionalistico sia empiristico, è così anche perché le tesi fondamentali che Bradley intende dimostrare riguardano due aspetti diversi, ma complementari, della natura generale della realtà: (i) la sua struttura formale e (ii) il suo contenuto concreto. Questi due aspetti vengono chiaramente distinti da Bradley nei due capitoli centrali (XIII e XIV) del saggio di metafisica, entrambi intitolati, non a caso, *The General Nature of Reality*, che fanno da cerniera fra i due libri nei quali il saggio si

Saxena [1967], 190 ss.; Vander Veer [1970], 123 ss.; Candlish [1981], [1982], *passim*; Blanshard [1984], 214; Ferreira [1999], 12.

¹¹⁴² Quella di intellettualismo è l’accusa che James [1910] e Dewey [1907] rivolgono a Bradley. Sull’intellettualismo e i suoi problemi, anche rispetto a Bradley, cfr. James [1909], 41 ss., 223 ss.; [1911], 75 ss.; Sprigge [1993], 181 ss.

¹¹⁴³ Cfr. ad es. Cresswell [1977], [1979]; Bradley [1984], [1992], [1996a], [2001].

¹¹⁴⁴ Cfr. Cimmino [2009], 129: «Capace ostinatamente di battere lo stesso chiodo su quelle che pensa siano le conseguenze della sua posizione di partenza, per quanto assurde o improbabili possano sembrare, Bradley è allo stesso tempo capace di compiere mosse scettiche altrettanto radicali che ricordano il fastidio per le astrazioni di Hume».

suddivide. Nel primo di questi due capitoli, infatti, Bradley dimostra quale sia la struttura formale della realtà, per poi passare, nel secondo, a determinarne il contenuto concreto:

Our result so far is this. [...] the Absolute is not many; there are no independent reals. The universe is one in this sense that its differences exist harmoniously within one whole, beyond which there is nothing. Hence *the Absolute is, so far, an individual and a system, but, if we stop here, it remains but formal and abstract*. Can we then, the question is, say anything about the concrete nature of the system? Certainly, I think, this is possible. *When we ask as to the matter which fills up the empty outline, we can reply in one word, that this matter is experience*. And experience means something much the same as given and present fact. We perceive, on reflection, that to be real, or even barely to exist, must be to fall within sentience. Sentient experience, in short, is reality, and what is not this is not real¹¹⁴⁵.

Tre sono quindi le tesi metafisiche che Bradley intende provare:

T1. La realtà è (formalmente) un singolo individuo, cioè una “sostanza individuale”.

T2. La realtà è (formalmente) un “sistema”, cioè l’unità di molteplici elementi.

T3. La realtà è (contenutisticamente) “esperienza senziente”.

E i metodi con cui il filosofo inglese giunge a queste tre conclusioni sono appunto diversi, vista la diversa natura delle conclusioni. Alla T1 e alla T2 egli perviene attraverso *argomenti deduttivi*, ovviamente fondati su determinate premesse, alcune delle quali vengono ulteriormente giustificate mediante altri argomenti; alla T3 egli perviene invece mediante un’*estensione analogica* all’intera realtà dell’esperienza soggettiva¹¹⁴⁶.

Nei paragrafi successivi giustificheremo questa nostra interpretazione, mostrandone non solo la fondatezza testuale, ma anche quella storico-filosofica, facendo finalmente emergere, caso per caso, i debiti che le tesi, gli argomenti a loro sostegno e i metodi di Bradley hanno maturato verso la costellazione filosofica articolata nel primo capitolo della presente ricerca, nonché le loro connessioni coi *Principles* e coi manoscritti degli anni ’70, studiati nel secondo capitolo.

¹¹⁴⁵ AR, 127 (corsivo aggiunto).

¹¹⁴⁶ Cfr. Banfi [1947], 22-23, 27: «È questo il momento idealistico del pensiero bradleyano che è introdotto più che per via di dimostrazione, per via di intuizione analogica. [...] [Bradley] trae dalle facoltà psicologiche l’analogia per definire la costituzione dell’assoluto». Cfr. anche Seth [1894], 117-118, 145-147; Copleston [1967], 207 ss.

L'argomentazione del saggio di metafisica non possiede una struttura sufficientemente chiara, e ciò rende inevitabile una sua ricostruzione¹¹⁴⁷. Il suo andamento non è sistematico ma, appunto, "saggistico", com'è proprio dello stile di Bradley, mancante della necessaria sistematicità richiesta nella filosofia teoretica¹¹⁴⁸ – come emerge già dalla peculiare configurazione testuale degli *Ethical Studies* e dei *Principles* – ma al tempo stesso dotato di notevole efficacia letteraria¹¹⁴⁹. Ripercorrere integralmente il testo, in tutta la sua problematicità (a vari livelli), ci sembra inutile. Lo scopo della nostra ricerca, infatti, non è di correggere la letteratura secondaria (se non incidentalmente), ma di ricostruire la genesi della metafisica bradleyana in rapporto alle sue fonti, implicite ed esplicite. E per fare ciò non è necessario entrare in discussioni che ci condurrebbero troppo lontano dai nostri fini. Quello che ci preme mostrare, piuttosto, è che la nostra ricostruzione degli argomenti sia fondata sui testi di Bradley e sulle loro fonti¹¹⁵⁰.

¹¹⁴⁷ Secondo Muirhead ([1931], 260), il saggio di metafisica ha una struttura «puzzling and in the end misleading». Cfr. anche Airaksinen [1975], 13-14; Bradley [1992], 538; Ilodigwe [2005], 55-57.

¹¹⁴⁸ Cfr. AR, VII: «I have described the following work as an essay in metaphysics. Neither in form nor extent does it carry out the idea of a system». Queste e altre affermazioni simili, comunque, non devono essere fraintese: il saggio di metafisica è indubbiamente *sistematico*, poiché presenta *argomenti* al fine di *provare* determinate tesi; ma non è un *sistema*, poiché non possiede la *completezza* che un sistema in quanto tale *pretende* di avere. Cfr. AR, 491: «It was not in my power to write a *systematic treatise*, and, that being so, I thought the way I took was as good as any other. The order of the book seemed to myself a matter of no great importance. [...] The *want of system* in my book is however another matter, and this I admit and regret» (corsivo aggiunto).

¹¹⁴⁹ Cfr. Bertolotti [1995a], 3. Le capacità letterarie di Bradley hanno affascinato un lettore ed estimatore del calibro di T. S. Eliot, che alla sua filosofia teoretica ha consacrato la propria tesi di dottorato in filosofia, mai discussa a causa dello scoppio della Prima Guerra Mondiale ma pubblicata postuma nel 1964. In una recensione alla seconda edizione degli *Ethical Studies* (1927), uscita sul *Times Literary Supplement* del 29/12/1927, Eliot ([1927], 407-408, 415-416) così si esprime sullo stile di Bradley: «Certainly one of the reasons for the power he still exerts, as well as an indubitable claim to permanence, is his great gift of style. It is for his purposes – and his purposes are more varied than is usually supposed – a perfect style. Its perfection has prevented it from cutting any great figure in prose anthologies and literature manuals, for it is perfectly welded with the matter. [...] the secret of Bradley's style [...] is the intense addiction to an intellectual passion. [...] If all of Bradley's writings are in some sense merely 'essays', that is not solely a matter of modesty, or caution, and certainly not of indifference, or even of ill health. It is that he perceived the contiguity and continuity of the various provinces of thought». Sull'interpretazione eliottiana della filosofia di Bradley, cfr. Rametta [2006], 299-331.

¹¹⁵⁰ Per una ricostruzione simile alla nostra, cfr. Segerstedt [1934], 74-77.

3.2. MONISMO

In questo paragrafo ricostruiremo logicamente l'argomento col quale Bradley prova la T1, indicando al contempo le fonti dei singoli passaggi logici. Innanzitutto, enunciamo nuovamente la T1, in maniera più precisa:

T1. Natura generale della realtà sotto il profilo formale (1): *La realtà è un singolo individuo.*

Abbiamo già incontrato questa definizione del reale nel passo ontologico dei *Principles* (2.2.2), dove Bradley afferma appunto che il reale possiede individualità e sistematicità, è cioè un "universale concreto". Nel saggio di metafisica il termine tecnico *concrete universal* occorre una sola volta, col significato di «real unity»¹¹⁵¹, ma ciò che questo termine esprime è onnipresente: la T1, combinata con la T2, di fatto afferma che la realtà è un universale concreto, più precisamente l'*unico* universale concreto. E si tratta dopotutto della stessa tesi di Lotze, secondo cui la realtà nella sua interezza deve essere concepita come una singola sostanza individuale che include, come sue parti, tutte le cose che insieme costituiscono l'universo (1.2.3.2). Discutendo l'ontologia lotziana abbiamo inoltre messo in luce il carattere formale, quasi normativo, di questo Uno-Tutto, e lo stesso fa Bradley quando dichiara apertamente il valore "formale e astratto" della T1.

Tuttavia, la T1, che nella formulazione dei *Principles* (riguardante non la realtà come un tutto ma il reale) viene assunta sulla base del senso comune, in *Appearance*, come viene richiesto dall'indagine metafisica, deve essere propriamente dimostrata; il libro I e il primo capitolo del libro II, nella loro successione, possono essere considerati, dal punto di vista argomentativo, come un'unica, lunga dimostrazione della T1. L'argomento può essere ricostruito come segue:

A1. Argomento a sostegno della T1

- P1. Il reale è non (auto)contraddittorio.
- P2. Il reale è individuale.
- P3. Il reale è numericamente o singolare o molteplice.
- P4. L'unità relazionale è condizione necessaria di ogni molteplicità di termini.
- P5. Ogni unità relazionale è (auto)contraddittoria.

¹¹⁵¹ AR, 107. Cfr. Manser [1983], 79 ss.

- C1. Ogni molteplicità di termini è (auto)contraddittoria [da P4, P5].
- C2. Il reale è individuale e numericamente singolare [da P1, P2, P3, C1].
- C2*. Il reale è un singolo individuo, chiamato ‘Realtà’ o ‘Assoluto’.

Questa è, secondo la nostra lettura, la struttura logica dell’A1, la cui correttezza sarà verificata nei paragrafi successivi. Con la locuzione ‘il reale’ si designa il soggetto generico cui viene attribuito il predicato ‘reale’, qualunque esso sia; il passaggio da ‘reale’ a ‘Realtà’ potrà essere compiuto solo alla fine, cioè dopo aver dimostrato che il reale è un singolo individuo, alla quale può appunto essere dato un nome singolare come ‘Realtà’ o ‘Assoluto’¹¹⁵². La P4 e la P5 vengono ulteriormente giustificate da Bradley mediante altri argomenti, che saranno opportunamente ricostruiti (3.2.2, 3.2.3): si tratta dei celebri argomenti “anti-relazionali” esposti nel capitolo III di *Appearance* – i luoghi di tutta l’opera bradleyana di gran lunga più studiati e criticati nella letteratura secondaria. Le prime tre premesse, invece, sono delle assunzioni, in alcuni casi triviali, che Bradley evita di giustificare.

In quanto segue, ripercorreremo l’A1 secondo il suo ordine logico, tralasciando l’ordine che Bradley ha deciso di fornire alla sua trattazione. Questa, com’è noto, inizia, nel libro I di *Appearance*, con l’esame di varie nozioni, tradizionalmente ritenute – dalla filosofia, dalla scienza e dal senso comune – descrivere la vera natura del reale: qualità primarie e secondarie, sostanza e attributo, spazio e tempo, mutamento, causa, attività, cosa, io, fenomeno e cosa in sé. L’esame di tali nozioni, perlopiù privo di ordine sistematico, le riconosce infine autocontraddittorie perché relazionali, quindi *apparenti* e per nulla *reali*. Si passa così al libro II, nel quale Bradley, dopo aver stabilito cosa *non è* reale, si preoccupa di stabilire la natura positiva del reale e di determinarne il rapporto con l’apparenza. Il problema principale di questa configurazione, per come viene offerta al lettore, è che i diversi livelli argomentativi vengono continuamente intrecciati, sovrapposti, e diventa difficile seguire il filo logico del ragionamento senza interromperlo per chiedersi in che modo l’argomento che si ha sott’occhio sia funzionale al disegno generale. Una riorganizzazione di questo ricco ma disordinato materiale è pertanto richiesta da ogni tentativo di comprensione; facendo nostre le parole di Baxter,

¹¹⁵² La continua e arbitraria sovrapposizione dei termini *real* e *reality* in Bradley, spesso trattati come sinonimi, costituisce una delle maggiori fonti delle difficoltà e delle incomprensioni cui va incontro ogni interprete (3.3.4). Per mantenere la coerenza dell’argomento, come si vedrà, la distinzione fra l’intensione e l’estensione della nozione di ‘realtà’ è quantomai necessaria. I termini ‘Realtà’ e ‘Assoluto’, in maiuscolo, d’ora in avanti verranno trattati da sinonimi.

Bradley's text obscures his meaning because the problem is not clearly stated, the connections between parts of his argument are not explicit, the historical background is taken for granted, and many assumptions are left unstated. Yet Bradley writes as if the problem were so painfully clear that it is almost too tedious to rehearse. Perhaps it was, but now it isn't. [...] The clarifications, connections, background, and assumptions I supply on Bradley's behalf will partly be guess-work. Their confirmation lies in the ability of my interpretation to make sense of what Bradley says and to make him out to be presenting an interesting problem¹¹⁵³.

3.2.1. NON CONTRADDIZIONE E INDIVIDUALITÀ

Le premesse P1, P2 e P3, come abbiamo anticipato, figurano come assunzioni che non vengono ulteriormente giustificate da Bradley. Delle tre, solo la prima viene esplicitamente formulata come premessa dell'argomentazione metafisica, mentre le altre, per quanto necessarie per la coerenza dell'argomento, rimangono perlopiù implicite, benché siano sicuramente rintracciabili nel testo. Quanto ci proponiamo di fare in questo paragrafo è di verificare se nel testo di *Appearance* siano presenti degli argomenti in grado di giustificare queste tre premesse.

Iniziamo dalla P1, che recita: *Il reale è non (auto)contraddittorio*¹¹⁵⁴. Non si tratta certo di una novità: già nel manoscritto *On Knowledge*, infatti, Bradley fa la medesima assunzione (2.1.3), sulla base dell'ontologia herbartiana, secondo cui l'apparenza empirica è contraddittoria e perciò necessita il postulato di un fondamento reale e non contraddittorio (1.2.2.1). Più in generale, si tratta di un'assunzione eleatica (1.1.1), ereditata da Platone (1.1.2) e giunta fino a Herbart. Al fondo di questa assunzione, com'è evidente, vi è il principio di non contraddizione (PNC), e precisamente la credenza nella sua "validità reale", non solo *logica* ma anche *ontologica*.

Il modo in cui Bradley difende la validità del PNC è piuttosto confusionario. Dapprima egli la giustifica mostrando che essa è il presupposto di tutta l'argomentazione condotta nel libro I, e che quindi, senza presupporre la validità del PNC, tale argomentazione non avrebbe alcuna validità:

¹¹⁵³ Baxter [1996], 4. Opposto e per certi versi sorprendente è il giudizio di Antonio Banfi ([1947], 19), che parla dell'«unità organica e fortemente disegnata di *Appearance and Reality* – il Bradley è l'uomo di un'opera e questa è veramente tra le più architettonicamente salde, pur nella complessa pittoricità degli scorci, che offra la moderna letteratura filosofica».

¹¹⁵⁴ Cfr. AR, 120: «Ultimate Reality is such that it does not contradict itself».

Is there an absolute criterion? This question, to my mind, is answered by a second question: How otherwise should we be able to say anything at all about appearance? For through the last Book, the reader will remember, we were for the most part criticizing. We were judging phenomena and were condemning them, and throughout we proceeded as if the self-contradictory could not be real. But this was surely to have and to apply an absolute criterion¹¹⁵⁵.

Ma questo, ovviamente, non è un argomento valido. Mostrare che *P* (= PNC) è un presupposto necessario di *Q* (= l'argomentazione del libro I), cioè, nel migliore dei casi, che è la sua condizione necessaria *e sufficiente*, non implica di per sé che *P* sia valido – a meno che non si assuma la validità di *Q*, che però, secondo Bradley, dipende dalla validità di *P*. Se invece *P* è condizione necessaria *ma non sufficiente* di *Q*, allora *P* può essere valido indipendentemente da *Q*, quindi non ha senso tirare in ballo la validità di *Q* per provare quella di *P*. Inoltre, si vede subito come Bradley dia per assodata l'equivalenza fra «self-contradictory» e «not real», ossia fra validità logica e validità ontologica del PNC. Per fortuna, poco dopo Bradley corregge il tiro, rientrando nei ranghi aristotelici, poiché la validità del PNC viene giustificata mostrando che essa è il presupposto necessario non solo dell'argomentazione del libro I, il che non prova nulla, bensì di *ogni possibile argomentazione*¹¹⁵⁶, compresa quella che nega la validità del PNC:

if you think at all so as to discriminate between truth and falsehood, you will find that you cannot accept open self-contradiction. Hence to think is to judge, and to judge is to criticize, and to criticize is to use a criterion of reality. [...] And it is proved absolute by the fact that, either in endeavouring to deny it, or even in attempting to doubt it, we tacitly assume its validity¹¹⁵⁷.

Si tratta evidentemente di un distillato essenziale del classico ἔλεγχος aristotelico del libro Γ della *Metafisica* (1.1.4)¹¹⁵⁸. Ancora una volta, Bradley introduce la problematica equivalenza fra logica e ontologia, ma se sostituiamo *truth* a *reality* l'argomento fila liscio: quando argomentiamo, infatti, non possiamo fare a meno di “discriminare fra vero e falso”, cioè di “usare un criterio di *verità*”; e questo criterio “assoluto” è appunto il PNC, la cui validità non può essere negata, in un argomento razionale, senza essere immediatamente

¹¹⁵⁵ AR, 120.

¹¹⁵⁶ Cfr. Airaksinen [1975], 45.

¹¹⁵⁷ AR, 120.

¹¹⁵⁸ Cfr. Basile [2014], 197.

presupposta. Un criterio di verità, per Bradley, è dunque assoluto se la negazione della sua validità ne presuppone la validità stessa, e tale è il PNC (3.5.3).

Questo classico argomento, tuttavia, non prova affatto la validità anche *ontologica* del PNC, ma Bradley non sembra preoccupato, anzi continua a equiparare ‘vero’ e ‘reale’ con la massima disinvoltura¹¹⁵⁹. D'altronde, fin dal manoscritto sulla *relativity of knowledge*, egli considera del tutto indubitabile la validità ontologica del PNC, poiché essa sarebbe il presupposto di “ogni attività umana, dalla filosofia alla coltivazione dei cavoli” (2.1.1) – e, come abbiamo visto, nel ritenere ciò è in buona compagnia (1.1.1, 1.1.4). Il razionalismo metodologico della metafisica bradleyana risiede proprio nell’assumere che il PNC sia non solo un criterio di verità, ma anche un criterio di realtà, e che quindi, applicando questo criterio, sia possibile dedurre a priori alcune verità assolute concernenti la natura del reale. La corrispondenza logica-ontologia si fonda in ultima analisi su una teoria della verità come adeguazione del pensiero al reale, che Bradley sostiene già nei *Principles* e che non viene affatto abbandonata nel saggio di metafisica, ma semmai radicalizzata (2.2.3)¹¹⁶⁰.

Nell'introduzione all'Appendice alla seconda edizione, scritta per chiarire i punti rimasti oscuri e per rispondere alle prime critiche ricevute, Bradley esplicita bene questa sua assunzione razionalistica:

The actual starting-point and basis of this work is an assumption about truth and reality. I have assumed that the object of metaphysics is to find a general view which will satisfy the intellect, and I have assumed that whatever succeeds in doing this is real and true, and that whatever fails is neither. This is a doctrine which, so far as I see, can neither be proved nor questioned. The proof or the question, it seems to me, must imply the truth of the doctrine, and, if that is not assumed, both vanish. And I see no advantage in dwelling further on this point¹¹⁶¹.

Ciò che “soddisfa l'intelletto” non è altro che l'identità di verità e realtà, quindi la coincidenza del criterio di verità e del criterio di realtà¹¹⁶²: il non (auto)contraddittorio è il

¹¹⁵⁹ Già James Ward ([1894], 111), uno dei primi recensori di *Appearance*, invitava il lettore dell'opera a prestare attenzione e a distinguere validità logica e validità ontologica.

¹¹⁶⁰ Cfr. Taylor [1903], 20-22; Basile [1999], 33-34.

¹¹⁶¹ *AR*, 491-492.

¹¹⁶² Cfr. *ETR*, 311: «I will however begin by noticing some misunderstandings as to the method employed in ultimate inquiry by writers like myself. There is an idea that we start, consciously or unconsciously, with certain axioms, and from these reason downwards. This idea to my mind is baseless. The method actually followed may be called in the main [...] that of a direct ideal experiment made on reality. What is assumed is

reale. Bradley stesso conferma così la bontà della nostra ricostruzione: la P1 è “l’effettivo punto di partenza e il fondamento di quest’opera”, nella misura in cui presenta una definizione a priori di ciò che Bradley intende per ‘reale’: il reale è il non (auto)contraddittorio, ovvero il non inconsistente. Quindi, sotto il profilo intensionale ‘reale’ significa ‘non (auto)contraddittorio’, e sotto il profilo estensionale *ciò* che è reale coincide con *ciò* che è non (auto)contraddittorio. Le altre proprietà formali del reale, come si vede dalla struttura dell’A1, sono dedotte da questa sua definizione formale e dalle altre premesse che le vengono affiancate.

Vi è una seconda definizione a priori del reale, che costituisce la P2: *Il reale è individuale*¹¹⁶³. Essa, come anche la P1, figura già nel manoscritto *On Knowledge* (2.1.3) e nei *Principles* (2.2.2), ed è riconducibile all’ontologia herbartiana (1.2.2.2); tuttavia, a differenza della P1, non presenta argomenti a sostegno, ed è quindi semplicemente assunta da Bradley.

L’individualità del reale, all’interno della metafisica bradleyana, ha due aspetti: (i) uno ontologico e (ii) uno epistemologico. (i) Sotto il profilo ontologico, che il reale sia individuale significa che il reale è *self-subsistent* e *self-contained*, cioè che il reale ha un’esistenza indipendente, autonoma, non relativa ad altro¹¹⁶⁴. Questo aspetto, ben evidenziato da Herbart¹¹⁶⁵, può in verità essere giustificato da Bradley¹¹⁶⁶, poiché, come vedremo, l’A1 prova anche che la relatività ad altro è autocontraddittoria, e quindi non può qualificare il reale. (ii) L’aspetto epistemologico della P2, invece, non viene giustificato in

that I have to satisfy my theoretical want, or, in other words, that I resolve to think. And it is assumed that, if my thought is satisfied with itself, I have, with this, truth and reality. But as to what will satisfy I have of course no knowledge in advance. My object is to get before me what will content a certain felt need, but the way and the means are to be discovered only by trial and rejection. The method clearly is experimental». Il fatto che Bradley parli qui di “esperimento ideale” ha indotto alcuni interpreti a rigettare la lettura razionalistica del suo metodo; ma è evidente che, a parte la denominazione poco felice, l’esperimento ideale non è altro che l’argomentazione, privata della pretesa di poter *dimostrare* la verità delle sue premesse, che quindi non possono essere considerate “assiomi” (= premesse vere ma indimostrate) ma solo “assunzioni” (= premesse *assunte* come vere ma indimostrate). La sperimentaltà di questo metodo, dunque, risiede nel fatto che si traggono conseguenze da determinate *ipotesi*; cfr. Candlish [1984], 45-51. Per una trattazione completa di queste questioni, cfr. Vander Veer [1970], 93-102; Mander [1994], 3-10, 14-20; Candlish [1984]; [2007], 25-33.

¹¹⁶³ Cfr. AR, 123: «the real is individual». Cfr. anche *ivi*, 332: «Our standard is Reality in the form of self-existence; and this, given plurality and relations, means an individual system».

¹¹⁶⁴ Cfr. AR, 309: «The Real in the end is self-subsistent, and contained wholly in itself; and its being is therefore not relative». Cfr. anche Candlish [1981], 246; Hylton [1990], 52-54.

¹¹⁶⁵ Cfr. Basile [2004a], 164: «Being, Herbart argues, is unconditioned or *absolute* – it needs nothing but itself in order to exist».

¹¹⁶⁶ Cfr. AR, 510.

Appearance, ma fa parte del *background* teorico dell'opera: che il reale sia individuale, in questo caso, significa che il reale non è ideale, poiché ogni contenuto ideale del pensiero è invece universale. La distinzione fra ideale e reale, connessa a quella fra universalità (dei contenuti ideali) e individualità (dei fatti reali), viene ovviamente assunta anche nei *Principles*, e come sappiamo si fonda sulla teoria delle idee ivi elaborata (2.2.1), che quindi rimane operante anche nel saggio di metafisica. Assumere che il reale sia individuale, da un punto di vista epistemologico, significa quindi assumere che pensiero e realtà non possano essere identici: l'assunzione anti-hegeliana dei *Principles* viene così mantenuta nell'opera maggiore.

L'individualità ontologica del reale può essere interpretata in due modi, cioè come (i) atomicità o come (ii) sostanzialità; il reale può insomma essere (i) un atomo, semplice, privo di parti interne, come i Reali di Herbart (1.2.2.2), oppure (ii) una sostanza, complessa, dotata di parti interne, come l'Uno di Lotze (1.2.3.2). Non c'è dubbio che Bradley propenda per la seconda alternativa, ma questa è proprio il contenuto della T2, ancora da dimostrare.

Passiamo quindi a esaminare la P3, che recita: *Il reale è numericamente o singolare o molteplice*. Essa non fa che enunciare l'alternativa ontologica fra monismo e pluralismo, da intendersi come segue: *ciò che è reale, o è uno solo, come ritenevano Parmenide, Spinoza e Lotze, oppure è più di uno, come ritenevano Platone, Leibniz e Herbart*. Si tratta evidentemente di un'alternativa affatto triviale, che in quanto tale non viene mai enunciata da Bradley, sebbene rientri di sicuro nel suo argomento. Ma vale comunque la pena notare che, alla fine del capitolo XIII del saggio di metafisica, il filosofo inglese discute brevemente l'alternativa fra monismo e pluralismo nei seguenti termini:

We know that the real is one; but its oneness so far, is ambiguous. Is it one system, possessing diversity as an adjective; or is its consistency, on the other hand, an attribute of independent realities? We have to ask, in short, if a plurality of reals is possible, and if these can merely coexist so as not to be discrepant¹¹⁶⁷.

L'alternativa viene qui istituita fra (i) la singolarità (*oneness*) come “sistema”, che conserva in sé “diversità”, e (ii) la pluralità dei “reali”, concepiti herbartianamente come unità

¹¹⁶⁷ AR, 124.

atomiche, “indipendenti” l’una dall’altra. Il riferimento a Herbart è palese, ed è lo stesso Bradley a esplicitarlo in una nota aggiunta alla seconda edizione di *Appearance*¹¹⁶⁸.

Bradley afferma che ciò che è reale è “uno”, ma questa è una conclusione a cui giungeremo alla fine; quel che ci interessa per ora è che il reale, sotto il profilo numerico, è o una singola unità concreta, cioè un “sistema”, oppure molteplice. Da questa alternativa viene esclusa la terza opzione possibile, e cioè che il reale sia un singolo atomo, privo di diversità interna, di sistematicità e concretezza. Su quali basi Bradley esclude tale opzione? La risposta a questa domanda verrà fornita nel § 3.3; per adesso, dobbiamo contentarci di aver enucleato la distinzione fra monismo e pluralismo.

3.2.2. TERMINI E RELAZIONI

La P4 e la P5 vengono giustificate da Bradley attraverso i celebri argomenti contenuti nel capitolo III di *Appearance*, in parte già esposti nei due capitoli precedenti. Non è esagerato affermare che la reputazione filosofica di Bradley dipenda soprattutto da questi argomenti del saggio di metafisica. Naturalmente, vista la centralità del terzo capitolo nell’economia dell’opera¹¹⁶⁹, ci si potrebbe domandare come mai Bradley non lo ponga all’inizio o comunque in una posizione più rilevante. Il capitolo si intitola *Relation and Quality*, e sotto il profilo tematico porta avanti un discorso iniziato nel primo capitolo (*Primary and Secondary Qualities*) e proseguito nel secondo (*Substantive and Adjective*). Ma al di là dell’affinità tematica, bisogna riconoscere che gli argomenti del terzo capitolo, rispetto a quelli inclusi nei due capitoli precedenti, acquistano un valore “universale”, poiché vertono sulla forma relazionale come tale, indipendentemente dai contenuti particolari che di volta in volta la istanziano¹¹⁷⁰ – tanto che i medesimi argomenti ritornano in tutti i capitoli successivi, applicati ai casi particolari. È certamente questa la ragione per cui Bradley, alla

¹¹⁶⁸ Cfr. AR, 539: «The Reals to which I am alluding here are Herbart’s». La nota si riferisce a un passo precedente nel quale viene usato il termine *Reals* (AR, 25: «The Reals are secluded and simple, simple beyond belief if they never suspect that they are not so»), quindi vale anche per il passo che stiamo commentando.

¹¹⁶⁹ Cfr. Basile [2014], 198: «At the end of chapter III – after only thirty pages of a book of over five hundred – almost all of the basic elements of Bradley’s world view are already in place».

¹¹⁷⁰ Cfr. Rametta [2006], 24, 28: «Il titolo del capitolo, *Relazione e qualità*, non deve d’altra parte trarre in inganno: le qualità non vengono più esaminate nel loro statuto particolare, bensì considerate nel loro carattere formale di *termini* all’interno di una relazione. [...] nel secondo capitolo [...] questi nessi sono indagati nella loro interna aporeticità attraverso la critica dei concetti in cui assumono una configurazione determinata (qualità primarie e secondarie, cosa e proprietà, sostanza e accidente), ora si tratta di criticare il concetto di relazione in quanto tale».

fine del capitolo, dichiara che «[t]he reader who has followed and has grasped the principle of this chapter, will have little need to spend his time upon those which succeed it»¹¹⁷¹.

La P4 recita: *L'unità relazionale è condizione necessaria di ogni molteplicità di termini*. L'argomentazione del capitolo III si suddivide in due macro-parti, ciascuna suddivisa in altre due parti; in questo paragrafo ci interessa la prima macro-parte, mentre della seconda ci occuperemo nel paragrafo successivo. Nelle parole di Bradley, ciò che viene provato nella prima macro-parte dell'argomento è che «[q]ualities are nothing without relations»¹¹⁷² (prima sotto-parte) e che «a relation [...] without qualities is nothing»¹¹⁷³ (seconda sotto-parte)¹¹⁷⁴. Leggendo l'argomento secondo la sua universalità formale, 'qualità' non indica le qualità sensibili dell'empirismo o di altre dottrine particolari, ma qualsiasi tipo di termine di una relazione; analogamente, 'relazione' non indica le sole relazioni che possono sussistere fra le qualità sensibili o di altra specie, ma qualsiasi tipo di relazione che può sussistere fra qualsiasi tipo di termine.

Gli argomenti a sostegno della P4 sono di due tipi: (i) fenomenologici e (ii) logici. Bradley non li distingue in maniera netta, tant'è che il loro rapporto reciproco rimane oscuro¹¹⁷⁵. Per 'argomenti fenomenologici' intendiamo argomenti il cui oggetto è un contenuto percettivo della coscienza percipiente; per 'argomenti logici', invece, intendiamo argomenti il cui oggetto è una nozione o un concetto, indipendentemente dalla sua connessione con una coscienza pensante. Negli argomenti fenomenologici, i termini e le relazioni vengono considerati secondo la loro struttura empirica per come essa si presenta alla coscienza; in quelli logici, secondo la loro struttura logica, per come essa si presenta all'analisi concettuale. Trattandosi di argomenti a sostegno della T1, riguardante la struttura formale del reale, la particolarità dei contenuti empirici è del tutto irrilevante, e se

¹¹⁷¹ AR, 29.

¹¹⁷² AR, 21.

¹¹⁷³ AR, 27.

¹¹⁷⁴ La nostra scansione dell'argomento è leggermente diversa da quella bradleyana. Nella prima macro-parte, egli intende infatti dimostrare che le *qualità* non sono nulla né *senza* né *con* le relazioni; nella seconda macro-parte, che le *relazioni* non sono nulla né *senza* né *con* le qualità. Nella nostra ricostruzione, anziché distinguere i due sotto-argomenti sulle *qualità* da quelli sulle *relazioni*, distinguiamo i due sotto-argomenti sul "*senza*" da quelli sul "*con*". Questa lettura è giustificata anche dal fatto che, nella letteratura secondaria, i due sotto-argomenti sul "*senza*" vengono quasi sempre considerati assieme come *regress arguments*, poiché in effetti presentano una struttura logica analoga.

¹¹⁷⁵ Sprigge ([1993], 394) nota la presenza di due argomenti di diverso genere ma non verifica se sia effettivamente possibile distinguerli.

un contenuto empirico entra nell'argomentazione è solo perché se ne considerano appunto gli aspetti formali e universali¹¹⁷⁶.

Sotto il profilo fenomenologico, la tesi secondo cui “le qualità non sono nulla senza relazioni” viene argomentata come segue:

You can never [...] find qualities without relations. Whenever you take them so, they are made so, and continue so, by an operation which itself implies relation. Their plurality gets for us all its meaning through relations; and to suppose it otherwise in reality is wholly indefensible. [...] To find qualities without relations is surely impossible. In the field of consciousness, even when we abstract from the relations of identity and difference, they are never independent. One is together with, and related to, one other, at the least – in fact, always to more than one¹¹⁷⁷.

Questo argomento è lo stesso impiegato da Green contro l'atomismo degli empiristi (1.3.2.2): nel “campo della coscienza” è impossibile “trovare” una qualità isolata da altre qualità. È plausibile che Bradley si riferisca qui alla percezione: *percepire* una sola qualità è impossibile, poiché l'orizzonte percettivo è sempre complesso, costituito cioè da una molteplicità di qualità-in-relazione. Tuttavia, l'impossibilità di percepire qualità irrelate non implica che queste non possano *esistere* come tali:

Even though, we shall be told, qualities proper cannot be discovered apart from relations, that is no real disproof of their separate existence. For we are well able to distinguish them and to consider them by themselves. And for this perception certainly an operation of our minds is required. So far, therefore, as you say, what is different must be distinct, and, in consequence, related. But this relation does not really belong to the reality. The relation has existence only for us [...]. But such an answer depends on the separation of product from process, and this separation seems indefensible. The qualities, as distinct, are always made so by an action which is admitted to imply relation. They are made so, and, what is more, they are emphatically kept so. And you cannot ever get your product standing apart from its process¹¹⁷⁸.

All'argomento greeniano si potrebbe insomma obiettare che la correlatività delle qualità percepite è il risultato di operazioni mentali: le qualità, quindi, potrebbero benissimo *esistere* come irrelate, separate l'una dall'altra, anche se non potranno mai essere *percepite* come tali; si tratta della classica obiezione realistica contro l'idealismo gnoseologico. La

¹¹⁷⁶ Cfr. Church [1942], 27: «Instead of an appeal to extensive matters of fact, Bradley proceeds to offer a demonstration *a priori*».

¹¹⁷⁷ AR, 22.

¹¹⁷⁸ AR, 22-23.

risposta di Bradley non si fa attendere: questo contro-argomento si fonda su un'astrazione dal "campo della coscienza", nella misura in cui l'esistenza *in sé* della qualità irrelata viene astratta dalla sua esistenza *in relazione* alla coscienza; ma tale astrazione è il risultato di un processo mentale, e in quanto tale è in relazione col processo di cui è il risultato. Per poter considerare l'esistenza *in sé* di una qualità come irrelata alla coscienza che la percepisce, insomma, bisogna comunque concepirla (mediante astrazione), e ciò implica ulteriori relazioni di sorta.

Non è difficile vedere come la risposta di Bradley, tipicamente idealistica in senso gnoseologico (à la Berkeley e Green), non colga il punto dell'obiezione. Questa recita: il fatto che la coscienza non possa *percepire* (né *concepire*) una qualità irrelata non implica che le qualità *in sé* non possano *esistere* come irrelate. La risposta di Bradley è che, per poter *formulare* l'obiezione, bisogna necessariamente *concepire* l'esistenza *in sé* della qualità, ma nel concepirla essa non è più *in sé* bensì *in relazione* (almeno con la coscienza che la concepisce); non è dunque possibile concepire un'esistenza *in sé* senza negarla nell'atto stesso di affermarla. Questa risposta, però, è valida solo se si assume, berkeleyanamente, che 'esistere' significhi 'essere percepito e/o concepito', e ciò comporta che il realista, che invece distingue nettamente i due aspetti, potrà sempre riproporre il proprio argomento. Bradley, dunque, fa propria l'assunzione idealistica per poter negare, contro il realismo atomistico à la Herbart¹¹⁷⁹, l'esistenza di qualità irrelate; ma bisogna notare che tale assunzione, per quanto utile in questo contesto argomentativo specifico, non è del tutto coerente con l'assetto teorico generale di *Appearance*, epistemologicamente dipendente dalla teoria delle idee dei *Principles* (2.2.1).

Finora Bradley, per dimostrare che "le qualità non sono nulla senza relazioni", si è appellato alla struttura relazionale di ogni contenuto empirico della coscienza, assumendo inoltre la validità dell'idealismo soggettivo. Ma egli, come abbiamo anticipato, propone anche un altro argomento, non fenomenologico ma logico. Da un punto di vista puramente logico non è affatto impossibile che nell'universo esista *una sola* qualità (o *feeling*), evidentemente irrelata (mancando altre qualità con cui entrare in relazione). Tuttavia, prosegue Bradley,

¹¹⁷⁹ I «Reals» dell'ontologia herbartiana vengono evocati poco dopo, a conclusione della prima sotto-parte (AR, 25), e una nota aggiunta alla seconda edizione (AR, 539) esplicita il riferimento a Herbart. Sulle obiezioni di Bradley a Herbart contenute implicitamente in questo capitolo di *Appearance*, cfr. Basile [2004a], 169-172.

no one is contending whether the universe is or is not a quality in this sense; but the question is entirely as to qualities. And a universe confined to one feeling would not only not be qualities, but it would fail even to be one quality, as different from others and as distinct from relations. Our question is really whether relation is essential to differences. We have seen that in fact the two are never found apart. [...] And now we have to urge, in short, that any separateness implies separation, and so relation¹¹⁸⁰.

Bradley chiarisce che l'argomento in favore della P4 non intende provare che esistono molteplici qualità anziché una sola, ma che, *se* esistono molteplici qualità, *allora* esse sono necessariamente in relazione, cioè reciprocamente connesse in un'unità relazionale. L'oggetto dell'argomento è quindi la molteplicità dei termini in quanto tale¹¹⁸¹, e il suo obiettivo è quello di mostrare che ogni molteplicità di termini implica necessariamente la loro unità relazionale.

D'ora in avanti, le qualità vengono considerate non più come contenuti empirici della coscienza percipiente, ma come termini generici di relazioni generiche; l'argomentazione si sposta quindi dal piano fenomenologico al piano logico. L'argomento logico a sostegno della P4 è il seguente:

I rest my argument upon this, that if there are no differences, there are no qualities, since all must fall into one. But, if there is any difference, then that implies a relation. Without a relation it has no meaning; it is a mere word, and not a thought [...]. And this is the point on which all seems to turn, Is it possible to think of qualities without thinking of distinct characters? Is it possible to think of these without some relation between them, either explicit, or else unconsciously supplied by the mind that tries only to apprehend? Have qualities without relation any meaning for thought? For myself, I am sure that they have none¹¹⁸².

Bradley ritiene che ogni molteplicità di termini, considerata sotto il profilo strettamente logico, implichi necessariamente la loro differenza reciproca, altrimenti i molteplici termini sarebbero in verità un unico termine. E la differenza è per definizione una nozione relazionale, cioè una relazione, poiché, come ogni nozione relazionale, per potersi costituire richiede la presenza di almeno due termini¹¹⁸³. Da ciò consegue che (i) se ogni

¹¹⁸⁰ AR, 24.

¹¹⁸¹ Cfr. AR, 24: «it is no answer to urge that plurality proper is not in question here. I am convinced of the opposite».

¹¹⁸² AR, 25.

¹¹⁸³ Più avanti nel medesimo capitolo, Bradley (AR, 27) argomenta che nessuna relazione può sussistere all'infuori dei suoi termini, se non come «mere verbiage», «false abstraction» e «thing which louldy contradicts itself».

molteplicità di termini implica necessariamente differenze reciproche fra i termini, e (ii) se la differenza è per definizione una relazione, allora (iii) ogni molteplicità di termini implica necessariamente relazioni.

Con questo argomento, Bradley ha provato che la condizione necessaria di ogni molteplicità di termini è la *relazione* di differenza; perché mai, allora, abbiamo formulato la P4 come vertente non sulla relazione di differenza ma sull'*unità* relazionale? Perché ciò che Bradley intende mostrare nella P4, impiegando i noti argomenti di Green contro l'atomismo degli empiristi, è che ogni molteplicità di termini presuppone, come sua condizione necessaria, una qualche unità a monte, poiché ciascuno dei molteplici termini, per poter essere quel che è, deve rimandare all'altro da sé in quanto diverso, e questo sistema di etero-rimandi è appunto un'unità relazionale, costituita cioè di relazioni reciproche. Nella metafisica della conoscenza di Green, questa unità relazionale è l'unità della coscienza eterna, della quale l'universo, fatto appunto di qualità-in-relazione, è il correlato oggettuale (1.3.2.3); Bradley, invece, evita accuratamente di specificare la natura di quest'unità – anche perché, come vedremo nel prossimo paragrafo, tale unità si rivelerà autocontraddittoria e quindi non reale, trascinando nella propria non realtà ogni molteplicità di termini.

3.2.3. RELAZIONE E CONTRADDIZIONE

Nella seconda macro-parte dell'argomentazione del terzo capitolo di *Appearance*, Bradley intende provare la P5, che recita: *Ogni unità relazionale è (auto)contraddittoria*. Questa è senza dubbio la singola tesi più discussa e criticata della filosofia di Bradley, poiché è quella che meglio di ogni altra rappresenta l'originalità e la radicalità della sua riflessione teorica. Considerata nella sua massima formalità, la P5 costituisce di fatto una contestazione di tutte le filosofie metafisiche che si fondano sulla nozione di 'relazione'¹¹⁸⁴, come quelle incontrate nel primo capitolo della presente ricerca, che si fondano o su relazioni *oggettive*, come la μέθεξις platonica (1.1.2) e la *Wechselwirkung* di Herbart (1.2.2.3) e di Lotze (1.2.3.2), oppure su relazioni *soggettive*, ossia coscienziali, come accade in Ferrier (1.3.1.3) e in Green (1.3.2.3), o ancora su relazioni sia *soggettive* sia *oggettive*, come la *sintesi dialettica* di Hegel (1.2.1.2); e vale la pena notare di

¹¹⁸⁴ Cfr. Banfi [1947], 21: «In tal modo viene smontato non solo il sistema concettuale del realismo comune, ma il sistema categoriale della metafisica classica e tradizionale».

passaggio che, rigettando tutto ciò che è relazionale e relativo come non reale, Bradley riprende gli esiti del manoscritto *On Knowledge* (2.1.3). Si può già intuire quale sarà l'esito speculativo del filosofare bradleyano: l'elaborazione di una metafisica *non relazionale*, capace di tenere assieme l'Uno e i Molti, la realtà e le apparenze, senza ricorrere a nozioni relazionali come 'partecipazione', 'sintesi', 'azione reciproca', 'soggetto-oggetto' e altre ancora.

I due argomenti che affronteremo in questo paragrafo sono i celebri *regress arguments*, sui quali esiste una letteratura assai vasta, perlopiù di ambito analitico, che da diversi anni si è smarcata dall'esegesi del testo bradleyano – a testimonianza del fatto che l'importanza di questi argomenti, tale da trascendere le posizioni di Bradley, è il suo contributo più rilevante alla filosofia occidentale. In linea col nostro approccio, non abbiamo interesse a esaminare le varie interpretazioni degli argomenti, spesso molto differenti fra loro¹¹⁸⁵, ma cercheremo di proporre quella che a nostro avviso è più aderente ai testi e alle fonti di Bradley.

3.2.3.1. *Il regresso dal lato delle qualità*

Col primo argomento a sostegno della P5, egli si propone di mostrare che «qualities [...] taken together with [relations] are [...] unintelligible»¹¹⁸⁶. Essendoci ormai spostati su un piano argomentativo strettamente logico e formale, è opportuno prendere le *qualities* di cui si sta parlando per "termini" in generale, come è stato fatto già alla fine del paragrafo precedente. Il significato di *unintelligible* non viene chiarito da Bradley in via preliminare, e ciò causa non pochi problemi all'interprete; tuttavia, nel corso dell'analisi dovrebbe emergere in che senso i termini, "presi insieme con le relazioni", siano "inintelligibili".

Innanzitutto, Bradley esclude che i termini possano interamente risolversi nelle loro relazioni, poiché queste hanno bisogno di termini per potersi costituire: una relazione priva di termini, infatti, è una «mere verbiage [...], a false abstraction, and a thing which loudly contradicts itself»¹¹⁸⁷; di conseguenza, «relations must depend upon terms, just as much as terms upon relations»¹¹⁸⁸. Bradley aggiunge inoltre che «the partial failure, now manifest,

¹¹⁸⁵ Per un esame critico di alcune di esse, cfr. ad es. Vander Veer [1970], 44-92; Ridley [1995]; Maurin [2012].

¹¹⁸⁶ AR, 25.

¹¹⁸⁷ AR, 27.

¹¹⁸⁸ AR, 26.

of the Dialectic Method seems connected with some misapprehension on this point»¹¹⁸⁹, ma non fornisce ulteriori spiegazioni. È comunque possibile azzardarne una¹¹⁹⁰: Bradley ritiene che nella dialettica hegeliana i termini, cioè – prendendo come sistema di riferimento la Logica, visto il tenore logico e formale dell’argomentazione – le determinazioni del pensiero, si risolvano interamente nelle loro relazioni, ossia nel *processo* dialettico, inteso appunto come un’*attività* relazionante. La determinazione finale della Logica, l’Idea assoluta, è la determinazione di questa stessa attività, del processo stesso; tuttavia, in quanto verità (logica) dell’assoluto, essa acquista uno statuto superiore rispetto a quello delle determinazioni finite che pure la costituiscono come momenti necessari. Ed è proprio tale superiorità, secondo Bradley, ad essere illegittima, poiché, se è vero che termini e relazioni devono co-implicarsi, allora lo statuto delle relazioni non può essere superiore, né semplicemente diverso, da quello dei termini.

Dopo aver ribadito che termini e relazioni si implicano necessariamente a vicenda, Bradley procede con l’esposizione del primo argomento a sostegno della P5, che affronta il problema dal lato dei termini, qui chiamati ancora *qualities*:

Hence the qualities must be, and must also be related. But there is hence a diversity which falls inside each quality. Each has a double character, as both supporting and as being made by the relation. It may be taken as at once condition and result, and the question is as to how it can combine this variety. For it must combine the diversity, and yet it fails to do so. *A* is both made, and is not made, what it is by relation; and these different aspects are not each the other, nor again is either *A*. If we call its diverse aspects *a* and α , then *A* is partly each of these. As *a* it is the difference on which distinction is based, while as α it is the distinctness that results from connexion. *A* is really both somehow together as $A(a - \alpha)$. But (as we saw in Chapter ii) without the use of a relation it is impossible to predicate this variety of *A*. And, on the other hand, with an internal relation *A*’s unity disappears, and its contents are dissipated in an endless process of distinction. *A* at first becomes *a* in relation with α , but these terms themselves fall hopelessly asunder. We have got, against our will, not a mere aspect, but a new quality *a*, which itself stands in a relation; and hence (as we saw before with *A*) its content must be manifold. As going into the relation it itself is a^2 , and as resulting from the relation it itself is α^2 . And it combines, and yet cannot combine, these adjectives. We, in brief, are led by a principle of fission which conducts us to no end. Every quality in relation has, in consequence, a diversity within its own nature, and this diversity cannot immediately be asserted of the quality. Hence the quality must exchange its unity for an internal relation. But, thus set free, the diverse aspects, because each something in relation, must each be something also

¹¹⁸⁹ AR, 26.

¹¹⁹⁰ Cfr. Campbell [1958], 59-60; Bradley [1992], 543, 548.

beyond. This diversity is fatal to the internal unity of each; and it demands a new relation, and so on without limit. In short, qualities in a relation have turned out as unintelligible as were qualities without one¹¹⁹¹.

Per come viene presentato, l'argomento non è particolarmente ostico. La premessa su cui esso si fonda è che ogni termine in relazione, proprio in quanto è in una relazione, è al tempo stesso (i) "condizione" e (ii) "risultato" della relazione. Riformulando la premessa con maggior precisione concettuale, diremo che ogni termine in relazione è, al tempo stesso, (i) *condizione* della relazione e (ii) *condizionato* dalla relazione¹¹⁹²: (i) esso è condizione, perché una relazione, per poter sussistere, deve avere come propria condizione l'esistenza dei termini da correlare; (ii) ed è condizionato, perché un termine, per poter essere ciò che è, deve essere condizionato dalla differenza da altri termini, come risulta dagli argomenti a sostegno della P4¹¹⁹³. Questi due aspetti di ogni termine in relazione devono però essere distinti in ciascun termine: se *A* è un termine qualsiasi di una qualunque relazione, *a* sarà il suo aspetto-condizione, e *α* il suo aspetto-condizionato.

Il primo aspetto fonda la qualità come termine indipendente della relazione, ed è indispensabile perché la relazione possa avere base e sostegno nei suoi termini; il secondo aspetto costituisce la qualità come risultante dalla relazione, ed è altrettanto indispensabile del primo affinché i termini non restino scollegati, ma entrino in un effettivo rapporto attraverso la relazione¹¹⁹⁴.

I due aspetti appena distinti sono aspetti del medesimo termine e necessitano quindi di essere connessi insieme da una relazione *R*. Tuttavia, in quanto connessi mediante *R*, *a* e *α* sono essi stessi dei termini che, per poter stare nella relazione *R*, devono a loro volta essere sia *condizioni* di *R*, sia *condizionati* da *R*; entrambi, dunque, dovranno internamente scindersi in altri due termini, i quali dovranno a loro volta stare in relazione, e così via *ad infinitum*, secondo un processo di "fissione senza fine".

In questo argomento è possibile riconoscere l'influenza di Herbart, il quale, analizzando la relazione fra la sostanza e i suoi attributi, perviene a un regresso molto simile (1.2.2.2); non è un caso che Bradley, esaminando proprio la medesima relazione nel capitolo II (*Substantive and Adjective*), richiamato nel testo che stiamo commentando,

¹¹⁹¹ *AR*, 26-27.

¹¹⁹² Cfr. la terminologia impiegata da Basile [1999], 49.

¹¹⁹³ Per una lettura diversa, a nostro avviso fuorviante, cfr. Bradley [1992], 543-544.

¹¹⁹⁴ Rametta [2006], 31.

incorra nel medesimo regresso¹¹⁹⁵. Tuttavia, nella dialettica fra condizione e condizionato, senza la quale il regresso non può innescarsi, è riconoscibile una critica alla nozione herbartiana e poi lotziana (ma originariamente kantiana) di *Wechselwirkung*, poiché l'azione reciproca di due entità implica evidentemente che ciascuna di esse sia, al tempo stesso, (i) condizione della modificazione dell'altra, e (ii) condizionata, modificata dall'altra.

Alcuni interpreti si sono focalizzati sul *regressus ad infinitum*, considerandolo come la *ragione* della contraddittorietà dei termini in relazione, che Bradley intende appunto dimostrare. Ma si tratta di un errore significativo, che preclude una comprensione accettabile di questi fondamentali argomenti: il regresso non è la ragione ma semmai la *conseguenza* della contraddittorietà dei termini in relazione, poiché si innesca proprio nel tentativo di eliminare tale contraddizione. Che ogni termine in relazione sia autocontraddittorio, infatti, non è altro che la *premessa* dell'argomento, poiché la contraddizione in questione risiede nel fatto che ogni termine, per poter stare in una relazione *R* con un altro termine, deve necessariamente essere, al tempo stesso, *condizione* di *R* e *condizionato* da *R* – che è appunto, secondo Bradley, una contraddizione¹¹⁹⁶.

Per eliminarla, come prescrive ogni manuale di logica, Bradley deve distinguere, all'interno di ogni termine di qualsiasi relazione, due aspetti o rispetti diversi, l'aspetto-condizione e l'aspetto-condizionato. La contraddizione, d'altronde, è dovuta al fatto che due predicati ritenuti incompatibili, 'essere condizione di *R*' ed 'essere condizionato da *R*', vengono attribuiti al medesimo soggetto, non solo allo stesso tempo, ma anche *secondo lo stesso rispetto*; ma distinguendo due aspetti è possibile riferire a ognuno di essi ciascuno dei predicati incompatibili, e in tal modo la contraddizione svanisce. Fin qui, Bradley ha seguito pedissequamente il metodo delle relazioni di Herbart, secondo cui, per eliminare una contraddizione, è necessario pensare come molteplice e internamente differenziata la sede della contraddizione, inizialmente presa per semplice (1.2.2.1). Ma adesso Bradley mostra a Herbart che la contraddizione non è stata affatto eliminata, bensì soltanto spostata su un ulteriore livello di analisi, poiché si ripropone al livello della relazione fra gli aspetti distinti in precedenza. La teoria herbartiana dei Reali è il risultato del metodo delle relazioni, il modo in cui Herbart crede di risolvere le contraddizioni dell'apparenza empirica; tuttavia, obietterebbe Bradley, il filosofo tedesco non considera che i Reali, per

¹¹⁹⁵ Cfr. Basile [2004a], 166-172; Truglia [2004], 144 ss.

¹¹⁹⁶ Cfr. Basile [1999], 48-49.

poter svolgere la funzione per la quale vengono postulati, ossia la fondazione ontologica dell'apparenza, devono essere necessariamente in relazione fra loro, e ciò significa che essi non possono affatto essere irrelati, assoluti, come invece pretende Herbart¹¹⁹⁷.

Tornando alla nozione di *Wechselwirkung*, dovrebbe essere ormai chiaro quale sia il punto della critica implicita di Bradley a chi la usa in metafisica: questa nozione è una contraddizione, e rimane autocontraddittoria anche quando si cerca di eliminarne l'aporeticità. La risposta di Lotze a tale critica bradleyana si articolerebbe in due parti. (i) Innanzitutto, l'azione reciproca è autocontraddittoria se la si pensa come una relazione, cioè in termini intellettualistici, anziché come un evento reale, che come tale non può essere ricostruito logicamente nel pensiero mediante concetti. (ii) Inoltre, l'azione reciproca è autocontraddittoria se la si pensa come un evento reale che involve *sostanze reali e separate*, anziché come evento reale che involve *parti di una singola sostanza reale*. La contro-obiezione di Lotze, pertanto, sarebbe che la nozione di *Wechselwirkung* cesserebbe di essere autocontraddittoria se, al contrario di quanto fa Bradley nell'argomento che stiamo esaminando, la si pensasse come evento reale di una singola sostanza reale. Ma ciò è, come vedremo alla fine di questo paragrafo, esattamente la conclusione che Bradley trae dalla sua analisi: proprio perché il suo argomento è corretto, è necessario intendere l'unità relazionale di termini e relazioni in altro modo¹¹⁹⁸.

Prima di passare al secondo argomento a sostegno della P5, vale la pena esaminare un'obiezione comune al primo argomento, così riassunta da Basile¹¹⁹⁹:

Bradley's *regressus* may be countered by observing that there is no need to conceive of the part *a* which is the condition of the relation as being different from the part *a* which is conditioned by it. This may be made clear by a consideration of such simple properties as *blue* and *yellow*, and of the relation *darker than* which holds between them. *Blue* and *yellow* are conditions of the relation *darker than*, in the sense that the relation *darker than* could not hold between them if they did not have the content which they have – that is, if they were not *blue* and *yellow*. On the other hand, neither *blue* nor *yellow* would be what they are, if they could not come to stand in the relation *darker than*. All this being granted, it is certainly possible to make sense of the

¹¹⁹⁷ Come sappiamo, Herbart è consapevole di questo problema, tanto da elaborare la teoria dell'accadere reale. Tuttavia, egli rimane fermo sulla definizione dei Reali come enti semplici e irrelati, e perciò spiega l'accadere reale su basi non oggettive ma soggettive, mediante la teoria delle vedute contingenti. I problemi che sorgono dalle suddette teorie herbartiane sono stati esaminati in precedenza (1.2.2.3, 1.1.2.4).

¹¹⁹⁸ Cfr. Wollheim [1959], 118: «Bradley rests his case [...] on an argument of a more general character, recurrent in post-Kantian philosophy and, in Bradley's case, derived doubtless from Lotze: namely, that relations are impossible outside a totality or unity». Cfr. anche Bradley [1992], 534-535.

¹¹⁹⁹ Cfr. anche Wollheim [1959], 116-118; Blanshard [1984], 216-217.

assertion that *blue* and *yellow* are both conditions of, and conditioned by, the relation *darker than*. Nonetheless, neither the quality *blue* nor the quality *yellow* shows any dissection into a part which is conditioned by the relation *darker than* and one which is its condition; rather, it is the *yellow* quality which is at the same time conditioned by, and the condition of, this relation¹²⁰⁰.

Nel caso di termini semplici, come appunto i colori, questi, essendo semplici, sono privi di parti, e non è quindi possibile distinguere i due aspetti. Nel caso di termini complessi, come le sostanze materiali, è invece possibile distinguere i due aspetti, poiché essi sono composti di parti: ad esempio, se Stanlio è più basso di Ollio, la relazione ‘più basso di’ non condiziona Stanlio nella sua interezza ma, evidentemente, soltanto un aspetto particolare della sua persona, cioè l’estensione spaziale, e precisamente l’altezza¹²⁰¹. Ora, la pretesa di Bradley è che il suo argomento valga per *qualsiasi* termine in relazione, ma l’obiezione, avendo individuato (almeno) un caso a cui l’argomento non si può applicare, sembra averlo confutato. Peccato che questa obiezione non colga il senso dell’argomento bradleyano. Essa presuppone infatti che i due aspetti, la condizione e il condizionato, distinti all’inizio e dai quali dipende il regresso, siano *parti fisiche* dei termini; ma il piano dell’argomento è chiaramente *logico*: ciò che importa è che *qualsiasi* termine – materiale o immateriale è indifferente –, per poter entrare in una *qualsiasi* relazione, deve essere al contempo condizione *logica* della relazione e condizionato *logicamente* dalla relazione¹²⁰². Si prenda l’esempio di Basile: il colore blu è più scuro del colore giallo. Sotto il profilo logico, i termini ‘blu’ e ‘giallo’ (i) sono condizioni della relazione ‘più scuro di’, poiché nell’esempio essa non sussiste indipendentemente dai *suoi* termini, e (ii) sono condizionati da essa, poiché nell’esempio essi non sussistono indipendentemente dalla *loro* relazione. Il bersaglio dell’argomento, infatti, non è la relazione in sé, né i termini in se stessi, ma la loro unità relazionale. Ed è quasi triviale osservare che le parti di un’unità relazionale, in quanto tali, devono condizionarsi reciprocamente, altrimenti l’unità relazionale non sarebbe affatto un’unità¹²⁰³.

¹²⁰⁰ Basile [1999], 49.

¹²⁰¹ Cfr. Mander [1994], 88-89.

¹²⁰² Una lettura più attenta a questo aspetto, ma non del tutto soddisfacente, è quella di Sprigge [1993], 397-399.

¹²⁰³ Cfr. AR, 25-26: «Since the fact seems constituted by both, you may urge, if you please, that either one of them constitutes it. But if you mean that the other is not wanted, and that relations can somehow make the terms upon which they seem to stand, then, for my mind, your meaning is quite unintelligible. So far as I can see, relations must depend upon terms, just as much as terms upon relations». Cfr. anche Sprigge [1993], 403.

L'esito del primo argomento a sostegno della P5 è perciò il seguente. Qualsiasi termine di qualunque relazione, per poter essere termine di una relazione, deve essere al tempo stesso (i) condizione di essa e (ii) condizionato da essa. Ma questa è una contraddizione, che per essere eliminata necessita la distinzione fra due aspetti interni a ciascun termine: l'aspetto-condizione e l'aspetto condizionato. Tuttavia, una volta distinti, questi due aspetti innescano un regresso all'infinito, poiché essi, in quanto aspetti del medesimo termine, devono a loro volta essere in relazione reciproca¹²⁰⁴, e affinché ciò sia possibile senza incorrere nella contraddizione originaria bisogna distinguere, in ciascuno di essi, altri due aspetti analoghi, e così via, all'infinito. Qualsiasi termine di qualunque relazione, dunque, è autocontraddittorio, e per rimuovere la contraddizione a nulla serve introdurre ulteriori distinzioni e ulteriori relazioni.

3.2.3.2. *Il regresso dal lato delle relazioni*

Il secondo argomento a sostegno della P5 affronta il problema dell'unità relazionale dall'altro lato, quello delle relazioni. Bradley nota preliminarmente che le relazioni devono "essere qualcosa" per i loro termini, altrimenti, fossero "nulla", i loro termini non sarebbero in relazione, e quindi non sarebbero nemmeno termini – se è vero, per la P4, che ogni molteplicità di termini presuppone necessariamente la loro unità relazionale¹²⁰⁵. Stabilito ciò, bisogna cercare di capire che cosa siano le relazioni per i loro termini. Bradley propone un dilemma, che è stato tradizionalmente formulato come alternativa fra relazioni *interne* e relazioni *esterne*. A partire da Russell e Moore, si è infatti diffusa la vulgata secondo la quale Bradley sosterebbe che soltanto le relazioni interne sono reali¹²⁰⁶, ma è ormai chiaro che, come egli ha peraltro ribadito fino alla fine dei suoi

¹²⁰⁴ Un'obiezione sensata a questo argomento, semmai, dovrebbe riguardare questo preciso passaggio: Bradley sostiene che gli aspetti *a* e α del termine *A*, in quanto aspetti diversi del medesimo termine, necessitano di essere *messi* in relazione, ma introducendoli come aspetti del medesimo termine presuppone che essi siano *già* in relazione. A questa obiezione, Bradley risponderebbe che il problema non è se la relazione vi sia già o non vi sia ancora, ma che il pensiero non può concepirla senza introdurre ulteriori distinzioni e relazioni, *ad infinitum*. Alla luce dei *Principles*, sappiamo infatti che *a* e α , per Bradley, sono astrazioni da *A*, e come tali sono già presenti in *A*; il problema è che, dopo averli astratti da *A*, non è più possibile ricostruire nel pensiero la loro sintesi originaria in *A*. Le relazioni rappresentano proprio il tentativo (fallimentare) di ricostruire idealmente la sintesi originaria, che non è affatto ideale ma reale.

¹²⁰⁵ Cfr. AR, 27: «how the relation can stand to the qualities is, on the other side, unintelligible. If it is nothing to the qualities, then they are not related at all; and, if so, as we saw, they have ceased to be qualities, and their relation is a nonentity».

¹²⁰⁶ Cfr. ad es. Moore [1919]; Russell [1959], 54-55. Per una ricostruzione del dibattito, cfr. Hyton [1990]; Perelda [2003]; Rametta [2006]; Candlish [2007]; Frigerio [2023].

giorni¹²⁰⁷, per Bradley nessun genere di relazione può essere reale, poiché sia le relazioni interne sia quelle esterne sono autocontraddittorie, e per la P1 il reale è non (auto)contraddittorio.

Iniziamo dall'argomento contro la realtà delle relazioni interne, che per Bradley è talmente triviale da non essere degno di figurare nel corpo del testo ma solo in nota:

the relation hardly can be the mere adjective of one or both of its terms; or, at least, as such it seems indefensible. [Nota:] The relation is not the adjective of one term, for, if so, it does not relate. Nor for the same reason is it the adjective of each term taken apart, for then again there is no relation between them. Nor is the relation their common property, for then what keeps them apart? They are now not two terms at all, because not separate. And within this new whole, in any case, the problem of inherence would break out in an aggravated form. But it seems unnecessary to work this all out in detail¹²⁰⁸.

Le relazioni interne non sono altro che attributi dei loro termini, e perciò non hanno un'esistenza indipendente ed esterna rispetto a quella dei termini. Ma essendo attributi tutti interni ai termini, come possono metterli in relazione, cioè unificarli in un'unità relazionale? Una possibile risposta a questa domanda consiste nel concepire una relazione interna come un "attributo comune", condiviso dai suoi termini: ciò sembrerebbe risolvere il problema, poiché da un lato si manterrebbe l'internalità della relazione, e dall'altro lato la sua identità in entrambi i termini garantirebbe la loro unificazione. Tuttavia, obietta Bradley, se la relazione interna fosse un attributo comune, cioè identico in ciascuno dei suoi termini, questi non sarebbero più differenti, poiché non vi sarebbe più nulla a distinguerli l'uno dall'altro, e con ciò la relazione stessa verrebbe distrutta, se si assume che una relazione può sussistere soltanto fra due o più termini *diversi*. A tale obiezione si potrebbe rispondere che due termini *A* e *B* possono avere un attributo comune *R* pur senza essere identici, poiché *R* non esaurisce la loro rispettiva natura: ciascun termine, infatti, può benissimo possedere altri attributi o aspetti oltre a *R*, e se almeno uno di essi non è condiviso con l'altro termine, allora la differenza fra *A* e *B* viene preservata, e con essa anche la loro relazione reciproca *R*. Ma in questo caso, conclude Bradley, si incorrerebbe nuovamente nel "problema dell'inerenza", cioè nell'infinita "fissione" interna di ciascun termine, dovuta al fatto che, una volta distinto, all'interno dei termini *A* e *B*, l'attributo

¹²⁰⁷ Cfr. CE II, 630 ss.

¹²⁰⁸ AR, 27 e n1.

condiviso R da quelli non condivisi, ad esempio a (in A) e b (in B), bisogna necessariamente mettere in relazione R con a (all'interno di A) e con b (all'interno di B); e se tali relazioni fossero a loro volta interne, si riproporrebbe il problema originario ad ogni ulteriore livello di analisi, senza che l'agognata unificazione relazionale dei termini venisse mai ottenuta.

Le relazioni interne sono dunque incapaci di svolgere la loro funzione unificante, poiché, incorrendo in un regresso all'infinito, l'unificazione relazionale è rinviata all'infinito, così che l'unità relazionale non si realizza mai. Non resta che sottoporre ad analisi le relazioni esterne, per verificare se almeno esse sono capaci di unificare i loro termini, come viene appunto richiesto ad ogni relazione.

And, being something itself, if it [*sc.* the relation] does not itself bear a relation to the terms, in what intelligible way will it succeed in being anything to them? But here again we are hurried off into the eddy of a hopeless process, since we are forced to go on finding new relations without end. The links are united by a link, and this bond of union is a link which also has two ends; and these require each a fresh link to connect them with the old. The problem is to find how the relation can stand to its qualities; and this problem is insoluble¹²⁰⁹.

Nel caso esaminato, la relazione è “essa stessa qualcosa”, che è una maniera non immediata per dire che essa è esterna ai suoi termini, “sostanziale” e, quindi, ontologicamente indipendente da loro. Se è così, però, la relazione esterna R fra i termini A e B sarà un terzo termine a fianco degli altri due, che in quanto termine al quale viene richiesto di unificare A e B , per poter svolgere tale funzione, dovrà essere connesso sia ad A sia a B mediante due nuove relazioni, R_A e R_B , che a loro volta, se sono esterne, incorreranno nello stesso problema, e così via, all'infinito.

Questo argomento si fonda evidentemente sull'assunzione secondo cui una relazione esterna ai suoi termini è essa stessa un termine che, in quanto tale, necessita di ulteriori relazioni per poter connettere i propri termini. Si potrebbe quindi obiettare che una relazione esterna, al contrario, non si riduca affatto a un termine ulteriore, ma mantiene uno statuto ontologico eterogeneo rispetto a quello dei termini. Bradley sembra avere proprio questa obiezione in mente quando, poco dopo, aggiunge: «If you take the connexion as a solid thing, you have got to show, and you cannot show, how the other solids are joined to it. And, if you take it as a kind of medium or unsubstantial atmosphere, it is a connexion no

¹²⁰⁹ *AR*, 27-28.

longer»¹²¹⁰. È chiaro che l'obiezione non venga affatto confutata, poiché Bradley continua a sostenere che una relazione, se non è una "cosa solida", dotata del medesimo statuto ontologico dei termini, è "una sorta di medium o atmosfera eterea" che non può connettere alcunché; ma il punto dell'obiezione è proprio che una relazione può connettere i termini anche se non è essa stessa un termine. Precisamente in questa direzione va la soluzione che Green fornisce alle aporie della relazione nei fondamentali §§ 28-29 dei *Prolegomena to Ethics* (1.3.2.3): avendo riconosciuto che (i) nessuna cosa può essere, di per sé o mediante un'altra cosa, connessa con altre cose, e che però (ii) tutte le cose sono reciprocamente connesse in una totalità relazionale, egli conclude che (iii) le relazioni fra le cose hanno uno statuto ontologico diverso da esse – sono appunto di natura spirituale, prodotte da una coscienza universale. Bradley non accetta questa soluzione, e anzi critica dettagliatamente la nozione idealistica di 'coscienza' nei capitoli IX-X di *Appearance*, mostrando quanto anch'essa sia inficiata da contraddizioni¹²¹¹; e nel far ciò, egli riprende alcuni argomenti herbartiani, diretti contro lo stesso obiettivo polemico (in particolare contro l'Io fichtiano)¹²¹². Il rifiuto bradleyano della soluzione idealistica al regresso delle relazioni esterne, tuttavia, in parte presuppone la validità dell'argomento anti-relazionale che quella soluzione contesta, ed è quindi non privo di problematicità. Comunque, il senso generale dell'obiezione di Bradley è che l'idealismo soggettivo à la Green non riesce a elaborare una nozione di 'coscienza', 'io' o 'sé' che sia adeguata ai fini che esso intende raggiungere introducendo tale nozione in metafisica.

Il regresso delle relazioni esterne, inoltre, ha la stessa struttura di quello che fa capolino nella prima parte del *Parmenide* platonico, e può perciò essere considerato una riformulazione del classico argomento aristotelico del "terzo uomo" (1.1.2). La concisione che Bradley esibisce nell'esporglo, tuttavia, è giustificata non solo dal fatto che l'argomento è arcinoto, ma anche dal fatto che esso è già stato articolato più estesamente nel capitolo

¹²¹⁰ AR, 28. Cfr. la nota *ad loc.* (AR, 539): «By a 'solid' I of course here merely mean a unit as opposed to a collection or aggregate». Il termine *unit* viene usato da Bradley per designare una relazione esterna anche nella prima versione dello stesso argomento (2.2.4).

¹²¹¹ Cfr. AR, 64: «At the close of our seventh chapter we were naturally led beyond the inanimate, and up to the self. And here, in the opinion of many, is the end of our troubles. The self, they will assure us, is not apparent, but quite real. And it is not only real in itself, but its reality, if I may say so, spreads beyond its own limits and rehabilitates the selfless. It provides a fixed nucleus round which the facts can group themselves securely. Or it, in some way, at least provides us with a type, by the aid of which we may go on to comprehend the world». Difficile non vedere in queste parole un riferimento a filosofi come Kant e Ferrier, Green e Caird.

¹²¹² Cfr. Basile [2004a], Truglia [2004].

precedente del saggio di metafisica, dove è stato impiegato per mostrare che non è possibile «to resolve the thing into properties, each a real thing¹²¹³, taken somehow together with independent relations»¹²¹⁴, al contrario di quanto ritengono gli empiristi, per i quali – parafrasando Hume – la sostanza, di fatto, si risolve in un “fascio di sensazioni”¹²¹⁵. Non bisogna però dimenticare che il medesimo argomento era già stato formulato da Bradley, ancora in funzione anti-empiristica, nei *Principles*, dove viene impiegato per confutare le integrazioni di Huxley alla teoria humiana delle relazioni (2.2.4). Connettere questo argomento a sostegno della P5 a quello dei *Principles* è fondamentale perché consente di comprendere meglio dove Bradley voglia andare a parare. In quel luogo precedente egli intendeva mostrare che l’unità di uno stato mentale, una volta analizzata in una molteplicità di atomi ideali in relazione, non può più essere ripristinata: l’analisi distrugge l’unità originaria *data* al pensiero, e l’unità *costruita* dal pensiero nel processo di sintesi che segue quello di analisi è necessariamente diversa dall’unità data. Uno degli esiti degli argomenti a sostegno della P4 e della P5 è proprio questo, come viene chiaramente affermato alla fine del secondo capitolo di *Appearance*:

A relation between *A* and *B* implies really a substantial foundation within them. [...] everywhere there must be a whole embracing what is related, or there would be no differences and no relation. [...] The immediate unity, in which facts come to us, has been broken up by experience, and later by reflection¹²¹⁶.

Ad ogni modo, non è ancora il momento di affrontare queste conseguenze, di cui parleremo nel § 3.3 dedicato alla T2.

3.2.3.3. *Regresso e contraddittorietà*

Gli argomenti contro le relazioni hanno mostrato che ogni unità relazionale è autocontraddittoria, poiché ad essere autocontraddittori sono i suoi elementi, ossia i termini e le relazioni. I termini, come abbiamo visto sopra, sono autocontraddittori perché sono al contempo condizioni delle relazioni e condizionati dalle relazioni, e ogni tentativo di eliminare tale contraddizione incorre in un regresso all’infinito che pospone tale

¹²¹³ Per evitare equivoci di sorta, invece di *real thing* Bradley avrebbe dovuto scrivere *independent thing*; l’aggettivo *independent* viene infatti analogamente impiegato subito dopo in riferimento alle relazioni. Ciò testimonia che, in questo specifico contesto, *real* va appunto letto come sinonimo di *independent*.

¹²¹⁴ AR, 18.

¹²¹⁵ Cfr. Hume [1740] I, 164 ss.

¹²¹⁶ AR, 19.

eliminazione senza mai realizzarla. Per quanto riguarda l'autocontraddittorietà delle relazioni, è opportuno fare alcune precisazioni. Un regresso all'infinito, di per sé, non è una contraddizione¹²¹⁷, ma può certo essere il sintomo di una contraddizione: è il caso del primo argomento a sostegno della P5, quello dell'infinita "fissione" interna dei termini in relazione. L'importo dei due regressi che coinvolgono le relazioni, per Bradley, sembra essere il seguente: ogni relazione, per poter unificare i propri termini, come le viene richiesto, deve essere *sia interna sia esterna*, ma, come mostrato dai due argomenti, non può essere *né interna né esterna*, perché in entrambi i casi l'unificazione viene rinviata all'infinito senza poter mai essere realizzata¹²¹⁸. Termini e relazioni, dunque, sono intrinsecamente contraddittori, poiché viene richiesto loro di svolgere contemporaneamente dei compiti fra loro incompatibili: *devono* soddisfare *nello stesso tempo* esigenze che *non possono* essere soddisfatte *nello stesso tempo*.

Ma perché mai ogni relazione dovrebbe essere sia interna sia esterna? La risposta a questa domanda emerge dai due argomenti anti-relazionali nel momento in cui si facciano interagire fra loro. (i) Se la relazione R fra i termini A e B fosse interna ai suoi termini, sarebbe un loro attributo: R sarebbe quindi o (i.i) identica in A e in B , oppure (i.ii) diversa in A ($= R_A$) e in B ($= R_B$). (i.i) Se fosse identica, A e B sarebbero a loro volta o (i.i.i) identici, ma in tal caso non vi sarebbe propriamente alcuna relazione, essendovi un unico termine, oppure (i.i.ii) diversi, ma in tal caso si incorrerebbe nella loro infinita fissione interna. (i.ii) Se R fosse invece diversa in A e in B , questi non sarebbero propriamente in relazione, poiché non c'è nulla che li accomuni e che possa perciò connetterli. R non può perciò essere interna: *deve quindi essere esterna*. (ii) Se R fosse esterna ad A e a B , sarebbe un terzo termine, il quale, per poter connettere fra loro A e B , necessiterebbe di due relazioni, R_A e R_B , che connettano R rispettivamente ad A e a B . Ma che tipo di relazioni sono R_A e R_B ? Fossero interne, dovrebbero essere esterne, e fossero esterne, il dilemma di ripropone; e così via, all'infinito. R non può perciò essere esterna: *deve quindi essere interna*. E si torna al punto (i). Ogni relazione, dunque, deve essere sia interna sia esterna,

¹²¹⁷ È quanto viene opportunamente notato da Stout ([1901], 11), che però usa ciò come obiezione a Bradley, credendo che egli consideri il regresso all'infinito come *di per sé* contraddittorio.

¹²¹⁸ Nel lungo *Supplementary Essay* alla prima serie delle sue "Gifford Lectures", Royce ([1900], 471-588) ha criticato Bradley circa la supposta viziosità del regresso all'infinito, elaborando una teoria dell'assoluto come sistema ricorsivo e autorappresentativo in cui il regresso all'infinito è virtuoso, poiché solo un siffatto regresso può esprimere compiutamente l'infinità dell'assoluto. Tuttavia, rimane il fatto che per Bradley il regresso all'infinito non è *il* problema ma uno dei *sintomi* del problema: anche se il regresso fosse virtuoso, come ritiene Royce, la contraddizione rilevata da Bradley non verrebbe eliminata. Su Bradley e Royce, cfr. Rametta [2006], 109-127.

ma se è interna non può essere esterna, e se è esterna non può essere interna; quindi, non può essere né interna né esterna¹²¹⁹. Analogamente, ogni termine in relazione deve essere sia condizione della relazione, sia condizionato dalla relazione, ma se è condizione non è condizionato, e se è condizionato non è condizione; quindi, non può essere né condizione né condizionato.

La conclusione del terzo capitolo di *Appearance* conferma la bontà della nostra interpretazione, facendo emergere ciò che nelle pagine precedenti era rimasto perlopiù implicito:

The conclusion to which I am brought is that a relational way of thought – any one that moves by the machinery of terms and relations – [...] is a makeshift, a device, a mere practical compromise, most necessary, but in the end most indefensible. We have to take reality as many, and to take it as one, and to avoid contradiction. We want to divide it, or to take it, when we please, as indivisible; to go as far as we desire in either of these directions, and to stop when that suits us. And we succeed, but succeed merely by shutting the eye, which if left open would condemn us; or by a perpetual oscillation and a shifting of the ground, so as to turn our back upon the aspect we desire to ignore. But when these inconsistencies are forced together, as in metaphysics they must be, the result is an open and staring discrepancy. And we cannot attribute this to reality¹²²⁰.

L'autocontraddittorietà del “pensiero relazionale”, quello cioè “che procede mediante l'apparato di termini e relazioni”, unificando la molteplicità data in unità relazionali (costituite da termini in relazione), risiede quindi, come abbiamo mostrato, nel fatto che il pensiero è costretto a soddisfare esigenze fra loro incompatibili. Bradley osserva – ed è un'osservazione molto importante – che, finché tali esigenze vengono subordinate a fini pratici e particolari, come accade non solo nella vita di tutti i giorni, ma anche nella conoscenza scientifica di regioni limitate dell'essere, è sempre possibile – e anzi è quanto di fatto succede – focalizzarsi su una sola di queste esigenze, “chiudendo un occhio” su quella che la contraddice. Il pensiero relazionale – cioè il pensiero stesso, la cui forma è il giudizio, che è una relazione (2.2.2) – è insomma del tutto funzionale alla vita quotidiana e

¹²¹⁹ Cfr. Mure [1978], 127: «For Bradley, [...] relational thinking [...] is self-contradictory, for relations are both internal and external. If you take them as completely internal, the terms lose all difference from one another and the relations vanish; if as completely external they lose all relevance to their terms». Cfr. anche Vander Veer [1970], 37. Nel saggio postumo sulle relazioni, Bradley riformula la doppia esigenza di “internalità” ed “externalità” delle relazioni rispetto ai loro termini come esigenza di essere “insieme” (*together*) ad essi e, contemporaneamente, “fra” (*between*) essi; cfr. CE II, 644, *passim*.

¹²²⁰ AR, 28.

al sapere scientifico, poiché possiede la capacità di dirigersi a ciò che gli è più utile in un dato momento, ignorando il resto, che potrebbe compromettere la riuscita dei suoi scopi. Ciò che Bradley chiama ‘pensiero relazionale’, in quanto pensiero discorsivo che procede per giudizi e inferenze, è chiaramente l’intelletto (*Verstand*) della filosofia classica tedesca, criticato da Hegel proprio per la costitutiva ignoranza dei nessi dialettici che legano dinamicamente una determinazione concettuale all’altra in una totalità concreta (1.2.1.2); analogamente, il pensiero relazionale ignora volutamente il rapporto che lega le diverse esigenze che ne definiscono la funzione e il funzionamento. È soltanto nella metafisica, cioè nell’indagine sulla totalità, sulla natura generale della realtà, sulla sua struttura onnicomprensiva, che le esigenze (contraddittorie) del pensiero relazionale vengono “costrette assieme”, ed è solo a questo stadio della conoscenza che la loro incompatibilità diventa finalmente manifesta, fissandosi in un’aperta contraddizione.

Anche per la teoria del pensiero relazionale (e dell’unità relazionale), probabilmente la più importante della sua metafisica, Bradley riprende e sviluppa le riflessioni svolte quindici anni prima nel manoscritto *On Knowledge* (2.1.3). Ad esempio, parlando della nozione di spazio, egli notava che la sua concepibilità razionale risiede “nel prendere la contraddizione prima da un lato e poi dall’altro, a piacere”, e ciò non elimina la contraddizione ma semplicemente la ignora per fini pratici. Lo stesso discorso vale per altre nozioni, come il tempo e il mutamento, che non a caso vengono analizzate, secondo il medesimo approccio, nel libro I di *Appearance*. E anche in questa teoria, e precisamente nel modo caratteristico in cui Bradley rileva la contraddittorietà di quelle nozioni, egli riprende la metafisica di Herbart, che nel primo momento del suo movimento “ad arco” rileva le contraddizioni delle forme concettuali nelle quali l’esperienza si offre al pensiero, per poi postulare una realtà non contraddittoria, non relazionale e non empirica che possa “salvare i fenomeni” (1.2.2.1). Per Herbart, d’altronde, l’unità relazionale, ossia l’unità sintetica di una molteplicità di sensazioni, è la forma universale e autocontraddittoria dell’esperienza, e in quanto tale non è reale; lo stesso sostiene Bradley, come in parte abbiamo già visto, pur differendo negli esiti strettamente ontologici – pluralistici in un caso, monistici nell’altro.

3.2.4. LA CONCLUSIONE MONISTICA

Le conclusioni dell’A1 sono le seguenti:

- C1. Ogni molteplicità di termini è (auto)contraddittoria.
C2. Il reale è individuale e numericamente singolare.

La C1 segue dalla P4 e dalla P5: se ogni molteplicità di termini implica necessariamente l'unità relazionale dei termini, e se ogni unità relazionale è (auto)contraddittoria, allora anche ogni molteplicità di termini sarà (auto)contraddittoria, nel senso che non può essere posta senza incorrere in una contraddizione. La conseguenza di tutto ciò è che il reale non può essere una molteplicità di termini, cioè numericamente molteplice, poiché, per la P1, il reale è non (auto)contraddittorio, ma la molteplicità di termini, al contrario, è (auto)contraddittoria. La C2 segue naturalmente: se il reale non può essere numericamente molteplice, sarà allora numericamente singolare; e se il reale, per la P2, è individuale, allora esso sarà singolare e individuale – ossia, riformulando, un singolo individuo, a cui solo adesso è possibile assegnare il nome singolare di 'Realtà' o 'Assoluto':

C2*. Il reale è un singolo individuo, chiamato 'Realtà' o 'Assoluto'.

Il monismo ontologico, inteso come la tesi secondo cui soltanto un'unica entità può essere reale, consegue dunque dalle premesse stabilite in precedenza:

Reality is one. It must be single, because plurality, taken as real, contradicts itself. Plurality implies relations, and, through its relations, it unwillingly asserts always a superior unity. To suppose the universe plural is therefore to contradict oneself and, after all, to suppose that it is one¹²²¹.

L'individualità del reale, il fatto cioè che esso sia sostanziale ovvero (i) ontologicamente indipendente da altre entità, *self-subsistent* e *self-contained*, ed (ii) epistemologicamente indipendente dal pensiero, particolare e concreto anziché universale e astratto, viene assunta da Bradley come premessa, ma è chiaro che l'aspetto strettamente ontologico dell'individualità del reale può essere dedotto dalle altre premesse¹²²². Infatti, se ogni molteplicità di termini, ogni pluralità, implica necessariamente la sua unità relazionale, e se questa è (auto)contraddittoria, è evidente che il reale, che è non (auto)contraddittorio, non può dipendere da altre entità, poiché tale dipendenza lo renderebbe immediatamente il termine di una relazione, con tutto ciò che ne consegue. Il

¹²²¹ AR, 460.

¹²²² Cfr. Allard [1996], 152.

fatto che ogni molteplicità di termini implichi la loro unità relazionale non significa altro se non che ogni termine di una molteplicità è *relativo* a un altro; ma la relatività è una relazione, e come tale è (auto)contraddittoria. Il reale, dunque, non può essere relativo, e quindi sarà assoluto, cioè irrelato, “auto-sussistente” e “contenuto in se stesso”¹²²³. La premessa assunta da Bradley come indimostrata è allora, propriamente, l’aspetto epistemologico dell’individualità, cioè il fatto che il reale sia particolare e concreto, il che, come risulta dai *Principles* (2.2), significa che il reale non è un contenuto ideale del pensiero, ma semmai ciò da cui i contenuti ideali vengono ricavati per astrazione. È questo il vero assunto indimostrato della metafisica bradleyana, assieme al criterio della non contraddizione: il reale è ciò da cui il pensiero trae i propri contenuti, ed è quindi irriducibile a questi ultimi. E si tratta, come sappiamo, di un assunto *dualistico* che Bradley condivide con Lotze e che egli fa valere, fin dagli anni ’70 (2.1.2), contro l’idealismo hegeliano – un assunto che si può tranquillamente definire anche “empiristico”, se si prende come punto di riferimento la ricostruzione greeniana dell’empirismo di Locke (1.3.2.2), e che in quanto tale distanzia Bradley dagli idealisti britannici della prima generazione (Green, Caird, Bosanquet)¹²²⁴.

Le caratteristiche che Herbart attribuisce ai suoi Reali sono le medesime che Bradley attribuisce alla sua Realtà, come era già emerso dall’analisi del manoscritto *On Knowledge* (2.1.3): individualità e irrelatezza, cioè assolutezza. Ma il filosofo inglese critica il tedesco per non essersi accorto che il suo pluralismo ontologico implica relazioni fra i Reali, e ciò contraddice la loro assolutezza. L’unico modo per mantenere la concezione herbartiana dell’essere reale senza cadere in questa contraddizione, dunque, consiste nell’abbandonare il pluralismo e nel sostenere che soltanto una singola entità può essere realmente

¹²²³ Cfr. *AR*, 509-510: «what is real must be self-contained and self-subsistent and not qualified from the outside. For an external qualification is a mere conjunction, and that, we have seen, is for the intellect an attempt of diversities simply to identify themselves, and such an attempt is what we mean by self contradiction. Hence whatever is real must be qualified from itself, and that means that, so far as it is real, it must be self-contained and self-subsistent. [...] Why do I hold reality to be a self-contained and self-consistent individual? It is because otherwise, if I admit an external determination and a qualification by an other, I am left with a conjunction, and that for the intellect is a self-contradiction. On the other hand the real cannot be simple, because, to be understood, it must somehow be taken with and be qualified by the diversity which is a fact. The diversity therefore must fall within and be subordinate to a self-determined whole, an individual system, and any other determination is incompatible with reality».

¹²²⁴ Le critiche degli idealisti britannici “neohegeliani” della seconda generazione a Lotze – e, indirettamente, a Bradley – riguardano proprio questo residuo empiristico e dualistico nella sua teoria del pensiero; cfr. soprattutto Jones [1895].

assoluta¹²²⁵. Ripercorrendo quasi alla lettera le critiche di Lotze all'ontologia di Herbart (1.2.3.1), ma con una maggiore coerenza logica¹²²⁶, Bradley giunge così, come lo stesso Lotze, al monismo.

Il problema del monismo ontologico, secondo cui il reale è un singolo individuo, un'unica sostanza, è ovviamente quello di conciliare l'unità astratta e formale del reale con la molteplicità concreta di ciò che appare nell'esperienza, che in quanto dato è innegabile. Sostenere che il reale è un singolo individuo non è perciò sufficiente, poiché a tale tesi bisogna integrare una tesi che renda conto di come l'unità reale, postulata dal pensiero sulla base del *suo proprio* criterio di verità, possa convivere con la molteplicità empirica senza autocontraddirsi e senza al contempo negarla. Si ripresenta ancora una volta il classico «dilemma of the One and the Many»¹²²⁷, «the old puzzle as to the connexion of diversity with unity»¹²²⁸, che Bradley deve risolvere¹²²⁹. La T1 deve così essere integrata dalla T2, secondo cui la Realtà, oltre ad essere un singolo individuo, è anche l'unità che include in se stessa la molteplicità che appare empiricamente.

¹²²⁵ Cfr. AR, 112: «if we wish to be consistent, the plural must be dropped».

¹²²⁶ Lotze perviene al monismo attraverso una critica delle concezioni tradizionali della causalità, e tramite la mediazione della nozione di *Wechselwirkung*: l'unico modo per concepire la causalità senza contraddirsi è di concepirla come interazione reciproca, e l'unico modo di concepire quest'ultima senza contraddirsi è di concepire gli agenti come parti finite di un'unica sostanza infinita (1.2.3.2). Bradley sposa questo argomento ma lo estende a tutti i tipi di relazione, non solo a quella causale.

¹²²⁷ AR, 38.

¹²²⁸ AR, 89.

¹²²⁹ Cfr. ad es. Campbell [1958], 61-62; La Torre [1989], 128 ss.; Basile [1999], 35-37.

3.3. OLISMO

Nel capitolo precedente abbiamo visto che Bradley giustifica il monismo ontologico della T1 dimostrando dapprima che ogni molteplicità di termini ha come condizione necessaria la loro unità relazionale (P4), e poi che tale unità è autocontraddittoria (P5). Tuttavia, in *Appearance* Bradley non si limita a sostenere che soltanto un unico individuo può essere reale, ma anche – per conciliare questa tesi con l'apparenza empirica – che tale individuo è un “sistema”, ossia, in qualche modo, un'unità di un molteplice:

T2. Natura generale della realtà sotto il profilo formale (2): *La Realtà è un sistema.*

Questa tesi, di primo acchito, contraddice alcune delle conclusioni dell'A1, nella fattispecie la C1, secondo cui ogni molteplicità di termini è (auto)contraddittoria: infatti, (i) se ‘sistema’ significa, in generale, ‘unità del molteplice’, ma (ii) se una siffatta unità è (auto)contraddittoria, e (iii) se la Realtà è non (auto)contraddittoria, allora (iv) la Realtà non è un sistema, ma solo un unico individuo atomico, privo di qualsiasi molteplicità e differenziazione interne. E ciò è un problema, poiché la semplicità assoluta della Realtà si sconta con la varietà di ciò che appare, dell'esperienza. Bradley deve trovare un modo per conciliare, ancora una volta, l'Uno e i Molti: l'unità individuale e singolare della Realtà e la molteplicità dell'apparenza, intesa appunto non come mera illusione ma come ciò che si manifesta empiricamente. La T2 costituisce dunque un'esplicazione della struttura formale che la Realtà deve necessariamente possedere affinché la sua individualità e singolarità possa essere compatibile con la molteplicità empirica.

In che modo viene argomentata questa tesi da Bradley? Secondo alcuni interpreti¹²³⁰, la T2 non viene affatto argomentata ma semplicemente assunta dal filosofo inglese, sulla base di un *fatto* incontestabile, cioè che il dato empirico si presenta immediatamente, a tutti i livelli, come unità di diversi elementi. Tale unità, tuttavia, per poter essere reale non può essere relazionale, poiché ogni unità relazionale è (auto)contraddittoria (3.2.3), e la realtà, per definizione, non lo è (3.2.1). L'unità del molteplice empirico dovrà perciò essere *non relazionale*, e per tematizzare questo tipo di unità Bradley ricorre all'esperienza immediata, al *feeling*, nel quale la diversità sperimentata non si presenta sotto la forma di termini-in-relazione, ma sotto la forma di una totalità di aspetti diversi che si compenetrano a vicenda

¹²³⁰ Cfr. ad es. Cresswell [1977], 169-170. *Contra*, cfr. Mander [1994], 124-125.

senza ulteriori mediazioni. Bradley partirebbe dunque da questa peculiare struttura del dato empirico, o meglio ancora del *feeling*, assumendola come un fatto, e procederebbe poi a integrare tale struttura nella T1: la Realtà è un singolo individuo la cui struttura interna è quella dell'unità non relazionale del molteplice empirico.

Questa esegesi è del tutto compatibile non solo col testo di Bradley, ma anche col contesto nel quale la sua metafisica matura. Infatti, se vi è un'assunzione che egli condivide con tutti i primi idealisti britannici, questa è proprio che un'unità reale può solo essere *concreta*, ossia l'unità del molteplice o l'identità nella differenza, e che un'unità pura e semplice, priva di diversità interna, come l'ἑὸν di Parmenide o i Reali di Herbart, può solo essere astratta e ideale¹²³¹. Il motivo di ciò è che, come ha mostrato Hegel, l'identità e la differenza, l'unità e la molteplicità si implicano necessariamente a vicenda¹²³², e «[w]herever there is a unity of the manifold, there is an identity in diversity»¹²³³. Questa dottrina viene chiaramente esplicitata da Bradley nella *Note A* dell'Appendice alla seconda edizione di *Appearance*:

That abstract identity should satisfy the intellect, even in part, is wholly impossible. On the other hand I cannot say that to me any principle or principles of diversity in unity are self-evident. The existence of a single content [...] which should be simple experience and being in one is to me not in itself impossible intrinsically. If I may speak mythologically I am not sure that, if no diversity were given, the intellect of itself could invent it or would even demand it. But, since diversity is there as a fact, any such hypothesis seems illegitimate. As a fact and given we have in feeling diversity and unity in one whole, a whole implicit and not yet broken up into terms and relations. This immediate union of the one and many is an 'ultimate fact' from which we start; and to hold that feeling, because immediate, must be simple and without diversity is, in my view, a doctrine quite untenable¹²³⁴.

Qui Bradley prende in considerazione proprio il monismo astratto e unilaterale che esclude dall'Uno ogni molteplicità e differenza, e pur non giudicandolo "intrinsecamente impossibile", cioè logicamente autocontraddittorio, lo considera un'ipotesi "illegittima", poiché entra in conflitto col dato empirico, col *feeling*, che al contrario testimonia la compresenza di "diversità e unità in un'unica totalità". Questa unità concreta è il "fatto e

¹²³¹ Secondo Bosanquet ([1913], 59), Bradley «was one of the first who fought for and established the principle of identity in diversity in English philosophy. It was his great contention. His books are full of it».

¹²³² Cfr. *PL* I, 141.

¹²³³ *AR*, 525.

¹²³⁴ *AR*, 508.

dato” su cui il pensiero opera, astraendone i suoi contenuti ideali, ed è perciò innegabile: è il “fatto ultimo da cui noi partiamo”, e in quanto tale, in quanto cioè evidenza innegabile, non necessita di essere ulteriormente giustificata e può essere direttamente integrata alla T1 come esplicazione della struttura interna del singolo individuo reale, della Realtà o Assoluto.

Potremmo anche fermarci qui e passare alla T3, se non fosse che nel testo principale della prima edizione del saggio di metafisica, escludendo cioè le note e appendici aggiunte nella seconda edizione, è possibile rintracciare un argomento con cui Bradley giustifica quello che nell’Appendice, e poi in tutta la sua produzione successiva, viene assunto come “fatto ultimo”, ossia la struttura sistematica della Realtà. Tale argomento, nella nostra ricostruzione, è piuttosto complesso e articolato, ma se non altro ha il pregio di rendere conto della *ratio essendi* del libro I di *Appearance*, il quale, altrimenti, potrebbe essere visto – come spesso accade nelle interpretazioni che intendiamo contestare – come uno sfoggio gratuito di sottigliezza dialettica che non aggiunge nulla a quanto è stato mostrato nel capitolo III (3.2.2, 3.2.3).

A differenza dell’A1, più lineare, è difficile formalizzare questo argomento a sostegno della T2. Esso consta di tre parti: nella prima (A2.1) viene stabilito il rapporto fra la Realtà e l’apparenza empirica, mentre nella seconda (A2.2) e nella terza (A2.3) vengono risolte alcune contraddizioni, dovute al fatto che due delle caratteristiche dell’apparenza, cioè la sua (auto)contraddittorietà (A2.2) e la sua molteplicità (A2.3), entrano in conflitto con la natura non (auto)contraddittoria e singolare della Realtà, precedentemente stabilita nell’A1. Per risolvere queste aporie, Bradley non fa altro che *ridefinire* opportunamente la contraddittorietà e la molteplicità dell’apparenza in modo tale che esse siano infine compatibili con la natura della Realtà.

A2.1. Primo argomento a sostegno della T2

Premesse

- P6. La Realtà è o conoscibile o inconoscibile.
- P7. L’inconoscibile è (auto)contraddittorio.
- P8. Il conoscibile è ciò che appare.

Conclusioni

- C3. La Realtà è conoscibile.
- C4. La Realtà è ciò che appare.

A2.2. Secondo argomento a sostegno della T2

Contraddizione I

P9. Ciò che appare è un'unità relazionale.
C5. Ciò che appare è (auto)contraddittorio
P1*. La Realtà è non (auto)contraddittoria.
CX. La Realtà è e non è (auto)contraddittoria.

Risoluzione

C5*. Ciò che appare è parziale e incompleto.
P1**. La Realtà è totalità completa.
C6. La Realtà è la *totalità* di ciò che appare.
C6*. La Realtà è il sistema (di ciò che appare)

A.2.3. Terzo argomento a sostegno della T2

Contraddizione II

P10. Ciò che appare è molteplice.
C2*. La Realtà è un singolo individuo.
CY. La Realtà è e non è un singolo individuo.

Risoluzione

C7. La Realtà è la totalità *non relazionale* di ciò che appare

Innanzitutto, Bradley, sulle orme di Hegel e di Green, rigetta l'agnosticismo di Kant e di Hamilton, di Mansel e di Spencer, ritenendo che la Realtà sia *conoscibile*; il problema è che il conoscibile, l'oggetto della conoscenza possibile, è per Bradley ciò che appare empiricamente, e questo è contraddittorio, sia perché (i) ha la struttura di un'unità relazionale, sia perché (ii) è molteplice e quindi relativo ad altro. Per superare la prima contraddizione, Bradley ridefinisce la contraddittorietà dell'apparenza come *incompletezza*, di modo che l'apparenza incompleta possa essere inclusa nella Realtà completa come parte di una totalità. Da questo punto di vista, la sistematicità della Realtà, cioè l'unità del molteplice in cui essa consiste, viene concepita in senso spiccatamente *olistico*: la Realtà è la totalità completa delle apparenze incomplete. Per superare la seconda contraddizione, inoltre, Bradley caratterizza questa totalità reale come *non relazionale*: essa non è composta di molteplici termini in relazione, bensì di aspetti diversi che si armonizzano naturalmente fra loro senza bisogno di alcuna mediazione relazionale, cioè intellettuale. Le parti della totalità, allora, risultano contraddittorie solo quando vengono astratte dal tutto per essere concepite come termini che, in quanto tali, necessitano di essere messi in relazione. Nei tre paragrafi successivi analizzeremo più nel dettaglio i tre argomenti a sostegno della T2.

3.3.1. REALTÀ E APPARENZA

Con l'A2.1, Bradley intende stabilire il rapporto fra la Realtà, per come è stata determinata in base all'A1, e l'apparenza. Col termine 'apparenza' Bradley si riferisce a tutto ciò che non è reale ovvero che non possiede le caratteristiche della Realtà (non contraddittorietà, individualità, singolarità) ma che, comunque, si manifesta empiricamente, "appare", e quindi "esiste", pur senza essere propriamente "reale"¹²³⁵. Proprio sulla necessaria esistenza dell'apparenza, in quanto e fintanto che essa appare empiricamente, egli sembra edificare l'altrettanto necessario rapporto fra Realtà e apparenza, come risulta dalla conclusione del capitolo XII di *Appearance*, che è la conclusione di tutto il libro I:

we may keep a fast hold upon this, that appearances exist. That is absolutely certain, and to deny it is nonsense. And whatever exists must belong to reality. That is also quite certain, and its denial once more is self-contradictory. Our appearances no doubt may be a beggarly show, and their nature to an unknown extent may be something which, as it is, is not true of reality. That is one thing, and it is quite another thing to speak as if these facts had no actual existence, or as if there could be anything but reality to which they might belong. [...] And, though we ask no question at present as to the exact nature of reality, we may be certain that it cannot be less than appearances; we may be sure that the least of these in some way contributes to make it what it is. [...] Everything so far, which we have seen, has turned out to be appearance. It is that which, taken as it stands, proves inconsistent with itself, and for this reason cannot be true of the real. But to deny its existence or to divorce it from reality is out of the question. For it has a positive character which is indubitable fact, and, however much this fact may be pronounced appearance, it can have no place in which to live except reality. And reality, set on one side and apart from all appearance, would assuredly be nothing¹²³⁶.

Tuttavia, qui Bradley sta presupponendo proprio ciò che dovrebbe dimostrare, e cioè che la Realtà è il sistema o totalità di ciò che appare (T2), nonché ciò che dimostrerà nel capitolo successivo (e che noi abbiamo già analizzato), e cioè che la Realtà è un singolo individuo (T1), poiché solo su queste basi egli può affermare che ciò che appare, in quanto esiste, deve essere incluso nella Realtà come totalità individuale. In alternativa, Bradley sta presupponendo che per essere reale, e quindi incluso nella Realtà, sia sufficiente esistere;

¹²³⁵ Cfr. AR, 64: «appearance [is] something which is given, and, in a sense, most certainly exists, but which is too full of contradictions to be the genuine fact»; *ivi*, 114: «What appears, for that sole reason, most indubitably is; and there is no possibility of conjuring its being away from it». Per un esame dei vari significati di *appearance* in Bradley, cfr. Pellé-Douëlle [1960]; Airaksinen [1975], 33-41; Ilodigwe [2005], 65 ss.

¹²³⁶ AR, 114-115.

ma ciò si scontra col criterio di verità e realtà (P1), e in ultima analisi presuppone a sua volta ciò che dovrebbe essere dimostrato, ossia la T2: l'apparenza deve far parte della Realtà perché questa non è soltanto un singolo individuo, ma anche la totalità di ciò che esiste, il che significa che, se qualcosa esiste, è per definizione incluso nella totalità dell'esistente.

In verità, vi è una ragione precisa per cui la Realtà, secondo Bradley, non può essere separata dall'apparenza, e tale ragione viene fondata nell'A2.1 mediante il ricorso funzionale alla nozione di 'cosa in sé', che non a caso è l'oggetto del capitolo XII. L'idea centrale di questo capitolo e dell'argomento che vi viene esposto è che, se la Realtà fosse una cosa in sé ovvero «the Unknowable»¹²³⁷ – evidente riferimento all'agnosticismo britannico dell'Ottocento (1.3.1)¹²³⁸ –, sarebbe autocontraddittoria, poiché la nozione di 'cosa in sé' o di 'inconoscibile' è autocontraddittoria; ma la Realtà, per la P1, non è (auto)contraddittoria, e ciò implica che essa non è inconoscibile ma, al contrario, conoscibile.

Iniziamo la nostra ricostruzione dell'argomento dalla P6, che recita: *La Realtà è o conoscibile o inconoscibile*. Si tratta evidentemente di una premessa triviale, poiché l'alternativa fra conoscibile e inconoscibile è logicamente esaustiva. La P7, secondo cui

¹²³⁷ AR, 110.

¹²³⁸ Bradley (AR, 110-111) descrive così l'agnosticismo: «The universe, upon this view [...], falls apart into two regions, we may call them two hemispheres. One of these is the world of experience and knowledge – in every sense without reality. The other is the kingdom of reality – without either knowledge or experience. Or we have on one side phenomena, in other words, things as they are to us, and ourselves so far as we are anything to ourselves; while on the other side are Things as they are in themselves and as they do not appear; or, if we please, we may call this side the Unknowable. And our attitude towards such a divided universe varies a good deal. We may be thankful to be rid of that which is not relative to our affairs, and which cannot in any way concern us; and we may be glad that the worthless is thrown over the wall. Or we may regret that Reality is too good to be known, and from the midst of our own confusion may revere the other side in its inaccessible grandeur. We may even naively felicitate ourselves on total estrangement, and rejoice that at last utter ignorance has removed every scruple which impeded religion». Fra le diverse attitudini verso "l'Inconoscibile", si riconoscono chiaramente quella scientifico-positivistica di Spencer e Huxley, e quella teologico-fideistica di Hamilton e Mansel, con le varie sfumature intermedie. Spencer viene inoltre citato in una nota (ivi, 111) che costituisce un notevole esempio della caustica ironia bradleyana: «I do not wish to be irreverent, but Mr. Spencer's attitude towards his Unknowable strikes me as a pleasantry, the point of which lies in its unconsciousness. It seems a proposal to take something for God simply and solely because we do not know what the devil it can be. But I am far from attributing to Mr. Spencer any one consistent view». A questo tipo di note a piè di pagina si riferisce il rivale F. C. S. Schiller ([1907], 115) quando, ripercorrendo con tono polemico la carriera filosofica di Bradley, scrive che, fin dalle sue prime opere, «he has exercised a reign of terror based on unsparing use of epigrams and sarcastic footnotes».

l'inconoscibile è (auto)contraddittorio, viene giustificata da Bradley col classico argomento hegeliano contro la nozione di 'cosa in sé'¹²³⁹:

The Unknowable must, of course, be prepared either to deserve its name or not. But, if it actually were not knowable, we could not know that such a thing even existed. It would be much as if we said, 'Since all my faculties are totally confined to my garden, I cannot tell if the roses next door are in flower'. And this seems inconsistent. And we may push the line of attack which we mentioned in the last chapter. If the theory really were true, then it must be impossible. There is no reconciling our knowledge of its truth with that general condition which exists if it is true¹²⁴⁰.

In questo caso, Bradley si dimostra particolarmente fedele al metodo hegeliano. La nozione di 'inconoscibile', infatti, è autocontraddittoria, riflessivamente inconsistente, perché, per potersi costituire nella sua pretesa di validità oggettiva, di valere cioè per un oggetto realmente esistente, deve presupporre proprio ciò che essa nega, ossia la conoscibilità, e nella fattispecie la conoscibilità dell'esistenza di un oggetto inconoscibile. L'aporia è la stessa che Hegel rilevava in Kant: sostenere che la conoscenza è limitata presuppone che esista qualcosa oltre il limite, altrimenti la conoscenza non sarebbe affatto limitata; ma tale presupposto, se è conosciuto, contraddice l'affermazione iniziale, e se non è conosciuto, non può avere alcuna pretesa di verità (1.2.1.1).

Proseguendo su questo piano meta-teorico, secondo linee argomentative presenti già nel manoscritto di vent'anni prima (2.1.1), Bradley sostiene che teorie filosofiche come l'agnosticismo o il fenomenismo – trattato nel capitolo precedente – sono autocontraddittorie, poiché alcuni dei presupposti che esse possiedono *in quanto teorie* contraddicono apertamente il loro contenuto. Ad esempio, il fenomenismo in quanto teoria deve possedere un'unità logica, ma una siffatta unità viene ritenuta una mera illusione dal fenomenismo stesso¹²⁴¹. Analogamente, l'agnosticismo in quanto teoria presuppone di

¹²³⁹ Cfr. Caird [1883], 160-161.

¹²⁴⁰ *AR*, 111.

¹²⁴¹ Cfr. *AR*, 106: «All the ways of thinking which introduce a unity into things, into the world or the self [...] are of course illusory. But, none the less, they are facts entirely undeniable. And Phenomenalism is invited to take some account of these facts, and to explain how on its principles their existence is possible. How, for example, with only such elements and their laws, is the theory of Phenomenalism itself a possible fact? The theory seems a unity which, if it were true, would be impossible. And an objection of this sort has a very wide range, and applies to a considerable area of appearance. But I am not going to ask how Phenomenalism is prepared to reply. I will simply say that this one objection, to those who understand, makes an end of the business. And if there ever has been so much as an attempt to meet this fairly, it has escaped my notice. We may be sure beforehand that such an effort must be wholly futile».

conoscere gli oggetti di cui discorre, e asserendo l'esistenza di oggetti inconoscibili presuppone quindi di poter conoscere tali oggetti inconoscibili come esistenti¹²⁴².

Bradley passa quindi a esaminare la relazione fra apparenza e cosa in sé, conoscibile e inconoscibile. Egli fornisce vari argomenti, il cui nerbo è quanto segue: se non vi è alcun rapporto fra apparenza e cosa in sé, non si vede a cosa possa servire postulare una cosa in sé; se invece vi è un rapporto fra loro, la cosa in sé cessa di essere inconoscibile, e di conseguenza le contraddizioni dell'apparenza arrivano a investire anche ciò che viene postulato come in contraddittorio¹²⁴³.

Da tutti questi argomenti contro la nozione di 'inconoscibile', che concludono il libro I di *Appearance*, emerge uno dei presupposti positivi operanti lungo l'intera *pars destruens* dell'opera, e cioè la P7: *Il conoscibile è ciò che appare*. In effetti, il catalogo delle apparenze che Bradley fornisce nel libro I elenca gli oggetti della nostra conoscenza empirica: le qualità primarie e secondarie, le sostanze e i loro attributi, lo spazio e il tempo, la causa e l'effetto, le cose, gli eventi e l'io. Quel che non è affatto chiaro, è se Bradley si riferisca a queste categorie in senso intensionale o estensionale¹²⁴⁴ – se cioè egli prenda in esame gli *oggetti categorizzati* come sostanze, qualità ecc., come farebbe Aristotele, oppure le *categorie stesse* in quanto forme della conoscenza di oggetti empirici, come farebbe Kant. All'inizio del capitolo I Bradley afferma che l'oggetto del libro I sono «the ideas by which we try to understand the universe» e che il suo intento è «to show that they have not reached their object»¹²⁴⁵. Analogamente, all'inizio del libro II egli afferma che nel libro precedente «[w]e have taken up a number of ways of regarding reality»¹²⁴⁶, e alla fine del capitolo III che «[o]ur intellect [...] has been condemned to confusion and bankruptcy, and the reality has been left outside uncomprehended»¹²⁴⁷. Tutto ciò fa pensare che Bradley, con 'apparenza', si riferisca kantianamente alle *forme* che l'intelletto impone spontaneamente al dato sensoriale per comprendere la realtà empirica. Tuttavia, subito dopo, sempre nel capitolo III, egli afferma che chiunque abbia colto il senso degli argomenti anti-relazionali avrà visto «that our experience, where relational, is not true» e

¹²⁴² L'analisi che Mander ([2020], 283-284) propone degli argomenti bradleyani contro l'agnosticismo è insoddisfacente perché ignora il loro carattere riflessivo.

¹²⁴³ Cfr. *AR*, 112-113.

¹²⁴⁴ Questa distinzione viene opportunamente introdotta da Airaksinen ([1975], 33-34), il quale, peraltro, critica giustamente Bradley per non aver operato la distinzione «between an object and a concept as a concept» (*ivi*, 37).

¹²⁴⁵ *AR*, 9.

¹²⁴⁶ *AR*, 119.

¹²⁴⁷ *AR*, 29.

avrà condannato «the great mass of phenomena»¹²⁴⁸, e alla fine del libro I, nel capitolo XII, che «[t]he appearances after all [are] what we experience»¹²⁴⁹, come se con ‘apparenza’ si intendesse il *contenuto* dell’esperienza o l’esperienza nella sua integralità, ma comunque non solo la sua forma.

Per risolvere la questione è fondamentale guardare alle fonti di Bradley. Da un lato, non si può negare che l’analisi bradleyana dell’apparenza, come in parte abbiamo già visto (3.2.2, 3.2.3) e come vedremo anche in seguito (3.3.2), sia un’analisi logica, concettuale; dall’altro lato, non si può nemmeno negare che tale analisi concettuale, nelle intenzioni di Bradley, investe non solo le forme intellettuali di ciò che appare ma anche il loro contenuto empirico, in quanto strutturato secondo quelle forme. Per Bradley, quindi, non è possibile separare forma e contenuto empirici, ma il dato da cui partire nell’analisi rimane comunque la forma del contenuto, poiché l’analisi è operata dall’intelletto ed è la forma a offrirsi all’intelletto come suo oggetto.

Questa concezione dell’analisi dell’esperienza, con cui la metafisica inizia, è ancora una volta la stessa di Herbart (1.2.2.1)¹²⁵⁰. Abbiamo già rilevato le affinità fra Bradley e Herbart per quanto riguarda le premesse ontologiche P1 e P2 (3.2.1) e l’analisi concettuale della nozione di ‘relazione’ (3.2.3) nell’A1; ma tali affinità sono possibili sulla base di ulteriori affinità concernenti il metodo generale della metafisica e il suo punto di partenza, che adesso possiamo finalmente esplicitare. Non solo entrambi i filosofi fanno partire la loro metafisica da un’analisi del dato, ma – cosa più importante – il dato da cui entrambi partono è il medesimo, cioè la *forma* degli oggetti dell’esperienza e della conoscenza empirica. E il motivo per cui si parte dalla forma è che essa è empiricamente *data*, ricevuta passivamente dall’intelletto insieme con le sensazioni. Tutto ciò implica che “le idee mediante cui proviamo a comprendere l’universo” non sono semplicemente concetti filosofici, scientifici e del senso comune, magari convenzionali e che, in quanto tali, possano essere “riformati” qualora si rivelino inconsistenti, ma sono innanzitutto le forme in cui la Realtà stessa appare empiricamente e viene conosciuta dalla filosofia, dalla scienza e dal senso comune¹²⁵¹. Le apparenze sono queste forme in quanto forme del

¹²⁴⁸ AR, 29.

¹²⁴⁹ AR, 113.

¹²⁵⁰ Cfr. Basile [2014], 191-193.

¹²⁵¹ Pace Airaksinen [1975], 35: «It seems to follow [...] that we ought to try to find a new, adequate way of reforming the objective world in subjective thought; that is, making it untrue that there would be “an inconsistency in my mind as well as in the thing” (AR, p. 20)». Ad Airaksinen, evidentemente, sfuggono le

contenuto che appare, e sono le forme del conoscibile; il conoscibile può dunque essere soltanto ciò che appare in una di quelle forme. L'indagine svolta nel libro I di *Appearance* è allora, come anche l'*Allgemeine Metaphysik* di Herbart, un'indagine sulle diverse forme del conoscibile in quanto *dato* al pensiero e non *costruite* da esso, che conduce alla determinazione della natura del reale non dato¹²⁵².

La determinazione dell'inconoscibile come (auto)contraddittorio (P7) e del conoscibile come apparenza (P8) ci conduce alle conclusioni dell'A2.1. In primo luogo, come recita la C3, *la Realtà è conoscibile*, poiché, se non lo fosse, sarebbe inconoscibile e quindi, per la P7, (auto)contraddittoria, ma in accordo con la P1 non può esserlo, e perciò non le resta che non essere inconoscibile. In secondo luogo, come recita la C4, *la Realtà è ciò che appare*, poiché essa, come abbiamo mostrato, è conoscibile, e il conoscibile è l'apparenza. Queste due conclusioni vengono presentate da Bradley alla fine del libro I del saggio di metafisica:

reality is certainly not something else which is unable to appear. For that is sheer self-contradiction, which is plausible only so long as we do not realize its meaning. The assertion of a reality falling outside knowledge, is quite nonsensical. [...] reality, set on one side and apart from all appearance, would assuredly be nothing. Hence what is certain is that, in some way, these inseparables are joined. This is the positive result which has emerged from our discussion. Our failure so far lies in this, that we have not found the way in which appearances can belong to reality¹²⁵³.

La Realtà, per non essere (auto)contraddittoria, *deve* perciò apparire ovvero essere conoscibile, e quindi, in un certo senso, essere essa stessa apparenza: Realtà e apparenza *devono* insomma essere “inseparabili” e “congiunte”. Questo “dovere” indica un'esigenza posta dal pensiero, cioè la soddisfazione del criterio di verità e realtà: se il PNC è valido non solo per l'ideale logico ma anche per il reale ontologico, allora la Realtà *deve* essere

radici herbartiane della teoria bradleyana dell'apparenza: se per Bradley si trattasse semplicemente di riformare i nostri “schemi concettuali”, la sua metafisica non avrebbe ragione di esistere.

¹²⁵² Cfr. Truglia [2004], 128: «Sia in Bradley che in Herbart convergono le istanze, spesso opposte, tra la volontà di rimanere fortemente legati al piano dell'esperienza, a ciò che è dato, e la necessità di, in qualche modo, superare il dato, andare oltre il livello del meramente empirico, attraverso uno sforzo speculativo che riesca ad armonizzare quelle contraddizioni che l'esperienza stessa ci pone davanti».

¹²⁵³ AR, 113-115.

ciò che appare, altrimenti bisognerebbe postulare una parte inconoscibile della Realtà che, in quanto tale, introdurrebbe la contraddizione nella Realtà¹²⁵⁴.

Tuttavia, se Realtà e apparenza fossero lo stesso, che senso avrebbe distinguerle? Il problema che Bradley si trova ad affrontare è proprio che, da un lato, Realtà e apparenza *devono* essere lo stesso in quanto entrambe coincidono col conoscibile (A2.1), ma dall'altro lato *non possono* essere lo stesso, poiché l'apparenza ha una natura incompatibile con quella della Realtà, stabilita nell'A1¹²⁵⁵. Tali contraddizioni vengono analizzate e risolte negli argomenti A2.2 e A2.3, che andremo adesso a esaminare.

3.3.2. PARZIALITÀ E TOTALITÀ

La prima caratteristica dell'apparenza che è incompatibile con la natura generale della Realtà è espressa dalla P9: *Ciò che appare è un'unità relazionale*. Questo è infatti l'esito – anticipato nella conclusione del capitolo III – dell'analisi delle categorie ovvero delle forme del dato empirico, condotta nel libro I del saggio di metafisica: tali categorie o forme sono autocontraddittorie in quanto relazionali. Ripercorrere i singoli argomenti ci condurrebbe troppo lontano dai nostri scopi, ma è comunque opportuno fare qualche esempio, anche per evidenziare la perdurante e pervasiva – ma mai acritica – influenza di Herbart e di Lotze. Nel manoscritto *On Knowledge*, Bradley aveva già rilevato la contraddittorietà dello spazio, del tempo e del mutamento (2.1.3), e quelle considerazioni giovanili vengono ora riprese in *Appearance*¹²⁵⁶. Bradley esamina poi la nozione di 'causalità', impiegando argomenti sia herbartiani sia lotziani. Il "dilemma fondamentale" di questa nozione, ad esempio, è un'evidente riformulazione dell'aporia della relazione tra fondamento e conseguenza in Herbart (1.2.2.1)¹²⁵⁷. Per superarla, inoltre, Bradley adotta

¹²⁵⁴ Cfr. AR, 457-458: «If there were any Reality quite beyond our knowledge, we could in no sense be aware of it; and, if we were quite ignorant of it, we could hardly suggest that our ignorance conceals it. And thus, in the end, what we know and what is real must be coextensive, and assuredly outside of this area nothing is possible».

¹²⁵⁵ Cfr. AR, 430-431: «All is appearance, and no appearance, nor any combination of these, is the same as Reality. This is half the truth [...]. The Absolute is *its* appearances, it really is all and every one of them. That is the other half-truth».

¹²⁵⁶ Cfr. in particolare AR, 31-32 (sullo spazio), 33-34 (sul tempo "spazializzato"), 34-36 (sul tempo non spazializzato), 38-41 (sul mutamento in generale).

¹²⁵⁷ Cfr. AR, 46: «If the sequence of the effect is different from the cause, how is the ascription of this difference to be rationally defended? If, on the other hand, it is not different, then causation does not exist, and its assertion is a farce. There is no escape from this fundamental dilemma».

provvisoriamente la stessa soluzione monistica di Lotze (1.2.3.2)¹²⁵⁸, che viene infine rigettata, non solo perché implica delle relazioni e, quindi, delle contraddizioni¹²⁵⁹, ma anche perché, se radicalizzata in un monismo nel quale l'Uno-Tutto rimane immutabile pur nella mutevolezza delle sue parti, la nozione stessa di 'causalità' viene privata del proprio significato¹²⁶⁰. La nozione a cui Bradley dedica maggior spazio – ben due capitoli, il IX e il X – è quella di 'io', un'analisi della quale non può essere condotta in questa sede¹²⁶¹. La struttura formale di tutto ciò che appare, stando al libro I, è dunque l'unità relazionale, cioè l'unità di una molteplicità di termini, ottenuta mediante relazioni.

Ora, sulla base della P9 e degli argomenti anti-relazionali che la supportano (3.2.3), sappiamo che ogni unità relazionale è (auto)contraddittoria; di conseguenza, possiamo dedurre la C5: *Ciò che appare è (auto)contraddittorio*. Tuttavia, la Realtà è non (auto)contraddittoria (P1*), e quindi, se la Realtà è ciò che appare (C4), e se ciò che appare è (auto)contraddittorio (C5), si incorre nella seguente contraddizione, espressa dalla CX: *la Realtà è e non è (auto)contraddittoria*.

¹²⁵⁸ Cfr. AR, 48: «The only positive result which has appeared from our effort to justify causation, seems to be the impossibility of isolating the cause or the effect. In endeavouring to make a defensible assertion, we have had to go beyond the connexion as first we stated it. [...] And we are tending to the doctrine that, to find a real cause, we must take the complete state of the world at one moment as this passes into another state also complete. The several threads of causation seem, that is, always to imply the action of a background. [...] The separate causes are [...] legitimate abstractions, and they contain enough truth to be practically admissible. But it will be added that, if we require truth in any strict sense, we must confine ourselves to one entire state of the world. This will be the cause, and the next entire state will be the effect. There is much truth in this conclusion, but it remains indefensible».

¹²⁵⁹ Cfr. AR, 48-49: «we retain the relational form essential to causation. [...] Even if we could have one self-comprised condition of the world preceding another, the relation between them would still be irrational. [...] It is the old puzzle».

¹²⁶⁰ Cfr. AR 49: «we may perhaps fancy at this point that a door of exit is opened. How will it be, since the difference is the source of our trouble, if we fall back upon the identity of cause and effect? The same essence of the world, persisting in unchanged self-conservation from moment to moment, and superior to diversity – this is perhaps the solution. Perhaps; but, if so, what has been done with causation? So far as I am able to understand, *that* consists in the differences and in their sequence in time. Mere identity, however excellent, is emphatically *not* the relation of cause and effect».

¹²⁶¹ Il senso generale degli argomenti bradleyani contro la realtà dell'io (*self*) è che l'io, in qualsiasi modo lo si intenda – idealisticamente, come autocoscienza, o sensisticamente, come successione di sensazioni –, possiede una struttura relazionale che lo rende autocontraddittorio e quindi apparente: «for metaphysics a principle [...] must stand absolutely by itself. While wide enough to cover the facts, it must be able to be thought without jarring internally. [...] The diversity and the unity must be brought to the light, and the principle must be seen to comprehend these. It must not carry us away into a maze of relations, relations that lead to illusory terms, and terms disappearing into endless relations. But the self is so far from supplying such a principle, that it seems, where not hiding itself in obscurity, a mere bundle of discrepancies. Our search has conducted us again not to reality but mere appearance» (AR, 104). Sulla teoria bradleyana dell'io, cfr. Vander Veer [1970], 177-312; Ilodigwe [2018].

How is it possible for false appearance to take its place within reality? [...] Qualification by the self-discrepant exists as a fact, and yet how can it be real? The self-contradiction in the content both belongs, and is unable to belong, to reality. The elements related, and their synthesis, and their reference to existence – these are things not to be got rid of. You may condemn them, but your condemnation cannot act as a spell to abolish them wholly. If they were not there, you could not judge them, and then you judge them not to be; or you pronounce them apparently somehow to exist without really existing. What is the exit from this puzzle?¹²⁶²

Per eliminare questa contraddizione, naturalmente, bisognerebbe rinunciare ad alcune delle *sue* premesse, ma fare ciò è alquanto problematico, poiché tutte le premesse e le conclusioni finora guadagnate – le quali, se fatte interagire, producono appunto la contraddizione in questione – sono indispensabili per la metafisica di Bradley. Quel che egli può fare, piuttosto, è *reformulare* alcune delle premesse e delle conclusioni senza alterarne i nessi logici, ma in modo tale da eliminare la contraddizione: «There is no way but in accepting the whole mass of fact, and in then attempting to correct it and make it good»¹²⁶³. In particolare, nel caso della C5, si tratterebbe di riformulare, e quindi ripensare, la contraddittorietà dell'apparenza in modo tale da risultare compatibile con la non contraddittorietà della Realtà, che Bradley non metterebbe mai in discussione, essendo il suo “criterio assoluto”.

3.3.2.1. Contraddizione e incompletezza

È per questa ragione che il filosofo inglese, nell'Appendice alla seconda edizione di *Appearance*, sente l'esigenza di tornare sul tema fondamentale della contraddizione (affrontato schematicamente nel capitolo XVI¹²⁶⁴), chiarendo in che modo la contraddittorietà di ciò che appare possa essere compatibile col fatto che la Realtà non possa essere separata dall'apparenza. La teoria bradleyana della contraddizione, già abbozzata nei *Principles*¹²⁶⁵, viene perfezionata in tutte le sue implicazioni metafisiche solo nell'articolo *The Contrary and the Disparate* (1896)¹²⁶⁶, ed è la parte della dottrina

¹²⁶² AR, 169.

¹²⁶³ AR, 169.

¹²⁶⁴ Cfr. AR, 169-171.

¹²⁶⁵ Cfr. PL I, 145-151.

¹²⁶⁶ L'articolo è stato originariamente pubblicato su «Mind», V (20), 464-482, e poi “ristampato con omissioni” in appendice alla seconda edizione di *Appearance* (AR, 500-511), col titolo *Note A. Contradiction, and the Contrary*. La genesi di questo articolo è probabilmente da rintracciare in una lunga lettera ad Andrew Seth (SC I, 110-117), risalente a metà dicembre 1894, in cui Bradley risponde alle critiche contenute nella sua recensione alla prima edizione del saggio di metafisica (Seth [1894]). La *Note A*, come

bradleyana più prossima alla Logica hegeliana, poiché anche Hegel, dopotutto, aveva il problema di conciliare la contraddittorietà del finito con la razionalità di un assoluto che integra ogni finito come momento della propria realizzazione (1.2.1.2). Se la contraddizione fosse intesa come segno del falso *logico-formale*, e quest'ultimo come segno dell'inesistente *ontologico*, il finito sarebbe semplicemente un nulla che, in quanto tale, non potrebbe costituire un momento dell'assoluto. Lo stesso vale per l'apparenza di Bradley: se fosse contraddittoria in senso logico-formale non potrebbe esistere, e se non esistesse, la Realtà stessa, riconosciuta come inseparabile dall'apparenza (C4), non esisterebbe, con conseguente imbarazzo. Per non annichilire il finito, pur mantenendolo contraddittorio, Hegel ne sposta la contraddittorietà dal piano strettamente logico-formale a quello dialettico: ogni determinazione finita, nella Logica, è infatti contraddittoria nel senso che presenta un "conflitto" tra contenuto e forma, tra ciò che la determinazione *significa* e ciò che essa *presuppone* per poter significare quel che significa. E tale conflitto, non essendo una contraddizione logico-formale ma, semmai, dialettica, non distrugge la determinazione finita, ma la rende tutt'al più *inadeguata* a esprimere l'assoluto, ossia *incompleta*, bisognosa cioè di un completamento con la determinazione antitetica, raggiunto il quale si ottiene un'ulteriore determinazione (sintetica), ancora incompleta – fino all'Idea assoluta, l'unica adeguata e completa, propriamente "vera" in senso hegeliano.

Bradley trae dalla dialettica hegeliana l'impostazione generale della sua soluzione al problema in esame, ma se ne allontana nei dettagli. Anche per il filosofo inglese, infatti, la contraddizione, per salvare l'apparenza dall'annichilimento, deve essere intesa come *incompletezza*; tuttavia, egli non si muove sul piano dialettico dell'autoriflessività, cioè del rapporto tra forma e contenuto nelle determinazioni del pensiero oggettivo, bensì (i) sul

osserva Sacchi ([1979], 575), «contiene alcune affermazioni che sono forse tra le più significative ed illuminanti di tutta l'opera di Bradley»; lo stesso Sacchi ([1984], 43), più tardi, riconosce addirittura – e noi siamo d'accordo – che essa costituisce «quanto di meglio, in senso assoluto, Bradley ci abbia lasciato e [...] ridà in essenza tutto il movimento argomentativo dell'opera senza lasciar fuori alcun punto importante». Già Stout [1898], recensendo la seconda edizione del saggio di metafisica, osservava: «The note on Contradiction and the Contrary is of special importance, as it contains by far the most clear and convincing exposition which Mr. Bradley has yet given of the critical method and general point of view from which he approaches ultimate philosophical problems. No one ought to write an adverse criticism of Mr. Bradley without first carefully studying this note». Sfortunatamente, il monito di Stout è stato spesso disatteso, poiché la maggioranza degli interpreti ignora o sottovaluta l'importanza della *Note A*. Il trattamento più completo della teoria bradleyana della contraddizione, anche rispetto alle aporie dell'unità relazionale, è Ferreira [1999], 97-120, ma cfr. anche Campbell [1931], 7-11; Church [1942], 22-25; Vander Veer [1970], 40-42, 103-113; Sacchi [1987], 189-197; La Torre [1989], 11-16; Mander [1994], 49-55; Armour [1995].

piano logico-formale del rapporto fra termini e relazioni nel contenuto ideale del giudizio, e (ii) sul piano epistemologico del rapporto fra ideale e reale, espresso nel giudizio. Sotto il profilo logico-formale, il PNC, nella formulazione bradleyana, vieta l'identificazione di termini diversi ed è perciò – come per molta filosofia moderna – una sorta di corollario del principio di identità:

The Law of Contradiction tells us that we must not simply identify the diverse, since their union involves a ground of distinction. So far as this ground is rightly or wrongly excluded, the Law forbids us to predicate diversities. Where the ground is merely not explicit or remains unknown, our assertion of any complex is provisional and contingent. It may be valid and good, but it is an incomplete appearance of the real, and its truth is relative¹²⁶⁷.

L'idea fondamentale che viene espressa in questo passo di importanza capitale è che identificare termini diversi, cioè contraddirsi, significa unire tali termini in un medesimo “punto”, privo di diversità interna, assolutamente semplice e atomico, nel quale i diversi, costretti a convivere, entrano in conflitto, in contraddizione e diventano incompatibili¹²⁶⁸. I termini contraddittori, secondo questa prospettiva, sono perciò propriamente i contrari, in quanto sono termini diversi, ciascuno dei quali è determinato in positivo senza alcun riferimento negativo all'altro – a differenza dei contraddittori propriamente detti, l'uno negazione logica dell'altro –, che entrano in conflitto, divenendo appunto contrari, se e solo se identificati¹²⁶⁹. Questo modo di intendere i contraddittori avvicina senz'altro Bradley alla dialettica hegeliana, nella quale le determinazioni antitetiche non sono logicamente contraddittorie ma, semmai, logicamente opposte o contrarie (1.2.1.2)¹²⁷⁰.

¹²⁶⁷ AR, 506.

¹²⁶⁸ Cfr. AR, 505: «to unite diversities simply, and that means in the same point. This is what contradiction means. [...] Contradictions exist so far only as internal distinction seems impossible, only so far as diversities are attached to one unyielding point assumed, tacitly or expressly, to be incapable of internal diversity or external complement».

¹²⁶⁹ Cfr. AR, 511: «There are no native contraries [...]. Things are contrary when, being diverse, they strive to be united in one point which in itself does not admit of internal diversity». Questa teoria della contraddizione si fonda evidentemente su una teoria della negazione secondo cui non esiste una *mera* negazione, poiché ogni termine negativo, come anche ogni giudizio negativo, si riferisce al reale, ed è quindi in ultima analisi positivo; cfr. PL I, 114-127; AR, 121-122; Wollheim [1959], 143-152; Ferreira [1999], 105-109. Non abbiamo avvertito il bisogno di approfondire questa teoria della negazione, in quanto essa è una conseguenza della teoria bradleyana delle idee (2.2.1): se ogni contenuto ideale è un'astrazione da un fatto reale, *positivamente determinato*, tale deve essere anche un contenuto ideale di segno negativo, sebbene la presenza della negazione induca a pensare il contrario.

¹²⁷⁰ Cfr. Mander [1994], 54: «Because of his understanding of not-P as some positive quality other than P, Bradley ends up by taking contradictories as really contraries, and this brings him closely into line with the

In generale, unificare termini diversi è possibile, e anzi Bradley ritiene che l'esito dei suoi argomenti anti-relazionali non sia che un'unità fra termini diversi è impossibile, ma al contrario che essa è necessariamente presupposta a ogni molteplicità, solo che non può essere guadagnata mediante relazioni (2.2.4, 3.2.2, 3.2.3). Per il filosofo inglese, quindi, unificare termini diversi è necessario, inevitabile, poiché pensare, dopotutto, non significa altro che fare questo. Come abbiamo visto nei *Principles* (2.2.2), infatti, il pensiero è per Bradley analisi e sintesi, ma (i) analizzare è astrarre e isolare le differenze qualitative presenti nel contenuto empirico originario, fissandole in termini ideali, e (ii) sintetizzare è ricongiungere questi termini per riprodurre la reale e originaria unità delle differenze. Ora, nella *Note A* di *Appearance*, nella quale questa teoria del pensiero viene ripresa¹²⁷¹, Bradley sostiene che l'unità delle differenze, per non ridursi alla loro autocontraddittoria identità, deve realizzarsi su «a ground of distinction», cioè in un punto internamente differenziato. Ciò significa che per eliminare una contraddizione, intesa come sopra, il punto ideale nel quale i termini diversi vengono unificati dal pensiero, inizialmente semplice e atomico, privo di diversità interna, deve venire idealmente esteso e integrato da differenze, in modo tale da poter accogliere i termini diversi senza farli confliggere¹²⁷². In altre parole, per eliminare una contraddizione, bisogna riuscire a trasformare l'*identità* fra i termini, che li rende incompatibili, cioè appunto contraddittori, in un'*unità delle differenze* che li renda invece compatibili. Si tratta evidentemente di una teoria classica della contraddizione, logico-formale, che Bradley ricava dalla metafisica di Herbart e precisamente dal suo "metodo delle relazioni", la cui idea centrale è appunto quella di "integrazione" (1.2.2.1): per eliminare una contraddizione bisogna opportunamente integrare nella sua sede diversi rispetti, dissolvendo l'unità semplice e atomica in una molteplicità di elementi. Il problema di questo metodo, per Bradley, è semmai quello di come pensare la necessaria unità dei rispetti e degli elementi (3.2.2, 3.2.3.1); ma egli rimane d'accordo con Herbart relativamente a cosa sia una contraddizione e a come debba essere eliminata. Ciò emerge in maniera molto netta dal seguente passo, il quale, se non

Hegelian dialectic. The significance for a Hegelian of using contraries is that they may both be false, allowing us to open up a middle option which captures the best of both – the Hegelian synthesis of a thesis and its anti-thesis. Were they truly contradictory, no such middle ground would be possible, since the falsity of the one would entail the truth of the other and vice versa. Similarly, in Bradley's view, it remains possible that apparent contradictions may be overcome and on the wider picture be shown to be mere differences».

¹²⁷¹ Cfr. *AR*, 501: «Thought involves analysis and synthesis»; *ivi*, 504: «Thought [...] implies analysis and synthesis and distinction in unity».

¹²⁷² Cfr. *AR*, 511: «Contradiction is [...] everywhere removable by distinction and by further supplement». Cfr. anche *ivi*, 170-171.

fosse per la lingua, potrebbe benissimo essere scambiato per un passo tratto dall'*Allgemeine Metaphysik* o dagli *Hauptpunkte*:

There is only one way to get rid of contradiction, and that way is by dissolution. Instead of one subject distracted, we get a larger subject with distinctions, and so the tension is removed. We have at first A, which possesses the qualities *c* and *b*, inconsistent adjectives which collide; and we go on to produce harmony by making a distinction within this subject. That was really not mere A, but either a complex within A, or (rather here) a wider whole in which A is included. The real subject is A+D; and this subject contains the contradiction made harmless by division, since A is *c* and D is *b*. This is the general principle¹²⁷³.

3.3.2.2. Contraddizione e pensiero

Questa teoria della contraddizione ha due conseguenze fondamentali. (i) La prima è che, secondo Bradley, il pensiero può sì estendere o integrare il punto ideale in cui i termini diversi vengono uniti, al fine di eliminare la contraddizione, ma tale estensione o integrazione operata dal pensiero, per quanto articolata, non potrà mai trasformare l'astratta identità dei diversi in unità concreta delle differenze; di conseguenza, il pensiero non potrà mai rimuovere completamente le contraddizioni. Tale impossibilità è dopotutto implicita nell'impossibilità logica di ogni unità relazionale, cioè nell'incapacità, da parte delle relazioni, di unificare i loro termini. Che il pensiero sia analisi e sintesi, presuppone che il pensiero non si accontenti di riprodurre il dato empirico – il “fatto reale” dei *Principles* – così come questo gli si offre, poiché, come felicemente scrive Bradley, «[t]hought demands to go *proprio motu*»¹²⁷⁴, secondo i propri principi e i propri contenuti. Il pensiero ha insomma bisogno di analizzare *per conto suo* il dato, cioè di idealizzarlo, per poi riprodurre *a modo suo* l'unità reale, mediante l'atto sintetico del giudizio. Ma proprio per questo motivo, per l'immodificabile esigenza di procedere *proprio motu*, il pensiero risulta incapace di riprodurre l'unità reale delle differenze e, quindi, di raggiungere la verità. Nei *Principles*, Bradley imputava il fallimento del pensiero al fatto che i suoi contenuti, in quanto astrazioni ideali, sono *alterazioni* dei fatti reali (2.2.3); in *Appearance* quella teoria dell'analisi viene integrata dalla problematizzazione di un'aporia che nei *Principles* veniva eliminata alla radice, riguardante l'unità di ogni contenuto ideale in quanto complesso di qualità-in-relazione (2.2.2). Nell'opera di logica, l'argomento del

¹²⁷³ AR, 170.

¹²⁷⁴ AR, 501.

regresso del “terzo uomo” aveva la funzione di escludere che un contenuto ideale potesse essere l’unità relazionale di contenuti più elementari, cioè di *simple ideas* o *sensations* alla maniera dell’empirismo (2.2.4); nel saggio di metafisica, invece, Bradley sostiene che il pensiero non può fare a meno di idealizzare il dato empirico come unità relazionale (di termini diversi), ed è perciò destinato a incorrere nel regresso all’infinito e, quindi, nel proprio fallimento. Gli argomenti contro l’unità relazionale, dunque, lungi dall’essere validi solo localmente, decretano il fallimento generale del pensiero, poiché l’unità relazionale è lo schema universale in base al quale il pensiero idealizza il dato, ed è autocontraddittorio.

Ma perché il pensiero non può fare a meno di idealizzare il dato in un’unità relazionale di termini diversi, impiegando cioè “l’apparato di termini e relazioni”? In precedenza (3.2.3), abbiamo visto che, *se* il pensiero operasse in questo modo, incorrerebbe in una contraddizione; ma adesso Bradley, integrando quella conclusione, sostiene che il pensiero *non può non operare in questo modo*. Perché? Ebbene, quest’ultima conclusione si fonda su una tesi epistemologica ben precisa, e cioè che il pensiero, per operare la sintesi fra i suoi contenuti, dispone soltanto di due modi di sintesi, nessuno dei quali è in grado di operare una sintesi soddisfacente per il pensiero, ossia l’unità delle differenze. Questi due modi di sintesi sono l’identità e la giustapposizione¹²⁷⁵. Secondo Bradley, il pensiero sintetico muove sempre dalla molteplicità e diversità dei suoi contenuti, i quali, per riprodurre veridicamente nel pensiero la loro originaria unità reale, devono appunto essere riuniti, connessi in un’unità. Connettere termini diversi in un’unità sintetica, evidentemente, non può significare né giustapporli, poiché in tal caso non vi sarebbe alcuna unità, né identificarli, poiché in tal caso non vi sarebbero termini diversi, e senza molteplicità e diversità un’unità non sarebbe sintetica. Affinché il pensiero possa quindi realizzare la propria funzione sintetica, dunque, il risultato della sintesi, l’unità sintetica, deve mantenere la diversità dei termini uniti, senza scadere nella mera giustapposizione¹²⁷⁶. Ma questo è esattamente quanto viene richiesto alle relazioni: che esse debbano essere sia esterne sia interne (3.2.3.3), infatti, significa che esse devono sia mantenere la diversità *fra* i loro termini, posizionandosi idealmente all’esterno di essi (= relazioni esterne), sia unificarli *assieme*, posizionandosi idealmente all’interno di essi (=

¹²⁷⁵ Cfr. AR, 501-504. Bertolotti ([1995], 101) parla opportunamente di «*identità senza differenza*» e «*differenza senza identità*»: «Tra questi due estremi è lo spazio delle relazioni».

¹²⁷⁶ Questa conclusione era già presente nei *Principles*, benché non ancora approfondita in tutte le sue implicazioni metafisiche; cfr. soprattutto PL II, 488-489.

relazioni interne). Nella prima edizione di *Appearance*, Bradley parla di relazioni *interne* ed *esterne*; nell'appendice alla seconda edizione, di *identità* e *giustapposizione*; nel saggio postumo sulle relazioni, di *together* e *between*¹²⁷⁷; ma ciò che queste antitesi significano è la stessa cosa.

Il problema è che, per il pensiero, fare tutto ciò è impossibile: esso deve identificare giustapponendo e giustapporre identificando, unificare i diversi e diversificare gli uniti, ma queste due esigenze, come sappiamo, sono incompatibili e quindi, se “costrette assieme”, *contraddittorie*:

the question is how thought can think what is offered. If thought in its own nature possessed a ‘together’, a ‘between’, and an ‘all at once’, then in its own intrinsic passage [...] it could reaffirm the external conjunction. But if these sensible bonds of union fall outside the inner nature of thought, just as much as do the sensible terms which they outwardly conjoin – the case surely is different. Then forced to distinguish and unable to conjoin by its own proper nature, or with a reason, thought is confronted by elements that strive to come together without a way of union. The sensible conjunctions remain for thought mere other elements in the congeries, themselves failing in connexion and external to others. And, on the other hand, driven to unite without internal distinction thought finds in this attempt a self-contradiction. You may exclaim against thought’s failure, [...] but the fact remains thus. Thought cannot accept tautology and yet demands unity in diversity. But your offered conjunctions on the other side are for it no connexions or ways of union. They are themselves merely other external things to be connected. And so thought, knowing what it wants, refuses to accept something different, something which for it is appearance, a self-inconsistent attempt at reality and truth. It is idle from the outside to say to thought, ‘Well, unite but do not identify’. How can thought unite except so far as in itself it has a mode of union? To unite without an internal ground of connexion and distinction is to strive to bring together barely in the same point, and that is self-contradiction¹²⁷⁸.

Ciò che al pensiero manca, che è anche la causa del proprio fallimento, è dunque un “modo di unione” alternativo alla mera identificazione e alla mera giustapposizione, ma che comunque abbia in sé le caratteristiche positive dell’una e dell’altra: la capacità di

¹²⁷⁷ Cfr. ad es. *CE* II, 644: «An actual relation [...] must possess at once both the characters of a ‘together’ and a ‘between’, and, failing either of these, is a relation no longer. Hence our terms cannot make a relation by passing themselves over into it bodily. For in that event their individuality, and with it the required ‘between’, would be lost. [...] On the other hand, if, to remain themselves, our terms retain their character as individuals, there is no legitimate way [...] to their union in fact. We are without the ‘together’, which (like the ‘between’) is essential if any relation is to be actually there».

¹²⁷⁸ *AR*, 504-505.

unificare in senso forte le differenze (= identità), e la capacità di mantenerle immutate (= giustapposizione)¹²⁷⁹.

(ii) La seconda conseguenza fondamentale della teoria bradleyana della contraddizione, strettamente connessa alla prima, è che la contraddizione esiste solo per il pensiero, poiché nessun punto nel quale vengano uniti termini diversi può essere privo di diversità interna – se non, appunto, solo *idealmente*, come punto astratto, semplice, inesteso e indivisibile. In altre parole, laddove vi è contraddizione, vi è identità di termini diversi, unificati in un punto semplice e atomico; ma un siffatto punto esiste solo per il pensiero, così come la contraddizione che dipende dalla natura astratta e artificiale di quel punto¹²⁸⁰:

in the end nothing is contrary nor is there any insoluble contradiction. Contradictions exist so far only as internal distinction seems impossible, only so far as diversities are attached to one unyielding point assumed, tacitly or expressly, to be incapable of internal diversity or external complement. But any such fixture is an abstraction, useful perhaps, but in the end appearance. And thus, where we find contradiction, there is something limited and untrue which invites us to transcend it. Standing contradictions appear where the subject is narrowed artificially, and where diversity in the identity is taken as excluded¹²⁸¹.

La contraddizione, perciò, è sempre e soltanto il prodotto di un'astrazione operata dal pensiero – è cioè una sorta di errore prospettico causato da una veduta troppo parziale e ristretta della Realtà. Quando il pensiero rileva una contraddizione, questa è infatti dovuta alla sua momentanea incapacità di vedere la diversità interna, che è reale, nel punto in cui esso unisce i termini diversi. Se è così, eliminare una contraddizione significa ampliare lo sguardo del pensiero in modo da integrare altre differenze e altri rispetti nel punto di unificazione dei termini diversi, fino a quel momento visto come semplice e atomico; ma

¹²⁷⁹ Cfr. Sacchi [1979a], 576: «Il pensiero [...] manca di un *together* o di un *between*, ossia di un funtore, per dir così, in grado di rappresentare la connessione propriamente detta di contro alla mera congiunzione. Non sa unire senza identificare e non sa distinguere senza smembrare, senza separare». Secondo Vander Veer ([1970], 43), questa tesi epistemologica riecheggia la teoria delle relazioni di Hume. Ad ogni modo, ci sembra essere questa la tesi bradleyana più forte contro la dialettica hegeliana, alla luce dei limiti rilevati in precedenza (1.2.1.3): la discrepanza tra forma e contenuto del sistema rimane incolmabile proprio perché la relazionalità espressa dal giudizio, o piuttosto da un sistema inferenziale di giudizi, è strutturalmente diversa dalla relazionalità costitutiva dell'automovimento dialettico dell'assoluto. È la conclusione a cui, sulla scorta di Bradley, lo stesso Sacchi ([1979a], 583 ss.) perviene.

¹²⁸⁰ Cfr. La Torre [1989], 13: «il contraddittorio [esiste] unicamente a livello di discorso, e non nelle cose stesse».

¹²⁸¹ AR, 505.

ciò implica che la contraddizione è un errore del pensiero, una sorta di finzione, di stortura, di autoinganno, da cui il pensiero può liberarsi, sebbene mai del tutto¹²⁸²:

Error is truth, it is partial truth, that is false only because partial and left incomplete. The Absolute *has* without subtraction all those qualities, and it has every arrangement which we seem to confer upon it by our mere mistake. The only mistake lies in our failure to give also the complement. The reality owns the discordance and the discrepancy of false appearance; but it possesses also much else in which this jarring character is swallowed up and is dissolved in fuller harmony. I do not mean that by a mere rearrangement of the matter which is given to *us*, *we* could remove its contradictions. For, being limited, we cannot apprehend all the details of the whole. And we must remember that every old arrangement, condemned as erroneous, itself forms part of that detail. To know all the elements of the universe, with all the conjunctions of those elements, good and bad, is impossible for finite minds. And hence obviously we are unable throughout to reconstruct our discrepancies. But we can comprehend in general what we cannot see exhibited in detail. We cannot understand how in the Absolute a rich harmony embraces every special discord. But, on the other hand, we may be sure that this result is reached; and we can even gain an imperfect view of the effective principle¹²⁸³.

Ciò che qui abbiamo chiamato ‘estensione o integrazione del punto di unificazione dei termini diversi’ equivale infatti, sul piano strettamente logico, alla progressiva esplicitazione delle condizioni di verità di un giudizio in un’inferenza. Un giudizio categorico ‘*S è P*’, considerato in questa forma, è per Bradley autocontraddittorio, poiché, nella sua pretesa di verità, pretende di essere identico al fatto reale, ma nella propria idealità presuppone di essere diverso da esso (2.2.2); per rimuovere la contraddizione bisogna allora integrare il giudizio con altri giudizi, i quali fungono da condizioni della sua verità, così che la sua pretesa di verità, da categorica, diventi condizionale. Questo procedimento di progressiva esplicitazione delle condizioni di verità di un giudizio, che trasforma il giudizio iniziale in un’inferenza sempre più articolata, corrisponde, secondo Bradley, al procedimento di progressiva estensione e integrazione del punto di unificazione dei termini diversi, che trasforma il punto semplice e atomico, sede della contraddizione, in un punto sempre più ampio e internamente diversificato. Si tratta dello stesso processo, descritto da due angolazioni differenti (epistemologica e logica). In entrambi i casi, il fine è il medesimo: estendere il punto di unificazione dei termini diversi fino a farlo coincidere con la Realtà intera, ed esplicitare tutte le condizioni di verità di un giudizio fino a far

¹²⁸² Cfr. Vander Veer [1970], 118.

¹²⁸³ *AR*, 169-170.

coincidere l'inferenza così ottenuta con la Realtà intera. E in entrambi i casi, il fine è un ideale irraggiungibile, meramente regolativo, poiché ogni integrazione è di per sé *ancora* esterna al punto di unificazione e al giudizio, e può essere integrata in quell'unità solo sulla base di un'ulteriore integrazione, *ad infinitum*:

There must, as we have seen, be an identity and in that identity a ground of distinction and connexion. But that ground, if external to the elements into which the conjunction must be analysed, becomes for the intellect a fresh element, and it itself calls for synthesis in a fresh point of unity. But hereon, because in the intellect no intrinsic connexions were found, ensues the infinite process¹²⁸⁴.

L'utilizzo del termine *ground* da parte di Bradley è assai significativo per la nostra lettura, poiché esso, come peraltro il tedesco *Grund*, può significare sia il “fondamento-sostrato” unitario che accomuna i diversi e ne assicura l'unità, sia il “fondamento-ragione” di una conseguenza all'interno di un'inferenza – e indubbiamente, per Bradley, questi due significati indicano due aspetti della stessa cosa¹²⁸⁵. Per il pensiero, inteso come intelletto (*understanding*), ‘comprendere’ (*to understand*) significa unificare termini diversi senza contraddizione, e ciò significa esibire il fondamento (*ground*) della loro unione; ma tale fondamento, per vari motivi, è sempre rinviato all'infinito, senza che il pensiero possa mai appropriarsene definitivamente. Per eliminare una contraddizione, il pensiero potrà sempre supplire nuovi *grounds*, ampliando la propria veduta sulla Realtà; ma tale veduta, per quanto ampia, non potendo integrare *tutti* i *grounds*, rimarrà sempre parziale e incompleta, così che la contraddizione stessa, prodotta dalla parzialità e incompletezza del pensiero, non potrà mai essere eliminata ma solo momentaneamente spostata su ulteriori livelli di analisi.

3.3.2.3. Apparenza e incompletezza

Per il pensiero, dunque, una contraddizione è il segno inequivocabile dell'incompletezza della propria veduta intenzionale: se, per assurdo, il pensiero avesse a disposizione una veduta completa della Realtà, coincidente con la Realtà stessa, non potrebbe più vedere

¹²⁸⁴ AR, 507.

¹²⁸⁵ Cfr. in particolare AR, 501-504, dove la discussione logica, quella epistemologica e quella metafisica vengono continuamente sovrapposte e intrecciate. Ma in generale questo intreccio, non sempre virtuoso, caratterizza tutta la riflessione bradleyana su questi temi.

nessuna contraddizione, poiché il punto di unificazione dei termini diversi coinciderebbe infine con la Realtà nella sua interezza, che per definizione è non (auto)contraddittoria. La costitutiva incompletezza dei contenuti ideali del pensiero, cioè delle apparenze, che strutturalmente sono unità relazionali, non è allora incompatibile con la completezza della Realtà ma anzi la presuppone: l'apparenza, essendo incompleta, è *parte finita* della Realtà completa e infinita, di modo che, se avessimo davanti la totalità delle apparenze, avremmo davanti nient'altro che la Realtà nella sua interezza.

La contraddizione, interpretata come incompletezza e parzialità dell'apparenza rispetto alla Realtà, in linea di principio sempre riducibile nel progresso della conoscenza (ma mai del tutto eliminabile), cessa così di essere il segno di un'impossibilità sia logica, sia epistemologica, sia ontologica: ciò che è (auto)contraddittorio, ossia ogni apparenza in quanto unità relazionale, non è affatto un nulla, ma una parte incompleta che, in quanto tale, implica necessariamente il postulato di una totalità completa di cui far parte. Il problema iniziale era quello di conciliare l'(auto)contraddittorietà di ciò che appare (C5) e la non (auto)contraddittorietà della Realtà (P1*), in modo da poter mantenere l'identità di Realtà e apparenza (C4) senza far diventare autocontraddittoria la Realtà (CX). La soluzione di Bradley, come abbiamo mostrato, consiste nell'intendere l'(auto)contraddittorietà dell'apparenza come incompletezza e parzialità, di modo che la Realtà possa fungere da totalità completa delle apparenze. Riformulando allora la C5 come C5*: *Ciò che appare è parziale e incompleto*, e la P1 come P1**: *La Realtà è totalità completa*, possiamo dedurre la C6: *La Realtà è totalità completa di ciò che appare*, che, come volevasi dimostrare, equivale alla C6*: *La Realtà è sistema (di tutto ciò che appare)*.

Ma in che senso l'apparenza è parziale e incompleta? In cosa consiste precisamente la sua parzialità e incompletezza? In base a quanto abbiamo mostrato, possiamo rispondere che questo carattere dell'apparenza risiede nel fatto che l'unità relazionale, che è la struttura formale di tutto ciò che appare, non può esplicitare il suo fondamento ultimo, ma soltanto una serie infinita di fondamenti parziali, che necessitano di fondamenti ulteriori: è questo l'importo dei regressi all'infinito che abbiamo esaminato (3.2.3). Ogni unità relazionale può essere estesa e integrata con ulteriori fondamenti-sostrati, così come ogni inferenza può essere estesa e integrata con ulteriori fondamenti-ragioni; la conoscenza, in tal modo, cresce e progredisce. Ma è impossibile ricostruire nel pensiero, parafrasando Lotze, l'unità reale di cui l'unità relazionale è un surrogato intellettuale, astratto e infedele,

così come è impossibile per il pensiero conoscere *tutte* le condizioni di verità di un giudizio. L'incompletezza dell'apparenza è dunque la stessa che produce la contraddizione:

Contradiction is appearance, everywhere removable by distinction and by further supplement, and removed actually, if not in and by the mere intellect, by the whole which transcends it. On the other hand contradiction, or rather what becomes such, as soon as it is thought out, is everywhere necessary. Facts and views partial and one-sided, incomplete and so incoherent – things that offer themselves as characters of a Reality which they cannot express, and which present in them moves them to jar with and to pass beyond themselves – in a word *appearances* are the stuff of which the Universe is made¹²⁸⁶.

La contraddizione è “attualmente rimossa” nella “totalità che trascende l'intelletto”, nella Realtà incontraddittoria, poiché la contraddizione è causata dall'incompletezza e la Realtà è completa. L'apparenza è un'astrazione, una semplificazione, una veduta parziale della Realtà, ed è autocontraddittoria perché la sua forma è l'unità relazionale, alla quale viene richiesto qualcosa che per il pensiero si rivela impossibile, cioè unificare termini diversi senza identificarli e senza giustapporli.

Ma è importante notare, sulla base di quanto abbiamo appena sostenuto, che un'apparenza non è una parte incompleta della Realtà nel senso di una sua *sezione*, bensì nel senso di una sua *astrazione selettiva*. Una sezione della Realtà, una sua parte che fosse stata meramente e idealmente ritagliata dall'intero, infatti, non sarebbe un'unità relazionale perché non necessiterebbe di relazioni per unificare il suo contenuto: esso è già perfettamente unificato, è una totalità, sebbene finita, parziale e incompleta. Le relazioni, invece, sono necessarie solo quando ciò che deve essere unificato è disparato, e questo è il caso dei contenuti che vengono selettivamente astratti da una sezione della Realtà. Un conto è sezionare, un conto è astrarre: una sezione è infatti una riduzione *quantitativa* dell'intero, che non ne muta la configurazione *qualitativa* (es. la fetta di una torta), ma un'astrazione è una riduzione anche qualitativa dell'intero, ossia una semplificazione, essenzializzazione, idealizzazione¹²⁸⁷. È ormai chiaro che l'apparenza, per Bradley, non è altro che un contenuto ideale del pensiero, il *what* separato dal *that* mediante astrazione selettiva (2.2.1), come avremo modo di vedere meglio (3.5.1). E possiamo anticipare che la

¹²⁸⁶ AR, 511.

¹²⁸⁷ In tal senso Bradley, in *Appearance*, riprende la teoria dell'astrazione come alterazione, esposta nei *Principles* (2.2.3): l'astrazione selettiva altera *parzialmente* la configurazione qualitativa del dato empirico da cui si astrae.

sezione della Realtà da cui sono ricavati questi contenuti ideali è ciò che Bradley chiama *feeling* (3.4) e che nei *Principles* era il “fatto reale”. L’incompletezza dell’apparenza, dunque, è quella che pertiene non alla sezione di un intero, ma all’idealizzazione di una sua sezione.

In conclusione, possiamo esplicitare ciò che, per la terminologia che abbiamo volutamente impiegato nelle pagine precedenti, è stato finora soltanto suggerito: la struttura della nozione bradleyana di ‘apparenza’ è analoga alla struttura della nozione herbartiana di ‘veduta contingente’¹²⁸⁸. Entrambe indicano aspetti parziali e incompleti di una totalità reale, ma ciò che più le avvicina è il fatto che entrambe si configurano come errori prospettici, benché utili e financo necessari. Abbiamo detto che l’incompletezza idealizzata dell’apparenza produce una contraddizione che non è presente nella Realtà; analogamente, in Herbart l’incompletezza della veduta contingente, anch’essa legata all’attività conoscitiva del soggetto, produce la parvenza dell’accadere reale, dell’interazione fra Reali, che in verità esiste solo per il pensiero umano, poiché fra i Reali, assoluti e immutabili, non può accadere nulla (1.2.2.3). Ripetiamo allora ciò che abbiamo scritto *supra* su questa teoria herbartiana, perché quelle stesse parole, opportunamente riadattate sotto il profilo terminologico, valgono anche per Bradley:

se potessimo accedere a un punto di vista integrale sulla realtà, a un punto di vista cioè che, coincidendo con la totalità, cessi di essere un punto di vista, non vedremmo più alcun mutamento ma solo l’essere immutabile, non vi sarebbe più l’apparenza stessa, il divenire empirico. Al contrario, se vi è un’apparenza distinta dal reale, è solo perché la realtà viene veduta da punti di vista parziali e limitati [...]. Più specificamente, la parzialità della veduta umana [...] è dovuta al fatto che [...] la mente [...] non è in grado di conoscere le qualità reali in se stesse [...] ma soltanto gli effetti delle loro supposte relazioni reciproche [...], ossia le varie connessioni di sensazioni che costituiscono l’apparenza di cui l’essere umano fa esperienza. Ciò non significa però che il mutamento empirico, nelle sue molteplici forme, sia una mera illusione [...]. Il mutamento, infatti, appare, e in quanto appare è un dato innegabile che rimanda all’essere reale; in tal senso, il mutamento è “reale”. Non si tratta quindi di negare come illusoria l’esperienza del mutamento, ma semmai di integrare questa esperienza, di arricchirla, comprendendo che il mutamento può apparire unicamente all’interno di vedute parziali; esso è una sorta di errore prospettico che la metafisica corregge, e che

¹²⁸⁸ Non ci risulta che questa consonanza sia mai stata indagata o anche solo individuata da altri interpreti. L’influenza di Herbart su Bradley riguardo a questo punto potrebbe essere stata ulteriormente mediata dalla lettura di Teichmüller [1882], che insiste sul carattere prospettico dell’apparenza, sebbene le conclusioni cui egli perviene siano diverse da quelle bradleyane.

diventerebbe una vera e propria illusione solo nel caso in cui venisse impropriamente assolutizzato, considerato esso stesso una realtà, una posizione assoluta¹²⁸⁹.

La vicinanza a Herbart segna evidentemente il distacco di Bradley dalla concezione hegeliana della contraddizione¹²⁹⁰. Da un lato, è incontestabile che intendere la contraddizione come tratto peculiare dell'incompleto, cioè del finito, sia una mossa tipicamente hegeliana. Dall'altro lato, però, la contraddizione è per Bradley una sorta di illusione prospettica, che come tale esiste solo per il pensiero: se quest'ultimo potesse abbracciare col proprio sguardo l'intera Realtà in un'unica veduta, infatti, nessuna contraddizione apparirebbe più nel suo campo visivo. Al contrario, per Hegel la contraddizione è reale perché è l'intrinseca negatività che permette all'assoluto di (auto)realizzarsi, è la struttura logica del suo stesso processo; il finito, nella propria incompletezza, non è quindi una mera illusione prospettica, un'astrazione ideale che in quanto tale esiste solo per il pensiero, bensì un *momento essenziale* dell'assoluto, sì superato ma anche conservato in esso – nella doppia valenza di *Aufhebung* – come momento parziale della sua stessa essenza¹²⁹¹. Bradley rimane dunque ancorato a una concezione intellettualistico-astratta e logico-formale del pensiero, fedele a Herbart e Lotze nel negare la possibilità di una ragione assoluta *à la* Hegel, capace di restituire «l'assoluta

¹²⁸⁹ *Supra*, 120. Bradley sembra riferirsi alle vedute contingenti di Herbart, o a qualcosa di analogo, alla fine del capitolo II di *Appearance* (AR, 20), quando distingue fra ciò che è reale e la nostra «collection of points of view» sul reale. Tuttavia, in questo contesto tale distinzione non coincide con quella fra Realtà e apparenza, ma è interna all'apparenza stessa, al pensiero.

¹²⁹⁰ Cfr. Copleston [1967], 188-189.

¹²⁹¹ I contributi definitivi sul rapporto Bradley-Hegel, limitatamente ai temi della contraddizione e della dialettica, sono Mathieu [1967], 20-32; Bedell [1977]; Sacchi [1979a], 583-585; [1987], 195-197; La Torre [1989], 12-13 (che però riprende Mathieu e Sacchi, regolarmente citati); Mander [1994], 54-55. Cfr. anche alcune considerazioni sparse in Findlay [1956], [1958], [1963], [1984]. Nessuno di questi interpreti, tuttavia, connette il rifiuto bradleyano della contraddizione e della dialettica hegeliane con l'adesione metodologica alla metafisica herbartiana. Le due teorie della contraddizione (hegeliana e herbartiana) vengono confrontate tra loro da Schwegler ([1848], 246), che insiste sul fatto che per Herbart la contraddizione, essendo logico-formale, non può essere reale ma soltanto intellettuale: l'autocontraddittorietà dei concetti empirici rivela il fallimento dell'intelletto nel pensare l'esperienza, quindi l'intelletto stesso ha il dovere di rettificare la propria concezione dell'esperienza in modo da rimuoverne le contraddizioni. Ciò che Schwegler scrive a proposito di Herbart, in base alla nostra lettura, vale anche per Bradley, e testimonia una volta di più la vicinanza del filosofo inglese al filosofo tedesco, peraltro sul punto fondamentale della sua metafisica. È possibile che Bradley conoscesse l'interpretazione di Schwegler, anche se dalle sue carte non risulta che avesse letto la sua *Geschichte der Philosophie* (tradotta in inglese ben due volte tra il 1867 e il 1877, la prima da Stirling in persona).

fluidità»¹²⁹² delle “relazioni” reali che costituiscono la totalità e che rimangono inaccessibili al pensiero (3.5.1)¹²⁹³.

3.3.3. ARMONIA E IMMEDIATEZZA

Nel paragrafo precedente abbiamo visto in che modo Bradley intenda conciliare la contraddizione fra l'autocontraddittorietà dell'apparenza e la non (auto)contraddittorietà della Realtà, causata dalla C4, secondo cui la Realtà è ciò che appare. Vi è tuttavia un secondo carattere dell'apparenza che, ancora a causa della C4, provoca una contraddizione, ossia la sua molteplicità. Infatti, ciò che appare è una molteplicità di apparenze (P10), ma la Realtà è un singolo individuo (C2*), per cui la Realtà, se essa è ciò che appare (C4), dovrebbe essere al contempo singolare e molteplice (CY).

Ora, che la Realtà sia singolare e molteplice, Uno e Molti, è una conclusione implicita nella C6, secondo cui la Realtà è totalità e sistema di ciò che appare: ogni totalità in quanto tale, infatti, contiene per definizione una molteplicità di parti, che in questo caso sono le varie apparenze. Ma in che modo, precisamente, è possibile conciliare l'unità individuale della Realtà con la molteplice varietà delle apparenze? In che modo, cioè, scongiurare la contraddizione insita in ogni totalità, se è vero che, per la C1, ogni molteplicità (di termini) è (auto)contraddittoria? Questo è il problema che Bradley deve risolvere per poter mantenere che la Realtà è totalità e sistema delle apparenze (C6), senza quindi arrivare a negare l'innegabile, ossia che le apparenze sono molteplici.

Dobbiamo tornare all'A1 per vedere da dove precisamente derivi l'(auto)contraddittorietà di ogni molteplicità di termini, espressa dalla C1. Essa, in base alla nostra ricostruzione, deriva dalla P4 e dalla P5: ogni molteplicità di termini implica la loro unità relazionale (P4), ma questa è (auto)contraddittoria (P5); ogni molteplicità di termini, quindi, è (auto)contraddittoria nel senso che, se posta, implica necessariamente una contraddizione. Ciò significa che, fintanto che una molteplicità di termini implicherà un'unità relazionale, implicherà anche una contraddizione, e pertanto non potrà essere conciliata con la natura della Realtà. La domanda a cui bisogna rispondere diventa allora questa: è possibile una molteplicità di termini che non implichi un'unità relazionale?

¹²⁹² Sacchi [1979b], 720.

¹²⁹³ Questa differenza rispetto a Hegel era già stata individuata e comunicata a Bradley da J. S. Mackenzie in una lettera datata 11/01/1894, riportata in *SC I*, 83-85.

Ebbene, fintanto che la molteplicità sarà una molteplicità *di termini*, essa implicherà sempre delle relazioni, poiché ogni termine in quanto tale, ossia in quanto entità individuale, identica a sé e distinta dalle altre, deve per definizione entrare in relazione con altri termini, poiché è quel che è nella differenza dagli altri (3.2.2). Non a caso, per Bradley l'esempio paradigmatico dei termini in relazione sono le qualità dell'empirismo, che appunto incarnano tutte queste caratteristiche formali. Ciò che rende necessaria l'entrata in campo delle relazioni e dell'unità relazionale, e quindi, in ultima analisi, della contraddizione che bisogna evitare, allora, non è la molteplicità in quanto tale, ma il fatto che tale molteplicità sia una molteplicità *di termini*. Questa, infatti, è costitutivamente *mediata* da relazioni (innanzitutto da quella di differenza), ed è per questo motivo che essa presuppone e implica l'unità relazionale. Termini che non siano mediati da relazioni, infatti, non sarebbero neppure "termini", e una volta che si ricorre alla mediazione delle relazioni si incorre in un regresso all'infinito, poiché tale mediazione richiede di essere a sua volta mediata da altre relazioni, senza che si possa giungere a un fondamento (*ground*) *ultimo*, cioè non ulteriormente mediato – un fondamento *immediato* (3.2.3).

A questo punto, la domanda che sorge spontanea è se sia possibile una molteplicità che non implichi la mediazione relazionale e che quindi possa costituire quell'unità non relazionale che viene presupposta dalla C6 per non incorrere nella CY – se cioè sia possibile considerare la totalità come unità *immediata* delle apparenze, che non involva né termini né relazioni, e che pertanto non si risolva in un'unità relazionale, *mediata* da relazioni. Ma questa domanda, per quanto naturale e legittima a questo punto dell'argomentazione, è però inopportuna, poiché a Bradley non interessa se una siffatta unità sia *possibile*, ma soltanto se essa derivi *necessariamente* dalle premesse poste finora; e se la risposta è affermativa, come di fatto è, non rimane altro da fare che accoglierla e integrarla alla C6, affermando che *la Realtà è totalità non relazionale di ciò che appare* (C7). In altre parole, per impedire la contraddizione CY non c'è altro modo se non supporre che l'unità sistematica di tutte le apparenze, la loro totalità (= la Realtà) sia appunto un'unità non relazionale, immediata ovvero non mediata da relazioni. A ciò si riferisce Bradley nel capitolo XII di *Appearance*, quando parla di "armonia" e "armoniosità" della Realtà:

Reality is known to possess a positive character, but this character is at present determined only as that which excludes contradiction. But we may make a further advance. We saw [...] that all appearance must belong to reality. For what appears is,

and whatever is cannot fall outside the real. And we may now combine this result with the conclusion just reached. We may say that everything, which appears, is somehow real in such a way as to be self-consistent. The character of the real is to possess everything phenomenal in harmonious form. I will repeat the same truth in other words. Reality is one in this sense that it has a positive nature exclusive of discord, a nature which must hold throughout everything that is to be real. Its diversity can be diverse only so far as not to clash, and what seems otherwise anywhere cannot be real. And, from the other side, everything which appears must be real. Appearance must belong to reality, and it must therefore be concordant and other than it seems. The bewildering mass of phenomenal diversity must hence somehow be at unity and self-consistent; for it cannot be elsewhere than in reality, and reality excludes discord. Or again we may put it so: the real is individual. It is one in the sense that its positive character embraces all differences in an inclusive harmony¹²⁹⁴.

La Realtà è tale da essere non (auto)contraddittoria, da avere cioè “una natura positiva che esclude discordia”. A introdurre la contraddizione, il conflitto, è il pensiero, che prima analizza la Realtà, astraendone contenuti ideali, e poi, una volta che questi sono diventati termini disparati bisognosi di unità, tenta di riunificarli mediante relazioni, ambendo a una sintesi adeguata all’armonia dell’unità originaria, ma in verità del tutto inadeguata e anzi autocontraddittoria¹²⁹⁵. Ma proprio il fallimento del pensiero relazionale presuppone la necessità, puramente formale ma non per questo meno cogente, di un’unità a monte, non relazionale e immediata, che includa tutte le apparenze “in forma armoniosa”. Quella dell’armonia è chiaramente una metafora con cui Bradley esprime la natura non relazionale della Realtà: in essa le apparenze non necessitano di relazioni per connettersi l’una all’altra nella totalità, ma *sono* questa totalità, senza bisogno di alcuna mediazione esterna. Le parti del tutto sono naturalmente e perfettamente integrate l’una con l’altra, qualificano il tutto come questo qualifica ognuna delle sue parti.

Anche qui si scorge un’importante differenza rispetto a Hegel: se per Bradley la Realtà è necessariamente immediata, e la mediazione, implicando contraddizioni, appartiene solo all’apparenza e all’intelletto astraente, per Hegel, al contrario, l’assoluto può auto-costituirsi soltanto nell’auto-mediazione della ragione dialettica, passando attraverso la negatività delle contraddizioni (1.2.1.2)¹²⁹⁶. Dal punto di vista hegeliano,

¹²⁹⁴ AR, 123.

¹²⁹⁵ Cfr. AR, 172: «the Absolute is not, and cannot be thought as, any scheme of relations. If we keep to these, there is no harmonious unity in the whole. The Absolute is beyond a mere arrangement, however well compensated, though an arrangement is assuredly one aspect of its being».

¹²⁹⁶ Quella di “spinozismo” è infatti un’accusa che gli altri idealisti britannici hanno fin da subito rivolto a Bradley; cfr. ad es. le lettere di Caird, Seth e Mackenzie in SC I, 76-80. Cfr. anche Seth [1894], 110-111, 119-

dunque, la teoria bradleyana della Realtà sarebbe una regressione irrazionalistica all'assoluto spinoziano o anche schellinghiano, poiché non sarebbe il *risultato* mediato da un processo razionale ma rimarrebbe un *presupposto* non mediato razionalmente¹²⁹⁷.

Giunti a questo punto della ricerca, non bisogna commettere l'errore di confondere la perfetta "internalità reciproca" delle parti della totalità reale con l'internalità delle relazioni interne, come pure è accaduto a più riprese sin da Russell e Moore, alimentando l'equivoco secondo cui Bradley rigetterebbe come contraddittorie le sole relazioni esterne. Piuttosto, egli rigetta *tutte* le relazioni, esterne e interne, poiché entrambi i tipi sono mediazione, e la mediazione è segno di apparenza e non di Realtà. L'internalità che caratterizza la Realtà non è relazionale e non può esserlo; le relazioni interne ai loro termini, allora, sono ancora affette da "esternalità", ed è proprio per questo motivo che generano il regresso dell'infinita fissione: esse non riescono a unificare i loro termini *immediatamente*, ma hanno bisogno di ulteriori *mediazioni*. Diventa quindi fondamentale distinguere l'internalità delle relazioni interne ai loro termini, che è un'altra forma di mediazione relazionale (analoga a quella delle relazioni esterne), dall'internalità delle "parti" della Realtà, che invece esclude ogni forma di mediazione e che perciò è sinonimo di immediatezza.

Da tutto ciò emerge che le apparenze che costituiscono la Realtà, se si abbandona il punto di vista del pensiero relazionale e se si considerano appunto in quanto parti immediatamente integrate nella totalità concreta, cessano di essere unità relazionali e quindi, in un certo senso, cessano di essere apparenze. La Realtà, dunque, è sì la singola totalità individuale e immediata delle apparenze, ma queste, nell'Uno-Tutto, perdono il loro statuto, e risultano come "trasmutate":

The Absolute is each appearance, and is all, but it is not any one as such. [...] Appearance without reality would be impossible, for what then could appear? And reality without appearance would be nothing, for there certainly is nothing outside appearances. But on the other hand Reality (we must repeat this) is not the sum of

120, 122-124, 126-127, 135, 142 (dove Bradley viene ripetutamente accostato non solo a Spinoza ma anche a Schelling). L'unico studio sistematico sulle affinità teoretiche fra la metafisica bradleyana e quella spinoziana è Derigibus [1989]. Secondo Bedell ([1977], 274), la differenza fra Bradley e Hegel risiede nel diverso modo di intendere la negazione, la quale «for Bradley is always a function of the external, finite reflection, whereas for Hegel negation is incorporated into the very life of reason»; cfr. anche Bertolotti [1995], 110-112; Cardani [2012], 13 ss. Sulle orme di Herbart e Lotze, come abbiamo visto più volte, Bradley rimane legato a una concezione formalistica della logica e del pensiero, lontana dalla concezione speculativa di Hegel.

¹²⁹⁷ Per una critica a Bradley condotta da un punto di vista hegeliano, cfr. Schüring [1963].

things. It is the unity in which all things, coming together, are transmuted, in which they are changed all alike, though not changed equally¹²⁹⁸.

Si potrebbe obiettare che le apparenze “trasmutate” non sono più tali, e che quindi non abbia senso sostenere che la Realtà è la totalità delle *apparenze* se con ‘apparenze’ si intende ormai qualcosa di diverso dalle unità relazionali (auto)contraddittorie. Per scansare questa obiezione, Bradley dovrebbe rinunciare alla trasmutazione e sostenere che la Realtà è totalità delle apparenze in quanto loro “somma”; ma in tal caso egli incorrerebbe in un'altra obiezione, secondo la quale la mera somma delle apparenze non ne eliminerebbe la contraddittorietà.

La soluzione a questa difficoltà è a portata di mano, solo che non è affatto semplice da vedere, men che meno da esporre. Parlando metaforicamente di “trasmutazione”, Bradley sembra sostenere che le apparenze *per* il pensiero relazionale siano qualcosa di diverso rispetto alle apparenze *per* la Realtà, e che quindi il pensiero stesso sia qualcosa di esterno alla Realtà, da essa separato. Se così fosse, in effetti, il rapporto apparenza-Realtà rimarrebbe del tutto aporetico. Tuttavia, per Bradley il pensiero e i suoi contenuti ideali, cioè le apparenze, sono parte della Realtà, se è vero che la Realtà è l'Uno-Tutto. La trasmutazione delle apparenze, allora, non è da intendersi come *loro* impossibile e insensata “metamorfosi”¹²⁹⁹, ma piuttosto come un “cambiamento di prospettiva” *da parte del pensiero* che cerca di comprendere metafisicamente la Realtà a partire dall'apparenza. Le apparenze, infatti, sono unità relazionali soltanto dal punto di vista del pensiero, il quale astrae selettivamente i propri contenuti ideali da una sezione della Realtà; ma dal punto di vista della Realtà, cioè della totalità, tali contenuti sono *di per sé* immediatamente connessi con tutto il resto e quindi non sono *meri* contenuti ideali, *whats* separati dai loro *thats*¹³⁰⁰. È questa la trasmutazione di cui parla Bradley: non sono le apparenze stesse a mutare in

¹²⁹⁸ AR, 431-432.

¹²⁹⁹ Cfr. Antonelli [1952], 221-222.

¹³⁰⁰ Cfr. AR, 337: «A mere thought would mean an ideal content held apart from existence. But (as we have learnt) to hold a thought is always somehow, even against our will, to refer it to the Real. Hence our mere idea, now standing in relation with the Real, is related also to the phenomenal system of events in time. It is related to them, but without any connexion with the internal order and arrangements of their system. But this means that our mere idea is determined by that system entirely from the outside. And it will therefore itself be permeated internally, and so destroyed by the contingency forced into its content through these chaotic relations. Considered from this side, a thought, if it actually were bare, would stand at a level lower than the, so-called, chance facts of sense. For in the latter we have, at least, some internal connexion with the context, and already a fixed relation of universals, however impure».

qualcos'altro, ma è ciò che le apparenze sono *per il pensiero* a cambiare forma¹³⁰¹. Le apparenze, in quanto incluse nella Realtà, sono *già da sempre* connesse col tutto in maniera armoniosa: nessun contenuto ideale, infatti, è meramente “fluttuante” (*floating*), separato dalla Realtà¹³⁰². Ciò che rende qualsiasi parte della Realtà un'apparenza è sempre e solo la veduta limitata del pensiero, il quale (i) *non vede quel che vi è già da sempre*, ossia la connessione immediata dei suoi contenuti con la Realtà, e (ii) non vedendola cerca di supplirvi da sé come può, ossia mediante relazioni¹³⁰³.

3.3.4. DEDUZIONE O *PETITIO PRINCIPII*?

La natura generale della Realtà, sotto il profilo strettamente formale, risulta così provata: la Realtà è la singola totalità individuale e armoniosa di ciò che appare. L'argomentazione di Bradley, come abbiamo mostrato nei paragrafi precedenti, è deduttiva: alcune delle premesse vengono assunte senza essere provate, altre vengono provate, ma le conclusioni risultano sempre dedotte dalle premesse. È vero che in *Appearance* l'argomentazione non è esplicita tanto quanto la nostra ricostruzione, ma è altrettanto vero che tutte le premesse da noi rintracciate si trovano nel testo e che Bradley, per quanto riguarda le caratteristiche formali della Realtà, proceda in maniera deduttiva, poiché ritiene che tali caratteristiche siano derivabili dal PNC come criterio assoluto di verità e di realtà.

Questa convinzione di Bradley, relativa allo statuto metafisico del PNC, è tanto forte che egli, nel capitolo XII, sembra dedurre la natura armoniosa e non relazionale della Realtà dalla sua sola consistenza logica: il criterio assoluto, infatti, non si limita a negare che il reale sia contraddittorio e inconsistente, ma proprio negandone l'inconsistenza ne

¹³⁰¹ *Contra*, cfr. AR, 455.

¹³⁰² In *Appearance*, Bradley giunge a rifiutare definitivamente la teoria delle *floating ideas*, a suo avviso ancora operante nella prima edizione dei *Principles*: non possono esservi contenuti ideali che non siano – esplicitamente o implicitamente – attribuiti predicativamente al reale. Cfr. AR, 350: «a thought only ‘in my head’, or a bare idea separated from all relation to the real world, is a false abstraction. For [...] to hold a thought is, more or less vaguely, to refer it to Reality. And hence an idea, wholly un-referred, would be a self-contradiction»; *ivi*, 323-327. Tuttavia, questa correzione – resa ancora più esplicita nel saggio del 1908 *On Floating Ideas and the Imaginary* (ETR, 28-64), il cui tema viene prefigurato in AR, 324 ss., e infine nei *Terminal Essays* della seconda edizione dei *Principles* (PL II, 640, 665) – era del resto già implicita nella teoria secondo cui analisi e sintesi sono due momenti del medesimo processo, così che non possa esservi l'uno senza l'altro (2.2.2). Cfr. Holdcroft [1998]; Ferreira [1999], 44-49; Ilodigwe [2005], 219-227.

¹³⁰³ Cfr. Sacchi [1984], 55-56: «Da un punto di vista metafisico rigoroso, come sappiamo, ogni *idea* (per la sua stessa ragion di idea o di concetto) è infine apparenza: quelle tratte dal mondo dei fatti come quelle tratte dai vari reami dell'immaginazione. Tutte però egualmente rifuse e trasfigurate nell'unità perfetta del Reale: quell'unità inattingibile nella quale si manifesterebbe il nesso che tutte insieme le stringe e che a noi sfugge».

afferma la consistenza¹³⁰⁴. Dalla necessaria consistenza del reale, Bradley deduce quindi che la Realtà deve includere tutte le apparenze secondo una struttura *coerente*, non inconsistente, cioè non relazionale, poiché l'unità relazionale, essendo (auto)contraddittoria, renderebbe inconsistente la Realtà. Tuttavia, per poter pervenire a questa conclusione, non è sufficiente fare appello alla sola consistenza logica: Bradley deve assumere che (i) la Realtà sia ciò che appare (C4), e che (ii) l'intrinseca contraddittorietà dell'apparenza possa essere interpretata in modo tale da non rendere contraddittoria e perciò inconsistente la Realtà (C5*). La nostra ricostruzione non fa che esplicitare queste premesse, inserendole nell'argomento del capitolo XII. Se la connessione con la C4 viene esplicitata dallo stesso Bradley¹³⁰⁵, la connessione con la C5* non viene chiaramente esplicitata nella prima edizione di *Appearance*, se non nel capitolo XVI, ed è proprio per questo motivo che egli, nella seconda edizione, inserirà la fondamentale *Note A* in appendice.

Nello studio più completo sul metodo della metafisica bradleyana, Jean de Marneffe sostiene che nella prima edizione di *Appearance* e nell'Appendice alla seconda edizione l'ordine dell'argomentazione è differente: se nel testo principale la prova dell'inconsistenza dell'apparenza, mediante gli argomenti anti-relazionali, sembra fungere da premessa per postulare la Realtà o Assoluto come singola totalità individuale e non relazionale delle apparenze, nelle aggiunte posteriori Bradley sembra invertire quest'ordine, considerando la Realtà come una sorta di corollario del PNC, che è la sua assunzione fondamentale, e concludendo che tutto ciò che si rivela (auto)contraddittorio non è Realtà ma apparenza¹³⁰⁶. Lo studioso ritiene quindi che a «un'argomentazione che sembra strettamente deduttiva», ossia quella che procede dall'apparenza alla Realtà, Bradley ne affianchi «un'altra che, a partire da alcune assunzioni fondamentali, si sviluppa in accordo con la visione della Realtà che l'autore preferisce»¹³⁰⁷. Questa seconda

¹³⁰⁴ Cfr. AR, 123: «Our standard denies inconsistency, and therefore asserts consistency. If we can be sure that the inconsistent is unreal, we must, logically, be just as sure that the reality is consistent. The question is solely as to the meaning to be given to consistency».

¹³⁰⁵ Cfr. AR, 123: «We saw (in the preceding chapter) that all appearance must belong to reality. For what appears is, and whatever is cannot fall outside the real. And we may now combine this result with the conclusion just reached. We may say that everything, which appears, is somehow real in such a way as to be self-consistent. The character of the real is to possess everything phenomenal in aliarmonious form» (corsivo aggiunto).

¹³⁰⁶ Cfr. de Marneffe [1960], 237-245.

¹³⁰⁷ de Marneffe [1960], 245: «une autre qui, à partir de quelques assumptions fondamentales, se développe selon la vue du Réel que préfère l'auteur».

argomentazione non mira a provare né l'esistenza né la natura della Realtà, che dovrebbe essere il fine della prima argomentazione, ma a difendere le tesi metafisiche di Bradley dalle possibili obiezioni. Ora, secondo de Marneffe, la prima argomentazione, che viene svolta nel libro I del saggio di metafisica, non serve a determinare la natura della Realtà, ma a confutare teorie rivali, confermando indirettamente ciò che Bradley assume fin da principio, ossia che la Realtà è il sistema, incontraddittorio e internamente coerente, di tutte le apparenze¹³⁰⁸. Le due argomentazioni, in ultima analisi, hanno allora lo stesso fine, anche se magari la struttura logica è diversa.

Il risultato più rilevante dell'analisi di de Marneffe per la nostra ricerca, dunque, è che proprio ciò che Bradley dovrebbe dimostrare nella sua metafisica, la natura generale della Realtà, viene da lui assunto come premessa: il fine dei suoi argomenti, quindi, non è quello di provare l'esistenza e le caratteristiche dell'Assoluto, bensì quello di confutare le teorie alternative, dopo aver assunto come vera la propria. Il metodo della metafisica bradleyana, allora, consisterebbe nell'assumere in via ipotetica ciò che si intende provare, e anziché provarlo *direttamente*, ad esempio con argomenti deduttivi, lo si prova *indirettamente*, provando cioè che le altre possibili opzioni sono inconsistenti¹³⁰⁹. Tuttavia, se è così, Bradley incorre in un circolo vizioso, come ritiene Stout, poiché l'inconsistenza delle teorie alternative si fonda proprio sull'ipotesi che si intende provare confutando le altre opzioni¹³¹⁰. Il problema, in altre parole, è che l'ipotesi metafisica che Bradley vuole provare non è *esterna* agli argomenti confutatori delle teorie alternative, nel qual caso la sua verità verrebbe indirettamente provata dal successo di tali argomenti, ma è *interna* ad essi, poiché ne è il presupposto: la confutazione delle teorie alternative si fonda

¹³⁰⁸ Cfr. de Marneffe [1960], 244: «Ciò che costituiva la prima parte di *Appearance and Reality*, la condanna generale di numerose categorie come “apparenze”, sembra ora essere servito solo a mostrare che queste categorie non offrono alcuna soluzione al problema della realtà. Questa prima parte non si presenta più come una prova diretta della necessità di un Assoluto. L'Assoluto è provato dall'assunzione che costituiva il punto di partenza e dalle esigenze del Pensiero; da questa prova consegue che, al di fuori dell'Assoluto, non abbiamo che apparenze [ce qui constituait la première partie de *Appearance and Reality*, la condamnation générale comme “apparences” de tant de catégories, semble maintenant n'avoir servi qu'à montrer que ces catégories n'offrent aucune solution au problème de la réalité. Cette première partie ne se présente plus comme une preuve directe de la nécessité d'un Absolu. L'Absolu est prouvé par l'assumption qui constituait le point de départ et par les exigences de la Pensée ; de cette preuve il suit que, hors de l'Absolu, nous n'avons que des apparences]».

¹³⁰⁹ Cfr. de Marneffe [1960], 566-568.

¹³¹⁰ Cfr. Stout [1925], 50: «Mr. Bradley's reasoning [...] seems to move in a circle. His denial that relations can be ultimately real presupposes his special conception of the Absolute; on the other hand, in order to establish this conception, he has first to show that relations and, especially external relations, are unreal».

logicamente proprio su quell'ipotesi, e ciò rende appunto viziosamente circolare l'intera argomentazione bradleyana¹³¹¹.

La nostra ricostruzione degli argomenti e, contestualmente, del metodo di Bradley consente di rispondere adeguatamente a queste importanti obiezioni. Il punto su cui de Marneffe si sbaglia, e che di conseguenza vizia fatalmente la sua pur pregevole ricostruzione, riguarda l'oggetto delle assunzioni iniziali dell'argomentazione bradleyana: se esso fosse la Realtà o Assoluto, non c'è dubbio che de Marneffe avrebbe ragione, e così pure Stout nell'accusare Bradley di circolarità viziosa. Ma tale oggetto non è la Realtà, bensì il reale ovvero qualunque *x* a cui venga attribuito il predicato 'reale' (3.2). A sua discolpa, de Marneffe potrebbe addurre l'imprecisione terminologica di Bradley, e avrebbe tutte le ragioni per farlo: più volte il filosofo inglese, nel libro I di *Appearance*, impiega *reality* per riferirsi genericamente a ciò che è reale, dando l'impressione di presupporre ciò che dovrebbe invece dimostrare, ossia che il reale è *one reality*. Ad ogni modo, il dovere dell'interprete rimane quello di trascendere le inevitabili imprecisioni terminologiche dell'autore per cogliere la struttura logica dei suoi pensieri, la quale non è riducibile alla loro espressione linguistica. E il nostro sforzo in tal senso ha mostrato che il passaggio da 'reale' a 'Realtà', nell'argomentazione bradleyana, può avvenire solo alla fine dell'A1, dopo aver provato che il reale può essere solo ed esclusivamente un singolo individuo. Le uniche caratteristiche della Realtà che Bradley assume fin dall'inizio, infatti, sono l'incontraddittorietà (P1) e l'individualità (P2), e sostenere – come fa de Marneffe – che in tali assunzioni sia già implicito il monismo ontologico della C7 è semplicemente un errore, poiché, al contrario, esse sono del tutto compatibili con un pluralismo ontologico *à la* Herbart, dal momento che anche il filosofo tedesco fa le medesime assunzioni (3.2.1) – e anzi è proprio dalla sua metafisica che Bradley le trae per sé, come emerge già dal manoscritto *On Knowledge* (2.1.3).

Il monismo bradleyano, piuttosto, è il risultato argomentativo di varie premesse, alcune delle quali vengono semplicemente assunte come vere, e altre vengono a loro volta provate. Alle (i) premesse razionalistiche (P1, P2), derivate da Herbart – se non da Parmenide – e prese per vere senza troppi indugi, si affiancano infatti (ii) gli argomenti anti-relazionali (P4, P5), che rivelano l'influenza lotziana, (iii) due premesse empiristiche, secondo le quali il conoscibile è ciò che appare (P7) e questo è molteplice (P10), e (iv) una

¹³¹¹ de Marneffe ([1960], 568) nega che l'argomentazione di Bradley sia un circolo vizioso, ma nel far ciò dimostra di non comprendere l'obiezione di Stout, peraltro citata da lui stesso (*ivi*, 567).

premessa hegeliana, secondo cui l'inconoscibile è (auto)contraddittorio (P8). Il punto cruciale dell'argomentazione bradleyana è naturalmente costituito dagli argomenti anti-relazionali, e la loro verità decide della verità della sua metafisica; ma al di là della loro validità (formale e materiale), che non possiamo indagare qui, è importante preservare almeno la validità logico-formale di tutta l'argomentazione metafisica, mostrando che Bradley, nello stabilire deduttivamente la natura generale della Realtà sotto il profilo strutturale-formale (3.2, 3.3), non incorre in nessun circolo vizioso.

Vi sono altri punti specifici della ricostruzione di de Marneffe che potremmo attaccare. Ad esempio, egli ritiene che l'identificazione della Realtà con ciò che appare (C4) non sia la conclusione di un argomento razionale (A2.1) ma il frutto di una "scelta personale", cioè arbitraria, da parte di Bradley¹³¹²; ma così facendo egli ignora la funzione dell'ultimo capitolo del libro I di *Appearance*, che non a caso fa da ponte coi primi due capitoli del libro II, riguardanti la natura generale della Realtà (3.3.1). Ancora, de Marneffe ritiene che l'attribuzione alla Realtà della proprietà di essere coerente, quindi di una struttura sistematica (= unità del molteplice), non sia la conclusione di un argomento razionale (A2.2) ma sia già implicita nell'assunzione secondo cui la Realtà non è (auto)contraddittoria (P1*)¹³¹³; ma qui egli, come altri interpreti sovrappone l'incontraddittorietà e la coerenza: la prima, infatti, non implica necessariamente il riferimento a una struttura sistematica, poiché anche una *singola* proposizione può essere incontraddittoria, ma d'altra parte solo un *sistema* di proposizioni può essere coerente. Estendendo il discorso logico all'ontologia, diremmo che una Realtà atomica, assolutamente semplice e priva di parti (come ciascuno dei Reali herbartiani), sarebbe di certo incontraddittoria, ma solo una Realtà composta di molteplici parti può essere propriamente coerente¹³¹⁴. Se Bradley affermasse che il reale è incontraddittorio nel senso di coerente, starebbe già presupponendo che esso è un sistema, l'unità di un molteplice; ma Bradley afferma che il reale è incontraddittorio *rispetto a se stesso*¹³¹⁵. Non si può negare che egli, dopo aver affermato ciò, passi con troppa disinvoltura da 'non (auto)contraddittorio' a 'consistente' (= 'coerente')¹³¹⁶; ma non bisogna dimenticare che questo passaggio avviene solo dopo aver mostrato, alla fine del libro I, che il reale non può

¹³¹² Cfr. de Marneffe [1960], 574-577.

¹³¹³ Cfr. de Marneffe [1960], 577.

¹³¹⁴ Cfr. Allard [1996], 151-152.

¹³¹⁵ Cfr. AR, 120.

¹³¹⁶ Cfr. AR, 123.

essere inconoscibile e deve quindi includere tutto ciò che appare, ed è anzi un passaggio che si configura come *combinazione* dell'incontraddittorietà e dell'onninclusività¹³¹⁷: la coerenza o consistenza della Realtà, in altre parole, non viene affatto assunta da Bradley fin dall'inizio, come ritiene de Marneffe, ma viene invece dedotta dalla P1 e dalla C4, come emerge dalla nostra ricostruzione.

Sembra dunque che Bradley non presupponga ciò che dovrebbe dimostrare, ma effettivamente lo dimostri, a partire da alcune assunzioni non troppo compromettenti (il PNC, l'individualità del reale ecc.) e da altri argomenti (contro le relazioni, contro l'inconoscibile ecc.). Se è così, il libro I di *Appearance* ha una funzione essenziale all'interno dell'argomentazione, e non è affatto vero che, come ritengono de Marneffe e altri studiosi che ne hanno seguito le orme¹³¹⁸, Bradley avrebbe dovuto mutare l'ordine dei due libri. Mostrare che le apparenze sono unità relazionali (auto)contraddittorie non serve per confutare possibili obiezioni alla propria tesi, già definita e presupposta, ma serve proprio per arrivare a formulare le proprie tesi sulla natura generale della Realtà sotto il profilo formale (T1 e T2). Anche se Bradley rivela il proprio criterio assoluto di verità e realtà soltanto nel primo capitolo del libro II, lo rivela in quanto già operante in tutto il libro I; inoltre, gli argomenti anti-relazionali vengono esposti nel libro I (capitoli II e III), così come l'argomento decisivo per determinare il rapporto fra apparenza e Realtà (capitolo XII). L'unica parte degli argomenti A1 e A2 a sostegno della T1 e della T2 che non viene trattata nel libro I è la questione della contraddizione come incompletezza, che viene invece trattata per esteso nella *Note A* dell'Appendice alla seconda edizione, e più brevemente in alcuni capitoli del libro II (XV, XVI, XXIV). Ma ciò, come abbiamo visto, non è sufficiente per sostenere che Bradley avrebbe dovuto iniziare direttamente dal libro II.

¹³¹⁷ Cfr. *AR*, 123: «We saw (in the preceding chapter) that all appearance must belong to reality. [...] And we may now combine this result with the conclusion just reached [*sc.* «Reality is {...} that which excludes contradiction» (*ibid.*)]. We may say that everything, which appears, is somehow real in such a way as to be self-consistent» (corsivo aggiunto).

¹³¹⁸ Cfr. ad es. Bradley [1992], 89-91.

3.4. PANESPERIENZIALISMO

L'oggetto d'indagine del libro II di *Appearance*, come abbiamo anticipato, è la natura generale della Realtà. I risultati del libro I hanno permesso di determinare, nel primo capitolo del libro II (il XIII), le proprietà formali della Realtà: non (auto)contraddittorietà (P1), individualità (P2), singolarità (C2), sistematicità (C6), non relazionalità (C7). Quel che rimane da stabilire sono le proprietà materiali della Realtà, ossia «the concrete nature of the system»¹³¹⁹. L'A2.3 ha stabilito che la Realtà *deve* essere la totalità non relazionale delle apparenze, e ha rigettato la domanda sulla possibilità effettiva di siffatta non relazionalità come insensata: se le altre premesse sono vere, la non relazionalità consegue di necessità. Ma Bradley intende anche mostrare che questa caratteristica della Realtà, lungi dall'essere un postulato meramente intellettuale, è qualcosa di cui si può fare esperienza. Ciò che egli si propone di fare nel capitolo XIV, quindi, è innanzitutto di (i) determinare la connessione fra Realtà ed esperienza, per poi (ii) mostrare che cosa, nell'esperienza, possiede una struttura non relazionale.

La connessione fra Realtà ed esperienza è già implicita nella C3 e nella C4: se la Realtà è conoscibile ed è ciò che appare, è evidente che di essa si può fare esperienza, se è vero che il conoscibile è ciò di cui si può fare esperienza, e che ciò che appare non è altro che l'esperienza che si offre all'intelletto in forma relazionale (come per Herbart)¹³²⁰. Sulla base di quanto è stato stabilito nei capitoli precedenti, a Bradley non resta che concludere che la "natura concreta" della Realtà è esperienza:

When we ask as to the matter which fills up the empty outline, we can reply in one word, that this matter is experience. And experience means something much the same as given and present fact. We perceive, on reflection, that to be real, or even barely to exist, must be to fall within sentience. Sentient experience, in short, is reality, and what is not this is not real. We may say, in other words, that there is no being or fact outside of that which is commonly called psychical existence. Feeling, thought, and volition (any groups under which we class psychical phenomena) are all the material of existence, and there is no other material, actual or even possible. This result in its general form seems evident at once; and, however serious a step we now seem to have taken, there would be no advantage at this point in discussing it at length¹³²¹.

¹³¹⁹ AR, 127.

¹³²⁰ Cfr. Candlish [1984], 260-261.

¹³²¹ AR, 127.

La maniera piuttosto sbrigativa in cui Bradley discute, per la prima volta, questo aspetto della sua metafisica in *Appearance* è dovuta al fatto che si tratta semplicemente di esplicitare una tesi già presente negli argomenti precedenti, soprattutto nel rifiuto della cosa in sé kantiana e della sua versione britannica, l'«Unknowable» di Hamilton e Spencer: reale può essere soltanto ciò che si può esperire e che, quindi, può essere conosciuto. Possiamo così formulare la T3, che integra e completa le altre due: *La Realtà è esperienza*.

3.4.1. IDEALISMO SENZA SOGGETTO

Qualche perplessità può suscitare l'impiego del termine *psychical*, che implica appunto una psiche, una mente da cui l'esperienza dipenderebbe. In effetti, l'argomento che Bradley propone subito dopo a sostegno della T3 ricorda da vicino i classici argomenti di Berkeley a sostegno del proprio idealismo soggettivo o “mentalismo”¹³²², tanto che il supposto idealismo dello stesso Bradley viene solitamente fatto risalire alla T3¹³²³:

Find any piece of existence, take up anything that any one could possibly call a fact, or could in any sense assert to have being, and then judge if it does not consist in sentient experience. Try to discover any sense in which you can still continue to speak of it, when all perception and feeling have been removed; or point out any fragment of its matter, any aspect of its being, which is not derived from and is not still relative to this source. When the experiment is made strictly, I can myself conceive of nothing else than the experienced. Anything, in no sense felt or perceived, becomes to me quite unmeaning. And as I cannot try to think of it without realizing either that I am not thinking at all, or that I am thinking of it against my will as being experienced, I am driven to the conclusion that for me experience is the same as reality. The fact that falls elsewhere seems, in my mind, to be a mere word and a failure, or else an attempt at self-contradiction. It is a vicious abstraction whose existence is meaningless nonsense, and is therefore not possible¹³²⁴.

L'argomento viene impostato come un esperimento mentale: se si cerca di pensare a qualcosa che non possa essere in generale esperito, ossia concepito, percepito o anche solo “avvertito” (*felt*), o si finisce col non pensare affatto, oppure si finisce col pensare a qualcosa che viene in tal modo esperito col pensiero ovvero pensato in quanto esperito col

¹³²² Basile ([1999], 69) chiama questo argomento «Bradley's Berkeleyan Argument», ma già Seth ([1894], 146) notava che tale argomento viene formulato da Bradley «almost in Berkeley's language». Cfr. anche Mander [1994], 129-133; Ilodigwe [2005], 46-53.

¹³²³ Cfr. ad es. Cresswell [1977]; Mander [1994], 125-134; Basile [1999], 55-76.

¹³²⁴ *AR*, 127-128.

pensiero. Da ciò, secondo Bradley, consegue che ‘essere reale’ significa ‘essere esperito’, in maniera analoga a come, per Berkeley, ‘esistere’ significava ‘essere percepito’¹³²⁵.

Varie obiezioni, altrettanto classiche, è possibile opporre a questo classico argomento¹³²⁶. La più forte, com’è noto, consiste nel mostrare che l’argomento è una tautologia, poiché, nell’affermare che non è possibile pensare a qualcosa di non esperibile, non afferma altro se non che è impossibile esperire (col pensiero) qualcosa che è impossibile esperire, cioè che è impossibile esperire qualcosa senza esperirlo¹³²⁷. L’argomento di Bradley, infatti, assume che il pensare ovvero il concepire sia una forma dell’esperire, così come l’argomento di Berkeley assume che il pensare o concepire sia una forma del percepire, nella fattispecie la percezione di *ideas*¹³²⁸. Il riferimento bradleyano alla *psychical existence*, inoltre, sembra implicare che per il filosofo inglese, come per Berkeley, ciò di cui si fa esperienza esista in una mente, e che quindi l’esperienza nella sua interezza esista nella mente di un soggetto esperente. Se così non fosse, peraltro, l’argomento di cui sopra non avrebbe alcun senso, poiché esso si basa proprio sull’assunzione secondo cui, affinché sia possibile avere esperienza di un qualsiasi oggetto

¹³²⁵ Cfr. ad es. Berkeley [1949], 50: «But say you, surely there is nothing easier than to imagine trees, for instance, in a park, or books existing in a closet, and no body by to perceive them. I answer, you may so, there is no difficulty in it; but what is all this, I beseech you, more than framing in your mind certain ideas which you call *books* and *trees*, and at the same time omitting to frame the idea of any one that may perceive them? But do not you your self perceive or think of them all [he while? This therefore is nothing to the purpose: it only shows you have the power of imagining or forming ideas in your mind; but it doth not shew that you can conceive it possible, the objects of your thought may exist without the mind: to make out this, it is necessary that you conceive them existing unconceived or unthought of, which is a manifest repugnancy. When we do our utmost to conceive the existence of external bodies, we are all the while only contemplating our own ideas».

¹³²⁶ Cfr. ad es. Wollheim [1959], 201-204; Sprigge [1993], 441-458; Basile [1999], 70-72.

¹³²⁷ Cfr. Stove [1991], 139 ss. Secondo Mander ([1994], 131), «this is a notoriously fallacious argument. The problem is that it confuses our thought itself – which is, of course, something experienced – and what that thought is of – which is, or at least claims to be, something unexperienced. To put it another way, it fails to note the distinction between what *represents* and what is *represented*». Tuttavia, l’argomento non è affatto fallace, essendo una tautologia; semmai, esso non *prova* nulla, non è informativo. L’argomento diventa fallace solo se si assume, come fa Mander (non senza ragioni), che esso *intenda* affermare qualcosa di diverso da quanto afferma *letteralmente*; ma è difficile leggerlo in questa maniera all’interno del *framework* berkeleyano, poiché l’assunzione dell’argomento, come mostreremo a breve, è che ciò che si può pensare e in generale esperire è solo ciò che esiste in una mente, una rappresentazione mentale (e non ciò che viene rappresentato).

¹³²⁸ Cfr. Candlish [1984], 250: «Bradley invites us to try to conceive of an unexperienced object. This seems straightforward enough, until we remember that for idealists, ‘experience’ and ‘feeling’ cover all forms of psychic activity, and the instruction thus comes to ‘Conceive of something unconceived’. And this description of what we are to do is plausibly regarded as either ‘a mere word’ or an instruction to attempt something self-contradictory or self-defeating» (corsivo aggiunto).

x , è necessario che x esista in una mente¹³²⁹ – altrimenti, dall'impossibilità di pensare a x senza esperirlo, sarebbe impossibile concludere che x non possa esistere indipendentemente dall'essere esperito.

Il rischio a cui si va incontro sostenendo questa posizione idealistico-soggettiva è ovviamente il solipsismo: se la Realtà è esperienza, e se l'esperienza nella sua totalità esiste in una mente, allora la Realtà nella sua totalità esiste in una mente. Bradley ne è consapevole, tanto che, dopo aver proposto il suo argomento, si affretta ad aggiungere alcune importanti precisazioni:

This conclusion is open, of course, to grave objection, and must in its consequences give rise to serious difficulties. [...] For, in asserting that the real is nothing but experience, I may be understood to endorse a common error. I may be taken first to divide the percipient subject from the universe; and then, resting on that subject, as on a thing actual by itself, I may be supposed to urge that it cannot transcend its own states. Such an argument would lead to impossible results, and would stand on a foundation of faulty abstraction. To set up the subject as real independently of the whole, and to make the whole into experience in the sense of an adjective of that subject, seems to me indefensible. And when I contend that reality must be sentient, my conclusion almost consists in the denial of this fundamental error. For if, seeking for reality, we go to experience, what we certainly do not find is a subject or an object, or indeed any other thing whatever, standing separate and on its own bottom. What we discover rather is a whole in which distinctions can be made, but in which divisions do not exist. And this is the point on which I insist, and it is the very ground on which I stand, when I urge that reality is sentient experience. I mean that to be real is to be indissolubly one thing with sentience. It is to be something which comes as a feature and aspect within one whole of feeling, something which, except as an integral element of such sentience, has no meaning at all. And what I repudiate is the separation of feeling from the felt, or of the desired from desire, or of what is thought from thinking, or the division – I might add – of anything from anything else. Nothing is ever so presented as real by itself, or can be argued so to exist without demonstrable fallacy. And in asserting that the reality is experience, I rest throughout on this foundation. You cannot find fact unless in unit with sentience, and one cannot in the end be divided from the other, either actually or in idea. But to be utterly indivisible from feeling or perception, to be an integral element in a whole which is experienced, this surely is itself to *be* experience. Being and reality are, in brief, one thing with sentience; they can neither be opposed to, nor even in the end distinguished from it¹³³⁰.

¹³²⁹ Cfr. Basile [1999], 70: «This well-known argument is based on the assumption that what cannot be separated in thought, cannot be separated in the real world. And since I cannot think of the object X without thinking of X as the object which is now thought by me, it follows that no unperceived object can ever exist. In other words, what is argued is that the thought of an unconceived X is self-contradictory, for the moment one tries to conceive of X as unconceived, one also necessarily has to conceive it».

¹³³⁰ AR, 128-129.

L'esperienza, per Bradley, non esiste in una mente, poiché sostenere ciò significherebbe presupporre che la mente stessa non sia parte dell'esperienza ma esista indipendentemente da essa: la mente, in questo caso, sarebbe infatti una sostanza autosussistente (*res cogitans*), di cui l'esperienza sarebbe un "attributo". L'esperienza, piuttosto, è la "totalità" all'interno della quale è possibile distinguere soggetto e oggetto, mente e rappresentazione mentale, come "aspetti" diversi del medesimo "tutto esperito"; il soggetto sostanziale, nella sua identità diacronica, è invece una "costruzione ideale", un'astrazione relazionale dall'esperienza integrale¹³³¹. L'argomento "berkeleyano" va dunque letto in accordo con queste precisazioni: non si tratta di mostrare che nulla può esistere all'infuori del soggetto sostanziale esperente, ma che nulla può esistere all'infuori di una singola "totalità del sentire" della quale anche lo stesso soggetto esperente è parte integrante¹³³².

Se è così, però, non si vede in che modo l'argomento berkeleyano, che anzi presuppone l'esistenza di soggetti sostanziali, possa essere d'aiuto a Bradley¹³³³. Inoltre, l'argomento rimane comunque una mera tautologia: come il *cogito* cartesiano assume tacitamente che, affinché vi siano pensieri, deve esistere una sostanza pensante che li pensi, per poi concludere che, se in me vi sono pensieri, allora io esisto in quanto sostanza pensante che li pensa, così questo argomento bradleyano, di evidente matrice berkeleyana, assume tacitamente che è impossibile esperire qualcosa che esista indipendentemente dall'essere esperito, per poi concludere che, se non posso pensare a qualcosa senza esperirlo (nell'atto stesso di pensarlo), allora ciò non può esistere indipendentemente dall'essere esperito. Proprio quel che si dovrebbe dimostrare viene insomma assunto come premessa, rendendo l'argomento del tutto inutile, incapace di provare alcunché.

Le precisazioni all'argomento sono, a dire il vero, più importanti dell'argomento stesso: l'esperienza, per Bradley, non è il correlato oggettuale di un soggetto esperente, di una mente o coscienza, come per Green (1.3.2.3), ma è la totalità in cui si trovano tanto i soggetti esperenti quanto gli oggetti esperiti, in forma non relazionale. L'idealismo di Bradley, se di idealismo si può parlare, non è allora un idealismo soggettivo *à la* Berkeley

¹³³¹ L'argomento principale di Bradley contro il solipsismo, esposto nel capitolo XXI del saggio di metafisica (*AR*, 218-230), mostra che la tesi solipsistica, secondo cui la realtà, in quanto esperienza *immediata* o "diretta", si riduce ai *miei* stati mentali, presuppone un'inferenza che trascenda l'esperienza immediata stessa, poiché nulla di ciò che è *immediatamente* dato può essere esperito come un *mio* stato mentale – se non "indirettamente", con la mediazione di un'inferenza. L'esperienza come stato mentale soggettivo è allora una costruzione ideale, un'astrazione dall'esperienza immediata e pre-soggettiva ovvero non relazionale.

¹³³² Cfr. Basile [1999], 70-71.

¹³³³ Cfr. Mander [1994], 131-132.

e Green, ma un “panesperienzialismo”¹³³⁴. Tuttavia, dato che l’esperienza cui si riferisce Bradley, coincidendo con la Realtà, non è relazionale né relativa, non è esperienza di qualche soggetto ma esperienza *assoluta*, a sé stante, *self-subsistent* e *self-contained*, non si capisce per quale motivo egli la chiami ‘esperienza’, invece di continuare a chiamarla ‘Realtà’¹³³⁵. Infatti, Bradley sta semplicemente attribuendo all’esperienza i caratteri della Realtà come totalità non relazionale delle apparenze: la relazione soggetto-oggetto, in quanto relazione, è un’astrazione dalla totalità reale nella quale soggetto e oggetto sono presenti non come termini di una relazione, bensì come parti armoniosamente integrate l’una con l’altra, senza la mediazione di relazioni¹³³⁶. Questa concezione dell’esperienza, dunque, non aggiunge nulla alla teoria della Realtà¹³³⁷, ma è anzi derivata da quella: si tratta di una semplice ridenominazione della Realtà, che non necessita di essere ulteriormente provata¹³³⁸.

3.4.2. L’ANALOGIA DEL *FEELING*

Con ciò non abbiamo ancora trovato quel che cercavamo nell’esperienza, ossia un esempio concreto di armonia e non relazionalità. O meglio, l’esperienza è sì armoniosa e non relazionale, ma tale è l’esperienza nella sua integralità, l’esperienza che coincide con la

¹³³⁴ L’espressione è stata coniata da Sprigge ([1993], 441) ed è stata adottata anche da Basile [1999], che commenta: «Such a denomination captures the essence of Bradley’s position much better than “idealism”» (*ivi*, 124).

¹³³⁵ Secondo Basile ([1999], 124), «[t]he experience the Absolute is made of does not involve either an experiencing subject or an experienced object – it is experience, that is, pure and simple»; ma che cosa rimanga di “esperienziale” in questa “esperienza pura e semplice”, evidentemente diversa dall’esperienza individuale di un soggetto esperiente, Basile – come del resto Bradley stesso – non è in grado di spiegarlo.

¹³³⁶ Questa concezione dell’esperienza deriva nello specifico dalla tesi dell’apparenza o non realtà dell’io, provata nel capitolo X del libro I di *Appearance*: se l’io, in qualunque modo venga concepito, non è reale ma è un’apparenza, la Realtà in quanto esperienza non potrà essere “contenuta” nell’io – neppure se esso è una coscienza universale à la Green – ma l’io stesso, in quanto apparenza, sarà parte incompleta e contraddittoria della totalità completa e incontraddittoria, intesa appunto come esperienza “assoluta”, non contenuta in nessun soggetto ma piuttosto contenente tutti i soggetti e gli oggetti come suoi “aspetti” diversi ma armonizzati senza bisogno della mediazione relazionale.

¹³³⁷ Cfr. AR, 129: «the Absolute is one system, and that its contents are nothing but sentient experience. It will hence be a single and all-inclusive experience, which embraces every partial diversity in concord. For it cannot be less than appearance, and hence no feeling or thought, of any kind, can fall outside its limits. And if it is more than any feeling or thought which we know, it must still remain more of the same nature».

¹³³⁸ Cfr. Mander [1994], 133-135, che però fa dipendere tale conclusione (corretta) dalla teoria bradleyana del *feeling*, che nella nostra ricostruzione degli argomenti a sostegno della T1 e della T2 non gioca alcun ruolo. Che la Realtà sia esperienza, infatti, non dipende dal fatto che la Realtà viene primariamente “incontrata” nel *feeling*, ma dal fatto che la Realtà coincide con la totalità delle apparenze, e le apparenze sono appunto ciò che viene esperito (e conosciuto). Cfr. anche Candlish [1981], 248.

Realtà e che, come tale, non è esperibile da nessun soggetto finito. Una siffatta esperienza, allora, è un *postulato* tanto quanto la Realtà, è ancora puramente formale e per nulla concreta: definire la Realtà come esperienza assoluta non ci aiuta in alcun modo a comprendere la peculiare assenza di mediazione relazionale che caratterizza la totalità reale delle apparenze. Ed è lo stesso Bradley ad ammetterlo: «This total unity of experience [...] cannot, as such, be directly verified. We know its nature, but in outline only, and not in detail»¹³³⁹, esattamente come per la struttura formale della Realtà. Non è l'esperienza assoluta o integrale a fornirci l'analogia con la quale intendere l'armonia della Realtà, poiché questa forma di esperienza non è che la forma ultima e definitiva, nella quale le apparenze risultano perfettamente “trasmutate” nella totalità immediata¹³⁴⁰. L'esperienza assoluta è preceduta, tanto psicologicamente quanto epistemologicamente, da altre due forme d'esperienza, e a fornirci l'analogia che cerchiamo non potrà che essere una di queste due forme inferiori: nel presente contesto argomentativo, infatti, l'analogia serve a comprendere ciò che non appare empiricamente, ossia la totalità reale, e per essere funzionale non potrà che fondarsi su qualcosa che, al contrario, appare empiricamente nei due stadi precedenti dell'esperienza.

Anche in questo caso, Bradley non fa che sviluppare alcune teorie già operanti nei *Principles*. In quell'opera, il contenuto ideale del pensiero veniva definito come un'astrazione, e il processo del pensiero come analisi e sintesi: entrambe le definizioni richiedevano il riferimento a un *ground* reale da cui il pensiero potesse astrarre i propri contenuti da analizzare e sintetizzare. Questo terreno originario veniva chiamato ‘fatto (reale)’ o semplicemente ‘realtà’, ed era definito come ciò che si dà direttamente, senza mediazioni, nel *feeling* (2.2.2)¹³⁴¹, o ancora come una totalità data, una “massa continua” di *feeling* (2.2.3)¹³⁴². In *Appearance*, col termine *feeling* Bradley si riferisce in maniera

¹³³⁹ AR, 470.

¹³⁴⁰ Cfr. Sacchi [1984], 64-65: «Il trascendimento della coscienza o del pensiero finito operato da Bradley [...] avviene a beneficio di una dimensione per alludere alla quale il nostro filosofo adopera volutamente una denominazione (*Experience*) il cui senso fondamentale sta nell'esclusione di ogni sia pur tenue *analogia* (per usare il termine classico) con quanto è dato rinvenire nell'orizzonte dell'umana spiritualità. L'Esperienza è tale perché, come abbiamo visto, non è Persona (cioè Coscienza o Pensiero e Volontà) nemmeno in senso traslato: certo, come affermiamo che è soprapersonale e non già infrapersonale, così dovremo anche dire che è sovraperonale e non infraperonale [...]. Deve però essere ben chiaro che in questa sovraperonalità il pensiero e la volontà entrano in veste di momenti sublimati e trascesi, perdendo dunque quei loro connotati peculiari, strutturalmente implicanti relatività e finitezza». Cfr. anche Hylton [1990], 58-59.

¹³⁴¹ Cfr. PL I, 44: «The real is that which is known in presentation or intuitive knowledge. It is what we encounter in feeling or perception».

¹³⁴² Cfr. PL I, 95: «The whole that is given us is a continuous mass of perception and feeling».

analoga al “fatto ultimo” o dato originario su cui il pensiero opera e che si configura come totalità contenente identità e differenza, “unione immediata” di unità e molteplicità¹³⁴³. Operando sul *feeling*, che è quindi il primo stadio dell’esperienza, l’*esperienza immediata*¹³⁴⁴, il pensiero astrae i suoi contenuti ideali, organizzandoli in unità relazionali: si passa così al secondo stadio, l’*esperienza relazionale*, che non è altro che l’apparenza, la cui struttura è appunto l’unità relazionale¹³⁴⁵:

Feeling has a content, and this content is not consistent within itself, and such a discrepancy tends to destroy and to break up the stage of feeling. The matter may be briefly put thus – the finite content is irreconcilable with the immediacy of its existence. For the finite content is necessarily determined from the outside; its external relations (however negative they may desire to remain) penetrate its essence, and so carry that beyond its own being. And hence [...] it is appearance, and, as such, it cannot be real. This fleeting and untrue character is perpetually forced on our notice by the hard fact of change. And, both from within and from without, feeling is compelled to pass off into the relational consciousness. It is the ground and foundation of further developments, but it is a foundation that bears them only by a ceaseless lapse from itself. Hence we could not, in any proper sense, call these products its adjectives. For their life consists in the diremption of feeling’s unity, and this unity is not again restored and made good except in the Absolute¹³⁴⁶.

¹³⁴³ Cfr. *AR*, 508: «As a fact and given we have in feeling diversity and unity in one whole, a whole implicit and not yet broken up into terms and relations. This immediate union of the one and many is an ‘ultimate fact’ from which we start».

¹³⁴⁴ Cfr. *CE* I, 216: «In the beginning there is nothing beyond what is presented, what is and is felt, or rather is felt simply. There is no memory or imagination or hope or fear or thought or will, and no perception of difference or likeness. There are, in short, no relations and no feelings, only feeling. It is all one blur with differences, that work and that are felt, but are not discriminated. Hence to the question, Is this life discrete or continuous?, our answer is ready. It cannot [...] be discrete, because that implies distinction». La fonte di Bradley circa la priorità genetica del *feeling* come *continuum* pre-relazionale è, secondo lo stesso filosofo inglese, la psicologia hegeliana; cfr. *PL* II, 515: «Hegel’s doctrine of Feeling, as a vague continuum below relations, seemed and seems to me to have an importance which really is vital. [...] his main doctrine here was to myself the formulation of that which I had felt to be the fact. The reader must be referred here mainly to Hegel’s *Encyk.*, §§ 399 foll.». Schiller ([1915], 347-349) ha contestato l’attribuzione hegeliana della dottrina del *feeling* da parte di Bradley (*ETR*, 152-153), suggerendo che egli l’abbia in verità derivata da alcuni articoli di James ([1879a], [1879b]) apparsi su «Mind» prima della pubblicazione dei *Principles*. Rispondendo a Schiller, Bradley (*PL* II, 516) ribadisce la derivazione hegeliana della sua dottrina, sostenendo di non aver letto quegli articoli di James prima del 1883. Secondo Pucelle ([1955], 83, 193, 250), la dottrina bradleyana del *feeling*, sostenendo che la coscienza emerge da un sostrato esperienziale indifferenziato, ricorda la teoria della genesi del pensiero in J. Grote [1865], ma non vi sono prove che Bradley abbia letto l’*Exploratio Philosophica*.

¹³⁴⁵ Il migliore studio sui tre stadi o livelli dell’esperienza nella metafisica di Bradley è Mander [1995], col quale concordiamo su tutto. Cfr. anche Holdcroft [1995], 59-63; Basile [1999], 124-127.

¹³⁴⁶ *AR*, 407.

Il passaggio dal primo al secondo stadio dell'esperienza avviene a causa della finitezza del *feeling*, il quale è paragonabile a una "sezione" della Realtà (3.3.3): esso è sì un'unità non relazionale delle differenze e, in tal senso, è una forma *immediata* di esperienza, ma in quanto sezione della totalità è pur sempre finito, "determinato dall'esterno", e tende quindi a trascendere se stesso per riunirsi al resto. L'esperienza relazionale che si dà alla "coscienza relazionale", all'intelletto, è uno "sviluppo ulteriore" del *feeling*, che mediante le relazioni cerca appunto di riconciliarsi con la totalità. Ma anche l'esperienza relazionale è fallimentare, come ormai sappiamo bene; solo nell'esperienza assoluta, *self-subsistent* e *self-contained*, tutto è *immediatamente* connesso con tutto in una totalità che, non lasciando fuori nulla, è illimitata e perfettamente compiuta.

Per avere un'idea della struttura immediata e non (auto)contraddittoria della Realtà come esperienza *assoluta*, Bradley non può che fare riferimento alla struttura del *feeling*, visto che l'esperienza relazionale, in quanto tale, è (auto)contraddittoria. L'analogia fra la struttura non relazionale del *feeling* e quella della Realtà viene tracciata da Bradley alla fine del capitolo XIV, apertosi con l'affermazione della T3:

What is impossible is to construct absolute life in its detail, to have the specific experience in which it consists. But to gain an idea of its main features – an idea true so far as it goes, though abstract and incomplete – is a different endeavour. And it is a task, so far as I see, in which we may succeed. For these main features, to some extent, are within our own experience; and again the idea of their combination is, in the abstract, quite intelligible. And surely no more than this is wanted for a knowledge of the Absolute. It is a knowledge which of course differs enormously from the fact. But it is true, for all that, while it respects its own limits; and it seems fully attainable by the finite intellect. I will end this chapter by briefly mentioning the sources of such knowledge. First, in mere feeling, or immediate presentation, we have the experience of a whole [...]. This whole contains diversity, and, on the other hand, is not parted by relations. Such an experience, we must admit, is most imperfect and unstable, and its inconsistencies lead us at once to transcend it. Indeed, we hardly possess it as more than that which we are in the act of losing. But *it serves to suggest to us the general idea of a total experience*, where will and thought and feeling may all once more be one. [...] And, again, the relational form, as we saw, pointed everywhere to a unity. It implies a substantial totality beyond relations and above them, a whole endeavouring without success to realize itself in their detail. [...] Now, if we gather (as we can) such considerations into one, they will assuredly supply us with a positive idea. We gain from them the knowledge of a unity which transcends and yet contains every manifold appearance. They supply not an experience but an abstract idea, an idea which we make by uniting given elements. And the mode of union, once more in the abstract, is actually given. Thus we know what is meant by an experience, which embraces all divisions, and yet somehow possesses the direct nature of feeling. We can form the

general idea of an absolute experience in which phenomenal distinctions are merged, a whole become immediate at a higher stage without losing any richness. Our complete inability to understand this concrete unity in detail is no good ground for our declining to entertain it¹³⁴⁷.

Il problema che Bradley affronta in questo importante passo è già stato sollevato in precedenza: la T1 e la T2 stabiliscono quale debba essere la struttura generale della Realtà (in accordo col PNC e altre premesse), ma rimangono vuote, puramente formali. Gli argomenti a sostegno delle due tesi (A1, A2.1, A2.2, A2.3) provano *che* la Realtà deve possedere determinate caratteristiche, ma essendo argomenti deduttivi non possono spiegare *come* tutto ciò sia possibile in concreto, poiché essi si limitano a dedurre certe conclusioni da certe premesse. Nella fattispecie, gli argomenti dimostrano *che* la Realtà deve essere non relazionale, ma *come* tale struttura possa concretamente realizzarsi non può essere stabilito deduttivamente (3.3.4). L'analogia con l'esperienza immediata del *feeling* serve a Bradley proprio per mostrare che una struttura non relazionale, evidentemente inconcepibile dal pensiero relazionale, lungi dall'essere un mero postulato logico, un'esigenza solo intellettuale, fa parte della nostra esperienza concreta, ed è anzi la condizione empirica del pensiero stesso, in quanto stadio esperienziale che lo precede. La conoscenza della Realtà, secondo Bradley, non può che rimanere un'"idea astratta"; ma tale idea, per quanto astratta, non è solo formale, poiché l'esperienza umana, per quanto limitata, è parte dell'esperienza assoluta, ed è quindi possibile trovare in essa alcune caratteristiche della Realtà stessa, sebbene in una forma parzialmente alterata dalla finitezza¹³⁴⁸. Il *feeling* è instabile, "fugace e non vero", perché è appunto finito; ma la sua struttura, l'unità immediata delle differenze, benché sempre trascesa nell'unità relazionale dello stadio successivo (che cerca – senza successo – di riconciliarsi con la totalità), è una testimonianza della struttura non relazionale dell'Assoluto, della quale è dunque possibile farsi un'idea proprio tramite un'analogia col *feeling*: «Feeling [...] supplies us with a positive idea of non-relational unity. The idea is imperfect, but is sufficient to serve as a positive basis»¹³⁴⁹.

¹³⁴⁷ AR, 140-141 (corsivo aggiunto). Cfr. AR, 461-463.

¹³⁴⁸ Si tratta dello stesso ragionamento di Lotze: il monismo ha un valore normativo, ma se vogliamo comprendere il contenuto concreto della norma ontologica del "macrocosmo", dell'azione reciproca delle parti dell'Uno-Tutto, non ci resta che fare un'analogia col "microcosmo" umano, e nella fattispecie – secondo Lotze – con l'"essere per sé" degli enti spirituali (1.2.3.2).

¹³⁴⁹ AR, 470.

La domanda che sorge a questo punto è se l'esperienza immediata o *feeling* sia effettivamente data, vissuta come esperienza pre-relazionale, pre-intellettuale, pre-riflessiva, o se non sia essa stessa un altro postulato. Bradley descrive il *feeling* come esperienza diretta del reale che, in quanto tale, costituisce il *background* immediato del pensiero relazionale e quindi del mondo *conosciuto* intellettualmente, dell'apparenza. Ma una siffatta esperienza, essendo non relazionale, è al di sotto del livello della coscienza, dell'intelletto; e se è così, è impossibile *conoscere* l'esistenza, *sapere* che tale esperienza immediata è effettiva e attuale. Per Bradley, comunque, l'esperienza del *feeling* è qualcosa di effettivamente e attualmente sperimentato, anche se non può essere propriamente conosciuta, poiché ciò comporterebbe la mediazione relazionale e quindi la distruzione dell'unità immediata delle differenze:

take any complex psychical state in which we make distinctions. Here we have a consciousness of plurality, and then over against this we may attempt to gain a clear idea of unity. Now this idea of unity, itself the result of analysis, is determined by opposition to the internal plurality of distinctions. And hence, as one aspect over against another aspect, this will not furnish the positive idea of unity which we seek. But, apart from and without any such explicit idea, *we may be truly said to feel our whole psychical state as one*. Above, or rather below, the relations which afterwards we may find, it seems to be a totality in which differences already are combined. Our state seems a felt background into which we introduce distinctions, and it seems, at the same time, a whole in which the differences inhere and preexist. Now certainly, in so describing our state, we contradict ourselves. For the fact of a difference, when we realize and express its strict nature, implies in its essence both relation and distinction. In other words, *feeling cannot be described, for it cannot without transformation be translated into thought*. Again, in itself this indiscriminate totality is inconsistent and unstable. Its own tendency and nature is to pass beyond itself into the relational consciousness, into a higher stage in which it is broken up. *Still, none the less, at every moment this vague state is experienced actually. And hence we cannot deny that complex wholes are felt as single experiences*¹³⁵⁰.

Rimane però il problema di come sia possibile “avvertire” (*to feel*) “questa totalità indiscriminata”, “questo vago stato”, nel quale le differenze coesistono in un'unità immediata, se quando tutto ciò è presente la coscienza non è ancora operante, e se quando la coscienza è operante tutto ciò si è già trasformato in un'unità relazionale. Evidentemente, per Bradley è possibile avvertire qualcosa senza esserne coscienti, e questo

¹³⁵⁰ AR, 461-462 (corsivo aggiunto).

è il caso del *feeling*; ma cosa mai può significare ‘avvertire qualcosa’, se non proprio ‘esserne coscienti’? Bradley non fornisce chiarimenti in *Appearance*.

L’ambiguità del *feeling* come qualcosa che viene avvertito *ma* senza essere “oggetto” di una coscienza si riflette sulla sua natura individuale *ma* non soggettiva. Secondo Bradley, infatti, il *feeling* è il contenuto esperienziale dei cosiddetti ‘centri finiti’ (*finite centres*), da intendersi non come i soggetti coscienti ed esperienti, che emergono solo nello stadio relazionale dell’esperienza, ma piuttosto come le singole e molteplici sezioni della Realtà, ciascuna delle quali si sviluppa in esperienza cosciente e soggettiva¹³⁵¹. Il contenuto immediato dei centri finiti viene appunto descritto da Bradley come strettamente individuale, in quanto possiede i caratteri del “questo” (*this*) e del “mio” (*mine*); nondimeno, l’individualità del *feeling* non appartiene a un soggetto, poiché la soggettività non si è ancora costituita¹³⁵². Ma ha senso parlare di individualità senza connetterla alla soggettività?

Tali ambiguità rivelano uno dei problemi di fondo della metafisica bradleyana. Per poter preservare il proprio monismo non relazionale (3.2, 3.3), Bradley deve “depotenziare” la soggettività cosciente, vettore di relazioni, riducendola al rango di apparenza, di parte della totalità reale. A questo proposito è assai significativo che Bradley, in una nota nel capitolo X di *Appearance*, critichi Lotze proprio per non aver depotenziato a sufficienza i suoi «individual selves» in modo da rendere più coerente il suo monismo¹³⁵³. Tale depotenziamento, tuttavia, in Bradley si scontra con la T3, secondo cui la Realtà è esperienza: infatti, l’esperienza ha un carattere eminentemente soggettivo e plurale, e ciò contraddice la T1 e la T2. Bradley non nega affatto questi caratteri

¹³⁵¹ Cfr. Basile [1999], 66: «a finite centre is not to be conceived of as a substantial being, as the bearer of the felt contents of immediate experience. Rather, a finite centre has to be conceived of as the *locus* of a whole of experienced contents – as a sort of metaphysically basic “unit” of experience». Secondo Eliot ([1916]; [1964], *passim*), la teoria dei *finite centres* risente dell’influenza della monadologia leibniziana: ciò è sicuramente vero, ma solo nella misura in cui il pluralismo ontologico di Leibniz ha influenzato la metafisica di Herbart e di Lotze; d’altronde, quando Bradley parla delle monadi (*AR*, 101-103) nomina proprio Lotze. Sull’influenza congiunta di Leibniz e Lotze sulla filosofia britannica dell’Ottocento, cfr. Basile [2009], 41-49.

¹³⁵² Cfr. *AR*, 197-212.

¹³⁵³ Cfr. *AR*, 102 e n1: «relations admitted, again, are fatal to the monads’ independence. The substances clearly become adjectival, and mere elements within an all-comprehending whole. And hence there is left remaining for their internal contents no solid principle of stability. [Nota:] The attentive reader of Lotze must, I think, have found it hard to discover why individual selves with him are more than phenomenal adjectives. For myself I discern plainly his resolve that somehow they have *got* to be more. But I do not find that he is ever willing to face this question fairly».

dell'esperienza, anzi li afferma con forza¹³⁵⁴; ma è costretto ad ammettere di non poter spiegare perché mai la Realtà unitaria si frammenti *de facto* in una pluralità di esperienze finite e individuali¹³⁵⁵. Il *feeling* e i *finite centres* sembrano essere una sorta di via mediana fra la natura unitaria e non soggettiva della Realtà e la natura plurale e soggettiva dell'esperienza cosciente: il *feeling* viene avvertito come *this-mine*, ma non è un oggetto per una coscienza soggettiva; il *finite centre* è finito e individuale, ma non è una coscienza soggettiva. Il risultato indesiderato di questi compromessi teorici è di rendere la teoria dell'esperienza (T3) più astratta e oscura della teoria della Realtà (T1 e T2), nonostante il suo fine fosse proprio quello di rendere più concreto e chiaro il monismo non relazionale¹³⁵⁶.

3.4.3. LA PRIORITÀ DEL *FEELING*

Prima di passare all'ultimo paragrafo, è opportuno discutere brevemente un'ultima questione relativa al *feeling* e all'esperienza immediata, ossia la questione della priorità epistemologica. Da un punto di vista genetico-psicologico, il *feeling* è lo stadio dell'esperienza che precede il pensiero relazionale e la coscienza soggettiva: il pensiero, infatti, opera sull'unità non relazionale del *feeling*, analizzandola e ricostruendola come unità relazionale, e senza quell'unità immediata la sua "intenzionalità" non potrebbe

¹³⁵⁴ Cfr. AR, 229: «though my experience is not the whole world, yet that world appears in my experience, and, so far as it exists there, it is my state of mind. That the real Absolute, or God himself, is also my state, is a truth often forgotten [...]. My way of contact with Reality is through a limited aperture. For I cannot get at it directly except through the felt 'this', and our immediate interchange and transfluence takes place through one small opening. [...] And so, in the end, to know the Universe, we must fall back upon our personal experience and sensation. [...] My self is certainly not the Absolute, but, without it, the Absolute would not be itself. You cannot anywhere abstract wholly from my personal feelings; you cannot say that, apart even from the meanest of these, anything else in the universe would be what it is».

¹³⁵⁵ Cfr. AR, 200: «The fact of actual fragmentariness, I admit, we cannot explain. That experience should take place in finite centres, and should wear the form of finite 'thisness', is in the end inexplicable»; *ivi*, 453: «The fact of appearance, and of the diversity of its particular spheres, we found was inexplicable. Why there are appearances, and why appearances of such various kinds, are questions not to be answered»; *ivi*, 468: «We do not know why or how the Absolute divides itself into centres, or the way in which, so divided, it still remains one. The relation of the many experiences to the single experience, and so to one another, is, in the end, beyond us».

¹³⁵⁶ Non è certo un caso se gli *Essays on Truth and Reality* approfondiscano e sviluppino soprattutto la teoria bradleyana dell'esperienza, tralasciando gli aspetti più ontologico-metafisici della sua filosofia: questi, infatti, possono considerarsi definitivamente elaborati in *Appearance*, mentre invece la T3, come abbiamo mostrato, necessita di ulteriori chiarimenti, di cui non possiamo occuparci in questa sede.

costituirsene neppure¹³⁵⁷. Ma dal punto di vista epistemologico, che è anche quello della metafisica stessa in quanto sapere filosofico, qual è il punto di partenza? Su tale questione gli interpreti si dividono, anche perché Bradley sembra oscillare continuamente fra le due alternative. Secondo Cresswell e J. Bradley, ad esempio, l'unità pre-relazionale del *feeling* è il presupposto fondamentale dell'argomentazione metafisica di Bradley: non solo la T3, ma anche la T1 e la T2, quindi gli argomenti anti-relazionali stessi, non possono essere compresi se non alla luce della teoria dell'esperienza immediata¹³⁵⁸. *Contra* questa interpretazione, Candlish e Mander, ad esempio, ritengono invece che i presupposti dell'argomentazione bradleyana siano perlopiù logico-ontologici, e che la T3 sia piuttosto una conseguenza della contraddittorietà dell'esperienza relazionale, provata negli argomenti a sostegno della T1 e della T2¹³⁵⁹.

La nostra ricostruzione è chiaramente in linea con la lettura di Candlish e Mander. Sebbene vi siano passi in cui Bradley sembra andare nella direzione opposta, tanto la struttura argomentativa generale di *Appearance*, quanto la sua genesi attraverso le fonti e gli scritti precedenti, mostrano che l'idealismo o "panesperienzialismo" di Bradley, espresso nella T3, è una conseguenza del suo monismo ontologico, giustificato deduttivamente mediante la dimostrazione della contraddittorietà del pluralismo e del pensiero relazionale in generale¹³⁶⁰. Il punto di partenza della metafisica di Bradley è ciò con cui inizia il saggio di metafisica, ossia l'apparenza, intesa herbartianamente come l'esperienza data all'intelletto secondo forme determinate. Che la Realtà sia esperienza, come abbiamo detto all'inizio del presente paragrafo, è già implicito nel fatto che la Realtà è la totalità delle apparenze (3.3.2); ma quest'ultima tesi non viene affatto assunta, bensì *provata* mediante il noto argomento hegeliano contro la cosa in sé ovvero l'inconoscibile (3.3.1).

Sul supposto idealismo di Bradley torneremo nella CONCLUSIONE; ma da quanto abbiamo mostrato nel presente paragrafo, dovrebbe essere sufficientemente chiaro che, se di idealismo si tratta, non è né un idealismo soggettivo *à la* Green, poiché la coscienza, essendo relazionale, non è reale ma è un'apparenza fra le tante, né un idealismo oggettivo

¹³⁵⁷ Cfr. Sacchi [1979b], 716. Bradley descrive estesamente la genesi psicologica del pensiero relazionale nel saggio *Association and Thought*, pubblicato su «Mind» nel 1887 (CE I, 205-238).

¹³⁵⁸ Cfr. Cresswell [1977], [1979]; Bradley [1984], [1992], [1996a], [2001].

¹³⁵⁹ Cfr. Candlish [1981], [1982], [1984]; Mander [1995].

¹³⁶⁰ Affrontando la stessa questione, Sacchi ([1979b], 713-718) riconosce che in *Appearance* prevale l'aspetto logico-deduttivo, mentre nei posteriori *Essays on Truth and Reality* sembra prevalere l'aspetto psicologico.

à la Hegel, poiché le *ideas*, per Bradley, non sono reali ma sono astrazioni dal reale, quindi apparenza. La Realtà, per Bradley, non è né un soggetto cosciente, uno “spirito”, né il correlato oggettuale di un soggetto cosciente universale, né un’idea o un sistema di idee che si sviluppa da sé (benché includa tutto ciò). D’altra parte, la Realtà non è nemmeno materia priva di vita e di coscienza, “oggetto” separato da un “soggetto”. Non si tratta né di idealismo (soggettivo e oggettivo), né di materialismo, o meglio: si tratta di entrambi, e l’unità di entrambi, secondo Bradley, è l’esperienza¹³⁶¹. La Realtà, allora, è sì esperienza, ma tale esperienza è nient’altro che il contenitore di tutte le esperienze finite, soggettive e individuali, il quale non è esso stesso né finito, né soggettivo, né individuale – ma piuttosto infinito, a-soggettivo, universale¹³⁶². Sostenere che la Realtà è esperienza in questo senso, significa solo che il contenuto della Realtà coincide col contenuto di ogni esperienza finita, cioè col contenuto esperienziale di ogni *finite centre*; d’altronde, la Realtà non è niente di più e niente di meno che la totalità delle apparenze. Le ultime parole di *Appearance* non devono quindi confondere il lettore:

We may fairly close this work then by insisting that Reality is spiritual. There is a great saying of Hegel’s, a saying too well known, and one which without some explanation I should not like to endorse. But I will end with something not very different, something perhaps more certainly the essential message of Hegel. Outside of spirit there is not, and there cannot be, any reality, and, the more that anything is spiritual, so much the more is it veritably real¹³⁶³.

Che la Realtà sia spirituale, significa che il suo contenuto coincide con la totalità dei contenuti di ogni esperienza correlata ad ogni spirito finito, ad ogni centro vitale e cosciente, ad ogni soggetto finito. Tuttavia, concludere *da ciò* che la Realtà stessa è uno spirito o soggetto infinito, avente i caratteri di una “persona” (ancorché infinita, divina), è evidentemente fallace¹³⁶⁴.

¹³⁶¹ Cfr. *AR*, 485: «The conclusion which we have reached, I trust, the outcome of no mere compromise, makes a claim to reconcile extremes. Whether it is to be called Realism or Idealism I do not know, and I have not cared to inquire. It neither puts ideas and thought first, nor again does it permit us to assert that anything else by itself is more real».

¹³⁶² Cfr. Copleston [1967], 208-209.

¹³⁶³ *AR*, 489.

¹³⁶⁴ Cfr. *AR*, 470 ss.

3.5. META-METAFISICA

Nei paragrafi precedenti (3.2, 3.3, 3.4) abbiamo esaminato le tre tesi portanti della metafisica di Bradley (T1, T2, T3), mostrando come vengano argomentate, su quali presupposti si fondino, quali siano le loro fonti. Se il monismo (T1) e l'olismo (T2) vengono argomentati deduttivamente, l'idealismo "panesperienzialistico" (T3) è risultato essere implicito nelle altre due tesi, e viene sostenuto da Bradley soprattutto perché è in grado di fornire per analogia l'idea della struttura non relazionale della Realtà.

Il monismo e l'olismo bradleyani presentano ovviamente alcune difficoltà, relative soprattutto alle premesse degli argomenti a loro supporto. Ma questo vale per ogni argomento filosofico, dal momento che alcune di tali premesse devono essere assunte senza poter essere a loro volta provate, a meno di non voler incorrere in un regresso all'infinito. Valutare la plausibilità di queste premesse eccede gli scopi della presente indagine. Tuttavia, la metafisica di Bradley risulta problematica e financo aporetica soprattutto per un'altra motivazione, al di là della naturale problematicità delle sue premesse: essa corre infatti il rischio di incorrere in una contraddizione riflessiva, performativa o pragmatica.

La conclusione dei *Principles* era che il pensiero non possiede validità reale ma soltanto formale, poiché, al contrario di quanto riteneva Hegel, il pensiero è impossibilitato a ricostruire idealmente, in un sistema logico di inferenze, lo sviluppo concreto della realtà (2.2.5). In *Appearance* questa tesi epistemologica viene ulteriormente approfondita, sulla base di alcune intuizioni già presenti nell'opera del 1883: il pensiero procede mediante un "apparato di termini e relazioni", è mediazione relazionale, ma tale attività analitico-sintetica non può pervenire all'unità reale del molteplice, che è invece immediata e non relazionale (2.2.4). Ora, l'aporia che emerge da tutto ciò è che, da un lato, il pensiero è incapace di cogliere la Realtà, ma dall'altro lato, il pensiero stesso sa di questa sua incapacità perché conosce la vera struttura della Realtà. E la conosce proprio in virtù di un criterio assoluto puramente intellettuale, il PNC. Lo scetticismo epistemologico dei *Principles* viene insomma mantenuto anche in *Appearance*, solo che qui viene giustificato in forza della conoscenza del reale garantita dalla metafisica: il pensiero è limitato perché così stabilisce la metafisica, ma quest'ultima è essa stessa un prodotto del pensiero. L'aporia di cui sopra riguarda dunque lo statuto epistemologico della metafisica come disciplina che pretende di conoscere la verità sul reale, e che pretende di limitare il

pensiero relazionale, cioè l'intelletto, sulla base di tale conoscenza. Si tratta perciò di una contraddizione riflessiva: il pensiero non può conoscere la Realtà, ma ciò viene giustificato sulla base della conoscenza metafisica della Realtà da parte del pensiero stesso¹³⁶⁵. È questa l'aporia fondamentale della metafisica di Bradley¹³⁶⁶; altre aporie più specifiche derivano da questa. Ad esempio, quella rilevata da Dewey: ogni giudizio, in quanto relazionale, è autocontraddittorio, ma il PNC, in virtù del quale si decide della contraddittorietà di un giudizio, è espresso in un giudizio ed è quindi autocontraddittorio esso stesso¹³⁶⁷. O ancora, quella rilevata da Knox: se ogni giudizio categorico della forma 'S è P' è autocontraddittorio, allora anche il giudizio "'S è P' è autocontraddittorio" è autocontraddittorio¹³⁶⁸. Il pensiero relazionale è al contempo contraddittorio e non contraddittorio, dunque autocontraddittorio: contraddittorio in quanto relazionale, e non contraddittorio in quanto possiede il criterio assoluto di verità (e realtà), cioè il PNC, in accordo col quale conosce la Realtà.

Da quest'aporia fondamentale emerge tutta la ricchezza delle fonti dell'epistemologia bradleyana, che il filosofo inglese fa interagire in maniera proficua, cercando di correggere i limiti dell'una attraverso l'altra. Contro l'idealismo hegeliano, Bradley mantiene, con l'empirismo più tradizionale, che noi "incontriamo" il reale solo nell'esperienza sensoriale e che le idee sono entità psichiche ricavate per astrazione dall'esperienza (2.2.1). Contro lo psicologismo degli empiristi, Bradley difende però l'autonomia epistemica del pensiero, la sua validità logica, dovuta all'universalità dei suoi contenuti ideali, riprendendo così l'epistemologia di Lotze (2.2.1). Gli aspetti kantiani di quest'ultima vengono ancora una volta contrapposti a Hegel, poiché la validità del pensiero è per Bradley soggettiva, formale, regolativa e non oggettiva, reale, costitutiva (2.2.2). Ad ogni modo, il filosofo inglese rimane convinto che la verità sia la perfetta adeguazione, l'identità – evidentemente impossibile – di ideale e reale, proprio come per Hegel (2.2.3). L'ontologia bradleyana riprende quella di Herbart, sia nella concezione della metafisica, sia nella tematizzazione dell'incontraddittorietà del reale, sia nell'assunzione della sua natura individuale, sia nella concezione dell'apparenza (3.1, 3.2.1, 3.3.1); ma al pluralismo herbartiano Bradley oppone argomenti lotziani e greeniani (3.2.2), che vengono poi

¹³⁶⁵ Cfr. Randall [1967], 257: «the fundamental paradox of Bradley's thought: Logic will not bring us to reality, yet what *is* reality is determined by a logical criterion». Cfr. anche *ivi*, 258-259.

¹³⁶⁶ Cfr. Watts Cunningham [1933], 382-383.

¹³⁶⁷ Cfr. Dewey [1907], 322-323.

¹³⁶⁸ Cfr. Knox [1905], 211-212.

radicalizzati (3.2.3) per sfociare infine in un monismo olistico ancora debitore di Lotze (3.2.4), nonché di Hegel¹³⁶⁹ (3.3.2), benché non riducibile a nessuna di quelle due posizioni. Il risultato finale di tale eclettismo filosofico è la suddetta aporia fondamentale, in ultima analisi causata dal fatto che la genesi e la validità del pensiero non sono compatibili con la natura di quello che è il suo fine esclusivo, cioè la verità. Il PNC come criterio assoluto di verità e di realtà esprime chiaramente la natura della verità come identità di ideale e reale; ma questo è uno *standard* irraggiungibile per il pensiero, che rimane invece confinato alla particolarità empirica e alla formalità logica dei suoi contenuti.

Se la metafisica bradleyana si fonda su scelte arbitrarie, come ritiene de Marneffe, queste sono di ordine epistemologico: (i) l'assunzione secondo cui lo sviluppo del pensiero non coincide con lo sviluppo del reale, e (ii) l'assunzione secondo cui la verità è l'identità di pensiero e realtà. Delle due, la prima viene però giustificata mediante gli argomenti anti-relazionali, i quali mostrano appunto che l'unità raggiunta dal pensiero, essendo autocontraddittoria, non è l'unità reale. La scelta veramente arbitraria di Bradley, quindi, è la seconda, cioè la concezione della verità come identità di pensiero e realtà, da cui deriva che il PNC come criterio assoluto di verità è anche criterio di realtà. Si tratta di un'assunzione tipicamente razionalistica, che Bradley condivide con filosofi come Platone e Aristotele, Hegel e Herbart; il problema è che nella metafisica bradleyana tale assunzione, per la quale il pensiero è il supremo legislatore della realtà, conduce paradossalmente proprio alla delegittimazione del pensiero. Se in Hegel ciò non avveniva, era perché nella dialettica le contraddizioni dell'intelletto finito venivano conservate-e-superate nella ragione assoluta; ma Bradley, opponendosi per principio al "pensiero oggettivo" della Logica hegeliana, è costretto a tenersi le contraddizioni del pensiero, senza potersene liberare – se non in una Realtà che non è pensiero¹³⁷⁰.

Bradley è consapevole di queste aporie, tanto che nei fondamentali capitoli XV, XVI e XXIV di *Appearance* egli ne fornisce la propria formulazione e risoluzione. Analizzare

¹³⁶⁹ Secondo Henrich ([1982], 143 ss.), la filosofia hegeliana può effettivamente essere qualificata come monistica, e si tratterebbe di un monismo molto simile a quello bradleyano. Sulla questione, cfr. Perelda [2003], 49 ss.

¹³⁷⁰ Cfr. Sacchi [1984], 60-61.

questi capitoli ci permetterà, in conclusione, di fare un riepilogo generale e di valutare la consistenza generale della metafisica bradleyana¹³⁷¹.

3.5.1. IL PENSIERO E IL SUO ALTRO

Nell'introduzione all'Appendice alla seconda edizione del saggio di metafisica, Bradley enuncia «the great problem of the relation between Thought and Reality» come «a dilemma»¹³⁷²:

There is a difference between on the one side truth or thought (it will be convenient now to identify these), and on the other side reality. But to assert this difference seems impossible without somehow transcending thought or bringing the difference into thought, and these phrases seem meaningless. Thus reality appears to be an Other different from truth and yet not able to be truly taken as different; and this dilemma to myself was long a main cause of perplexity and doubt. We indeed do something to solve it by the identification of being or reality with experience or with sentience in its widest meaning. This step I have taken without hesitation [...]. But this step by itself leaves us far from the desired solution of our dilemma; for between facts of experience the thought of them and the truth about them the difference still remains, and the difficulty which attaches to this difference¹³⁷³.

Bradley confessa che tale dilemma “è stato per lungo tempo una causa principale di perplessità e dubbio”, e in effetti sappiamo (2.1.2) che tra il 1874 e il 1878 la sua riflessione epistemologico-metafisica era sospesa fra due posizioni: (i) quella hegeliana, secondo cui il pensiero (come *Vernunft*) è necessariamente assoluto, in quanto la sua eventuale differenza dalla realtà verrebbe posta dal pensiero stesso e, quindi, “dialettizzata”; (ii) quella lotziana, secondo cui il pensiero (come *Verstand*) possiede una validità solo formale, essendo per natura differente dalla realtà e quindi impossibilitato a conoscere la realtà in se stessa, “più ricca” del pensiero. Nei *Principles*, Bradley propende per la soluzione lotziana contro quella hegeliana, ma essa perviene in ultima analisi a uno scetticismo che, se mantenuto, renderebbe impossibile la metafisica quale conoscenza della realtà (2.2.5). Se il capitolo XV di *Appearance*, secondo Bradley, «contains the main thesis

¹³⁷¹ Quanto segue integra ciò che abbiamo sostenuto in Cavalli [2023a], cercando di evitare ripetizioni. A quel saggio rimandiamo quindi per completare la presente trattazione.

¹³⁷² AR, 492.

¹³⁷³ AR, 492-493.

of this work», non è solo perché esso presenta «[t]he solution of this dilemma»¹³⁷⁴, ma anche – e soprattutto – perché tale soluzione è proprio ciò che rende possibile la metafisica, quindi il saggio di metafisica stesso. Questo capitolo, inoltre, si riconnette esplicitamente alla teoria delle idee e del giudizio elaborata nei *Principles*, esplicitando compiutamente lo statuto logico ed epistemologico della distinzione metafisica fra apparenza e Realtà.

Il pensiero, sostiene Bradley, consiste essenzialmente nella separazione (= astrazione) di un contenuto ideale (il *what*) dall'esistenza reale (il *that*): questi sono i due “aspetti” di ogni reale, che in ogni reale si trovano congiunti e che in ogni reale sono distinguibili ma non separabili¹³⁷⁵. La teoria del pensiero esposta dei *Principles* (2.2) viene integralmente ripresa e ripresentata da Bradley in forma abbreviata¹³⁷⁶: il pensiero si muove nell'idealità, e l'idealità si costituisce astraendo «quality from being»; le idee con cui ha a che fare il pensiero non sono mere “immagini mentali”, sensazioni o percezioni, poiché queste possiedono una «factual existence» che il pensiero ignora, ma sono piuttosto i contenuti universali di tali entità psichiche, «alienated» dal loro *that*; nel giudizio, nel quale «we find thought in its completed form», i contenuti ideali vengono «predicated of a reality», qualificando così «a ‘that’ by a ‘what’»; il pensiero che si esprime nei giudizi, discorsivo e *relazionale*, è dunque «essentially the re-union of two sides, ‘what’ and ‘that’, provisionally estranged. But it is the alienation of these aspects in which thought’s ideality consists». Quest'ultimo *but* evidenzia la natura paradossale del pensiero: il suo scopo è infatti quello di riunificare l'ideale col reale, ma la sua genesi consiste proprio nella separazione dell'ideale dal reale.

Bradley procede quindi facendo alcune importanti precisazioni. Il dato su cui il pensiero opera è il *feeling*: questo è una “sezione” finita della Realtà, e in quanto tale è incompleto, necessita di trascendere se stesso per completarsi (3.4.2). Lo stadio relazionale dell'esperienza, nel quale il pensiero appunto opera, è il tentativo di rimuovere la finitezza del *feeling* mediante relazioni che possano riconnetterlo alla totalità immediata, ma si tratta di un tentativo fallimentare:

because the given reality [*sc.* feeling] is never consistent, thought is compelled to take the road of indefinite expansion. If thought were successful, it would have a predicate consistent in itself and agreeing entirely with the subject. But, on the other hand, the

¹³⁷⁴ AR, 493.

¹³⁷⁵ Cfr. AR, 143.

¹³⁷⁶ Le citazioni che seguono fino alla fine del capoverso sono tratte da AR, 144-145.

predicate must be always ideal. It must, that is, be a 'what' not in unity with its own 'that', and therefore, in and by itself, devoid of existence. Hence, so far as in thought this alienation is not made good, thought can never be more than merely ideal¹³⁷⁷.

L'ideale, che è relazionale, per quanto riesca ad estendersi in un sistema di inferenze sempre più complesso e articolato, non potrà mai coincidere col reale, che invece è non relazionale. La conclusione scettica dei *Principles* viene qui ripetuta: la validità del pensiero non sarà mai reale ma solo formale, ideale, poiché il pensiero è per sua natura ideale, e se riuscisse a trascendere la propria idealità, coincidendo infine con la Realtà, cesserebbe semplicemente di esistere. La "cura" che il pensiero offre al "disagio" del *feeling* è, afferma Bradley con una pregnante metafora, "omeopatica": contro Hegel, egli sostiene infatti che la mediazione relazionale dell'immediato dà solo l'illusione di superare la finitezza, poiché in verità non fa che inabissarcisi¹³⁷⁸. E non bisogna commettere l'errore di imputare tale incapacità ai difetti contingenti di *chi* adopera il pensiero come uno strumento, come se l'idealità, rispetto ai "fatti" reali, fosse «something imported into them, or imposed as a sort of layer above them»¹³⁷⁹: il pensiero relazionale è piuttosto lo sviluppo naturale del *feeling*, è uno stadio dell'esperienza e quindi della Realtà stessa nel quale il finito *immediato* cerca, *mediandosi* in relazioni, di estendersi, in modo da rimuovere la propria inconsistenza dovuta alla propria finitezza:

the content of the given is for ever relative to something not given, and the nature of its 'what' is hence essentially to transcend its 'that'. This we may call the ideality of the given finite. It is not manufactured by thought, but thought itself is its development and product. The essential nature of the finite is that everywhere, as it presents itself, its character should slide beyond the limits of its existence¹³⁸⁰.

A questo punto non può non sorgere la seguente domanda: perché mai la Realtà dovrebbe crearsi da sé il proprio *handicap*, manifestandosi empiricamente in una pluralità di centri finiti di *feeling*, i quali, a causa della loro finitezza, richiedono la fallimentare mediazione relazionale del pensiero? Questa è una domanda a cui Bradley ammette di non saper rispondere (3.4.2), e che non cessa di fare problema al suo monismo – e in verità a ogni monismo, se è vero, come afferma uno dei maggiori seguaci di Bradley, che «[f]or any

¹³⁷⁷ AR, 145-146.

¹³⁷⁸ Cfr. AR, 146-147.

¹³⁷⁹ AR, 146.

¹³⁸⁰ AR, 146.

monistic philosophy the fundamental difficulty is to find intelligible meaning within its system for the relative independence of the differences of the One»¹³⁸¹.

Nel prosieguo del capitolo XV di *Appearance*, Bradley affronta più nello specifico le suddette aporie concernenti il rapporto pensiero-realtà, approntandone la soluzione sulla base delle teorie logiche esposte finora¹³⁸². In queste pagine emerge finalmente il tema che dà il titolo alla nostra ricerca: la natura “suicida” del pensiero. Bradley è d’accordo con Hegel e con altri postkantiani sul fatto che non possa esistere una cosa in sé, quindi sul fatto che la Realtà non sia inconoscibile (3.3.1); ma per il filosofo inglese, correttamente, ciò di per sé non significa che pensiero e Realtà siano identici¹³⁸³. Egli concorda che è impossibile «to think of anything which can exist quite outside of thought»¹³⁸⁴, ma – ancora – ciò non implica che, per questo motivo, il pensiero sia *lo stesso* della Realtà. La soluzione dell’aporia è già presente nei *Principles*, e qui Bradley non fa che renderla esplicita: il rapporto fra pensiero e Realtà, a causa della peculiare natura dell’idealità, ha una struttura – diremmo noi – “intenzionale” che permette al pensiero di “possedere” il suo oggetto senza dovervisi identificare. I contenuti ideali, i giudizi, il pensiero in generale, “tendono” costitutivamente all’altro da sé, cioè alla Realtà, poiché la loro natura è quella di riunificare il *what* ideale al *that* reale (2.2.1, 2.2.2); tale riunificazione è in ultima analisi impossibile, ma la tensione intenzionale è nondimeno ciò senza cui il pensiero cesserebbe di esistere. Il pensiero, insomma, per poter esistere richiede l’esistenza di un Altro, di un non identico verso cui tendere, e al contempo richiede che questo tendere, ossia la sua stessa idealità, rimanga tale, senza risolversi nell’identità “suicida” con l’Altro. Se il pensiero esiste, allora esiste il *dualismo* pensiero-Realtà, e affinché il pensiero possa continuare ad esistere, questo dualismo non deve essere eliminato:

We have seen that anything real has two aspects, existence and character, and that thought always must work within this distinction. Thought, in its actual processes and

¹³⁸¹ Joachim [1906], 48. Su questo problema in Bradley, cfr. Sacchi [1995], *passim*; Rametta [2006], 80 ss.

¹³⁸² Questa parte del capitolo XV (*AR*, 147-162) è una ristampa, con qualche modifica e omissione, dell’articolo *Reality and Thought*, pubblicato nel 1888 su «Mind», XIII (51), 370-382. L’articolo, nella sua forma originaria, non è stato incluso nei *Collected Essays*.

¹³⁸³ Cfr. *AR*, 147-148: «There is an erroneous idea that, if reality is more than thought, thought itself is, at least, quite unable to say so. To assert the existence of anything in any sense beyond thought suggests, to some minds, the doctrine of the Thing-in-itself. And of the Thing-in-itself we know (Chapter xii) that if it existed we could not know of it; and, again, so far as we know of it, we know that it does not exist. Now, though I have urged this result, I wish to keep it within rational limits, and I dissent wholly from the corollary that nothing more than thought exists».

¹³⁸⁴ *AR*, 148.

results, cannot transcend the dualism of the ‘that’ and the ‘what’. I do not mean that in no sense is thought beyond this dualism, or that thought is satisfied with it and has no desire for something better. But taking judgement to be completed thought, I mean that in no judgement are the subject and predicate the same. In every judgement the genuine subject is reality, which goes beyond the predicate and of which the predicate is an adjective. And I would urge first that, in desiring to transcend this distinction, thought is aiming at suicide. We have seen that in judgement we find always the distinction of fact and truth, of idea and reality. Truth and thought are not the thing itself, but are of it and about it. Thought predicates an ideal content of a subject, which idea is not the same as fact, for in it existence and meaning are necessarily divorced. And the subject, again, is neither the mere ‘what’ of the predicate, nor is it any other mere ‘what’. [...] For if the subject is the same as the predicate, why trouble oneself to judge? But if it is not the same, then what is it, and how is it different? Either then there is no judgement at all, and but a pretence of thinking without thought, or there is a judgement, but its subject is more than the predicate, and is a ‘that’ beyond a mere ‘what’. [...] The subject, doubtless, has unspecified content which is not stated in the predicate. For judgement is the differentiation of a complex whole, and hence always is analysis and synthesis in one. It separates an element from, and restores it to, the concrete basis; and this basis of necessity is richer than the mere element by itself. But then this is not the question which concerns us here. That question is whether, in any judgement which really says anything, there is not in the subject an aspect of existence which is absent from the bare predicate. And it seems clear that this question must be answered in the affirmative. [...] I do not deny that reality *is* an object of thought; I deny that it is barely and *merely* so¹³⁸⁵.

Tenendo presente che per Bradley il soggetto e il predicato di un giudizio sono, rispettivamente, il reale e un contenuto ideale che gli viene attribuito (2.2.2), egli giustifica il suo dualismo ponendo un semplice interrogativo (retorico): se soggetto e predicato, reale e ideale, Realtà e pensiero fossero identici, che bisogno ci sarebbe di pensare, di giudicare? Evidentemente, la *ratio essendi* del pensiero risiede proprio nella non identità fra pensiero e Realtà. Affermando che la Realtà “è un oggetto del pensiero” ma che non è “*meramente* tale”, Bradley intende dire che la Realtà, benché venga intenzionata dal pensiero, non si riduce a essere essa stessa pensiero, poiché, come direbbe Lotze (qui citato quasi alla lettera¹³⁸⁶), la Realtà è “la base concreta” del pensiero e, in quanto tale, “di necessità è più ricca” di ciò che è “un mero elemento” della totalità reale.

Da una prospettiva bradleyana, quindi, l’idealismo hegeliano, fondandosi sull’identità di pensiero e realtà (= pensiero oggettivo), non fa altro che distruggere il

¹³⁸⁵ AR, 148-149.

¹³⁸⁶ Cfr. Wentscher [1925], 138.

pensiero stesso, sebbene creda, al contrario, di difenderne la validità reale, elevandolo a ragione assoluta:

Let us then suppose that the dualism inherent in thought has been transcended [...], and let us see where this takes us. It takes us straight to thought's suicide. A system of content is going to swallow up our reality; but in our reality we have the fact of sensible experience, immediate presentation with its colouring of pleasure and pain. Now I presume there is no question of conjuring this fact away; but how it is to be exhibited as an element in a system of thought-content, is a problem not soluble. Thought is relational and discursive, and, if it ceases to be this, it commits suicide; and yet, if it remains thus, how does it contain immediate presentation? Let us suppose the impossible accomplished; let us imagine a harmonious system of ideal contents united by relations, and reflecting itself in self-conscious harmony. This is to be reality, all reality; and there is nothing outside it. [...] feeling belongs to perfect thought, or it does not. If it does not, there is at once a side of existence beyond thought. But if it does belong, then thought is different from thought discursive and relational. To make it include immediate experience, its character must be transformed. It must cease to predicate, it must get beyond mere relations [...]. Thought, in a word, must have been absorbed into a fuller experience. Now such an experience may be called thought, if you choose to use that word. But if any one else prefers another term, such as feeling or will, he would be equally justified. For the result is a whole state which both includes and goes beyond each element; and to speak of it as simply one of them seems playing with phrases. For [...] when thought begins to be more than relational, it ceases to be mere thinking. A basis, from which the relation is thrown out and into which it returns, is something not exhausted by that relation. [...] Thus, in reaching a whole which can contain every aspect within it, thought must absorb what divides it from feeling and will. But when these all have come together, then, since none of them can perish, they must be merged in a whole in which they are harmonious. But that whole assuredly is not simply one of its aspects. And the question is not whether the universe is in any sense intelligible. The question is whether, if you thought it and understood it, there would be no difference left between your thought and the thing. And, supposing that to have happened, the question is then whether thought has not changed its nature¹³⁸⁷.

Per Bradley, la risposta all'ultima domanda è ovviamente affermativa: per poter coincidere con la Realtà, il pensiero dovrebbe includere tutto in forma armoniosa e non relazionale, ma per far ciò dovrebbe rinunciare alla propria natura discorsiva e relazionale, ossia "suicidarsi". A questo argomento Hegel risponderebbe che Bradley rimane ancorato a una concezione intellettualistica e formale del pensiero, ed è incapace di comprendere che il pensiero, nella sua concretezza vivente, è più di questo – è ragione, processo, automovimento dialettico dell'assoluto. Bradley non avrebbe nulla da obiettare a tale

¹³⁸⁷ AR, 150-151.

caratterizzazione del pensiero; il suo problema, semmai, è che, qualunque nome venga dato a questo tipo di pensiero assoluto, esso non può essere relazionale, e non essendo relazionale non è il tipo di pensiero a cui l'essere umano, nella propria finitezza, ha accesso. Più volte Bradley, non solo in *Appearance*¹³⁸⁸ ma anche nei *Principles* (2.2.5), descrive con ironia socratica¹³⁸⁹ un tipo di pensiero perfettamente coincidente col processo reale, immediato e non relazionale, per poi ammettere che egli stesso è incapace di comprendere come ciò possa davvero realizzarsi. Come ha giustamente osservato Sacchi¹³⁹⁰, Bradley contesta a Hegel che il pensiero possa essere qualcosa di più o di diverso dall'intelletto discorsivo e relazionale; e nel contestargli ciò, aggiungiamo noi, Bradley rivela chiaramente di aver subito l'influenza "kantiana" di Herbart e di Lotze¹³⁹¹.

Ci si potrebbe ora chiedere (i) perché mai il pensiero abbia bisogno del proprio Altro, di riunificare cioè il *what* al *that*, e (ii) cosa mai significhi che il pensiero abbia bisogno del proprio Altro. La risposta alla prima domanda è già stata suggerita riguardo al *feeling*: il pensiero ha bisogno del proprio Altro perché è incompleto, finito, e ogni finitezza, per natura, mira al superamento della propria, limitata condizione. Si tratta di ciò che Bradley

¹³⁸⁸ Cfr. ad es. *AR*, 480: «Every finite truth or fact to some extent must be unreal and false, and it is impossible in the end certainly to know of any how false it may be. We cannot know this, because the unknown extends illimitably, and all abstraction is precarious and at the mercy of what is not observed. If our knowledge were a system, the case would then undoubtedly be altered. With regard to everything we should then know the place assigned to it by the Whole, and we could measure the exact degree of truth and falsehood which anything possessed. With such a system there would be no outlying region of ignorance; and hence of all its contents we could have a complete and exhaustive knowledge. But any system of this kind seems, most assuredly, by its essence impossible»; *ivi*, 507-508: «If the diversities were complementary aspects of a process of connexion and distinction, the process not being external to the elements or again a foreign compulsion of the intellect, but itself the intellect's own *proprius motus*, [...] [e]ach aspect would of itself be a transition to the other aspect, a transition intrinsic and natural at once to itself and to the intellect. And the Whole would be a self-evident analysis and synthesis of the intellect itself by itself. [...] And the question how or why the many are one and the one is many here loses its meaning. There is no why or how beside the self-evident process, and towards its own differences this whole is at once their how and their why, their being, substance, and system, their reason, ground, and principle of diversity and unity. [...] And if all that we find were in the end such a self-evident and self-complete whole, containing in itself as constituent processes the detail of the Universe, so far as I see the intellect would receive satisfaction in full. But for myself, unable to verify a solution of this kind, connexions in the end must remain in part mere syntheses, the putting together of differences external to one another and to that which couples them».

¹³⁸⁹ Cfr. Passmore [1957], 60-61: «It is obvious that he has learnt a great deal [...] from Plato's dialogues in general. The irony of passages like this one [...] could scarcely resemble more closely the irony of Plato's Socrates».

¹³⁹⁰ Cfr. Sacchi [1979], 578-585. Cfr. anche Mathieu [1967], *passim*; Sacchi [1984], 75-78; [1987], 193-197.

¹³⁹¹ Copleston ([1967], 188-189) insiste soprattutto sull'influenza herbartiana, come già Passmore ([1957], 538n18). Entrambi, tuttavia, si basano più sulla testimonianza di Taylor ([1925], 7) che non sull'analisi teoretica e storico-filosofica dell'opera bradleyana. Nello stesso anno della testimonianza di Taylor, Wentscher ([1925], 137-138) rilevava anche l'influenza lotziana.

chiama, hegelianamente, “idealità del finito”¹³⁹², ed è ciò che spinge l’immediatezza finita del *feeling* a trascendersi nella mediazione relazionale del pensiero, e questa, a sua volta, a trascendersi nell’immediatezza completa e assoluta della Realtà. Quanto alla seconda domanda, nel capitolo XV di *Appearance* emerge chiaramente che il pensiero ha bisogno del proprio Altro perché la sua stessa natura è, paradossalmente, una natura “suicida”. Infatti, abbiamo visto che, affinché possa esistere, il pensiero deve mantenere la propria non identità con la Realtà, perché solo così la sua struttura intenzionale può articolarsi; al contempo, però, per poter articolare la propria struttura intenzionale, il pensiero deve desiderare l’identità con la Realtà, e tale identità, qualora fosse effettivamente conseguita, coinciderebbe appunto col «suicidio felice»¹³⁹³ del pensiero: “nel desiderare di trascendere questa non identità, il pensiero sta anelando al suicidio”. E tale natura suicida del pensiero è una metafora della sua natura paradossale, così riassunta da Basile:

the condition of truth (the identity between the ideal content and reality) is inconsistent with the condition of thought (the separation of content and existence), so that insofar as there is thought, truth has not been achieved. [...] thought is such that the conditions of its *existence* are incompatible with its *telos*: what would fulfil thought’s aspirations is also such as to abolish it¹³⁹⁴.

Ma perché mai il pensiero dovrebbe desiderare l’identità con la Realtà, se ciò equivale al proprio suicidio? Come può un siffatto istinto suicida essere naturale, tanto da costituire l’essenza del pensiero? Ebbene, l’identità pensiero-Realtà è nient’altro che la verità, nel senso più proprio e pieno del termine (2.2.3); il pensiero, dunque, desidera la verità, ed è per tale ragione che esso ha una natura suicida. Per comprendere questo punto, non bisogna lasciarsi fuorviare dal modo in cui Bradley, nel capitolo XV, parla della verità, cioè come qualcosa di consustanziale al pensiero: questa verità, infatti, è la verità *condizionata e condizionale* dei giudizi (2.2.3), l’unica che il pensiero possa mai raggiungere senza suicidarsi¹³⁹⁵; ma ciò non toglie che il pensiero desideri un’altra verità,

¹³⁹² Cfr. *AR*, 146.

¹³⁹³ *AR*, 152.

¹³⁹⁴ Basile [1999], 100-101.

¹³⁹⁵ Cfr. ad es. *AR*, 145: «Truth is the object of thinking, and *the aim of truth is to qualify existence ideally*» (corsivo aggiunto); *ivi*, 147: «the truth belongs to existence, but *it does not as such exist*. It is a character which indeed reality possesses, but a character which, *as truth and as ideal*, has been set loose from existence [...]. Hence *truth shows a dissection and never an actual life*. Its predfcate can never be equiyalent to its subject. And if it became so, [...] *it would not be truth any longer*. It would have then passed into another and a higher reality» (corsivo aggiunto); *ivi*, 148: «We have seen that in judgement we find always *the distinction*

completa e incondizionata, la quale può significare soltanto la perfetta identità con la Realtà, il “suicidio felice” del pensiero – come Bradley inequivocabilmente afferma nello stesso capitolo:

The end, which would satisfy mere truth-seeking, would do so just because it had the features possessed by reality. It would have to be an immediate, self-dependent, all-inclusive individual. But, in reaching this perfection, and in the act of reaching it, thought would lose its own character. Thought does desire such individuality, that is precisely what it aims at. But individuality, on the other hand, cannot be gained while we are confined to relations¹³⁹⁶.

Bisogna allora distinguere attentamente fra la verità come valore di verità posseduto da qualsiasi giudizio, incompleta ma intrinseca al pensiero, dalla verità come fine supremo del pensiero, completa ma estrinseca e irraggiungibile. Su questa distinzione si fonda la teoria dei gradi di verità, che affronteremo a breve (3.5.2). La verità che il pensiero desidera comporterebbe il suo suicidio; quando si parla di verità in relazione al pensiero, dunque, come si fa quando si parla comunemente, essa non può che essere ideale, cioè condizionata e condizionale, parziale e incompleta¹³⁹⁷.

Tornando per adesso al rapporto pensiero-realtà, abbiamo visto che il pensiero ha al contempo il bisogno di identificarsi col proprio Altro e il bisogno, per poter rimanere in vita, di mantenere insoddisfatto quell'altro bisogno. Questa contraddizione viene superata da Bradley concependo il pensiero in termini intenzionalistici, poiché in una struttura intenzionale devono al contempo essere mantenuti il dualismo intenzionante-intenzionato e il desiderio di “possesso”, “appropriazione” che spinge l'intenzionante verso l'intenzionato. Spostandosi quindi su un piano epistemologico e meta-filosofico, Bradley si chiede che cosa la filosofia, cioè – nel nostro caso – la metafisica, possa conoscere della Realtà, sulla base della teoria del pensiero delineata in precedenza:

of fact and truth, of idea and reality. Truth and thought are not the thing itself, but are of it and about it» (corsivo aggiunto); *ivi*, 149: «The ‘that’ of the actual subject will for ever give a something which is not a mere idea, *something which is different from any truth*» (corsivo aggiunto); *ivi*, 150: «Let us assume that *existence is no longer different from truth*, and let us see where this takes us. It takes us straight to thought’s suicide» (corsivo aggiunto); *ivi*, 151: «To make it [*sc. thought*] include immediate experience, its character must be transformed. It must cease to predicate, it must get beyond mere relations, *it must reach something other than truth*. [...] when thought begins to be more than relational, it ceases to be mere thinking. [...] *It will, in short, be an existence which is not mere truth*» (corsivo aggiunto).

¹³⁹⁶ AR, 158. Cfr. anche AR, 407-409.

¹³⁹⁷ Cfr. Walker [1998], 97-98; Ilodigwe [2005], 272-279.

Since in philosophy we must think, how is it possible to transcend thought without a self-contradiction? For theory can reflect on, and pronounce about, all things, and in reflecting on them it therefore includes them. So that to maintain in thought an Other is by the same act to destroy its otherness, and to persist is to contradict oneself. While admitting that thought cannot satisfy us as to reality's falling wholly within its limits, we may be told that, so long as we think, we must ignore this admission. And the question is, therefore, whether philosophy does not end in sheer scepticism – in the necessity, that is, of asserting what it is no less induced to deny¹³⁹⁸.

Il pensiero che opera in metafisica può infatti intenzionare – e di fatto pretende di intenzionare – la Realtà nella sua interezza, “tutte le cose”, e in tal senso non ha limiti, poiché il suo Altro viene appunto pensato. Tuttavia, pensare non significa identificare il contenuto ideale con il fatto reale; e se è così, che cosa è possibile conoscere (idealmente) della Realtà? Se la conoscenza non è identità fra conoscente e conosciuto, ma per essa è anzi necessario che tale differenza venga mantenuta, che cosa significa conoscere? E nella fattispecie, che cosa significa conoscere *metafisicamente*? È davvero possibile conoscere la Realtà o bisogna rassegnarsi allo scetticismo?

La soluzione a tutte queste difficoltà costituisce il cardine metodologico della metafisica bradleyana: la reinterpretazione della contraddizione come incompletezza (3.3.2.1). Il pensiero, essendo incluso nella Realtà ed essendo i suoi contenuti ideali delle astrazioni selettive da sezioni finite di Realtà, *possiede già* la Realtà, poiché per Bradley non può esservi un inconoscibile o impensabile, ma tutto può essere oggetto del pensiero (3.3.1)¹³⁹⁹. In questo senso, quindi, il pensiero possiede sicuramente *tutta* la Realtà – se non in atto, come ritiene Hegel, almeno in potenza, come ritiene Aristotele. Il punto sollevato da Bradley è, semmai, che il pensiero può possedere la Realtà sempre e soltanto in forma *incompleta* (= relazionale e autocontraddittoria). La Realtà come Altro del pensiero, come suo “oggetto del desiderio”, non è insomma *completamente* estranea al pensiero: se lo fosse, infatti, il pensiero non potrebbe neppure desiderarla. L'Altro del pensiero, allora, non è la Realtà nella sua interezza, bensì un carattere specifico di essa, ciò per cui essa rimane altra dal pensiero, ciò che essa ha in più rispetto al pensiero: la forma non relazionale, l'immediatezza, la perfetta unità di *that* e *what*. Desiderando di

¹³⁹⁸ AR, 154.

¹³⁹⁹ Cfr. AR, 155: «If thought asserted the existence of any content which was not an actual or possible object of thought – certainly that assertion in my judgement would contradict itself. But the Other which I maintain, is not any such content, [...] nor in any case do I suggest that it lies outside intelligence. Everything, all will and feeling, is an object for thought, and must be called intelligible. This is certain».

identificarsi con la Realtà, senza poter mai soddisfare tale impulso suicida, il pensiero non desidera dunque possedere qualcosa che gli manca del tutto, di cui non può cioè avere nemmeno un'idea generale, poiché, al contrario, non vi è nulla di cui il pensiero non possa formarsi una qualche idea, per quanto confusa e indistinta. Desiderando di identificarsi con la Realtà, di essere pienamente e propriamente *vero*, piuttosto, il pensiero desidera il completamento di ciò che possiede in forma incompleta:

Thought desires for its content the character which makes reality. These features, if realized, would destroy mere thought; and hence they are an Other beyond thought. But thought, nevertheless, can desire them, because its content has them already in an incomplete form. And in desire for the completion of what one has there is no contradiction. Here is the solution of our difficulty¹⁴⁰⁰.

I contenuti ideali del pensiero sono gli stessi contenuti esperienziali della totalità reale, ancorché in una forma mediata, relazionale, che li rende autocontraddittori nel senso di incompleti. Ciò che Bradley qui non dice, ma che è implicito in tutto il suo discorso, come peraltro abbiamo già anticipato (3.3.2.2), è che i contenuti ideali del pensiero, quel che il pensiero può conoscere e anzi possiede fin dall'inizio, non sono altro che le apparenze, la cui totalità non relazionale costituisce la Realtà. La contraddittorietà del pensiero relazionale, quindi, non è segno dell'impossibile possesso della Realtà da parte del pensiero ma, in quanto è da intendersi come incompletezza, di un possesso incompleto *e completabile* (benché mai del tutto).

Naturalmente, alla soluzione bradleyana si può obiettare che, sebbene un Altro assoluto del pensiero sia autocontraddittorio perché tutto può essere oggetto del pensiero, e si debba perciò ammettere che la Realtà è conoscibile, ciò che di essa rimane altro dal pensiero, ossia la forma non relazionale, fa sì che il problema iniziale si ripresenti: come fa il pensiero ad asserire l'esistenza di tale forma, se essa, per sua natura, si sottrae alla sua forma relazionale? Evidentemente, per poter asserire ciò senza autocontraddirsi, il pensiero deve poter in qualche modo conoscere la forma immediata della Realtà; ma come potrà mai pretendere di conoscerla, ancorché in maniera del tutto astratta, se esso è invece relazionale? Come potrà mai il relazionale conoscere il non relazionale? Il pensiero potrà anche già possedere i *contenuti* della Realtà in forma incompleta, ma rimane il fatto che la *forma* in cui li possiede non è la stessa nella quale essi sono "trasmutati" nella Realtà;

¹⁴⁰⁰ AR, 159.

come potrà allora pretendere di conoscere anche questa forma, se essa è proprio ciò che il pensiero, per definizione, assolutamente non possiede, neppure in maniera incompleta?

Bradley non formula esplicitamente questo ulteriore problema, ma il prosieguo della sua argomentazione ne è, a ben vedere, la soluzione: il pensiero possiede anche le caratteristiche della forma immediata e non relazionale della Realtà, sebbene in modo indiretto, *via negationis*¹⁴⁰¹. Ogni relazione, infatti, esprime due esigenze: (i) l'esigenza di unificare i diversi, e (ii) l'esigenza di mantenerli distinti¹⁴⁰². Unità e differenza, identificazione e giustapposizione, sono possedute dal pensiero, così come sono possedute dalla Realtà; la deficienza del pensiero rispetto alla Realtà, piuttosto, risiede nel fatto che tali caratteristiche, nel pensiero, si presentano come contraddittorie e incompatibili, laddove nella Realtà sono fuse assieme in perfetta armonia¹⁴⁰³. Il pensiero segue un criterio assoluto, il PNC, il quale gli impone di considerare la contraddizione come segno del non reale, dell'apparenza – ed è per questo motivo, perché possiede un criterio assoluto, di verità e di realtà, che il pensiero, individuando una contraddizione fra le due esigenze di unificazione e distinzione, riconosce che, nella Realtà incontraddittoria, queste due esigenze vengono soddisfatte. In altre parole, in virtù del suo criterio assoluto,

[t]hought can understand that, to reach its goal, it must get beyond relations. Yet in its nature it can find no other working means of progress. Hence it perceives that

¹⁴⁰¹ Cfr. Mander [1994], 163: «the Absolute cannot be given in thought. However, by locating the flaws of thought, Bradley is also able to say what would be necessary to rectify them. It is by following this path that we arrive at the nature of the Absolute. Thus the Absolute is not specified positively or directly, but negatively and indirectly as the limit of the process of correcting the flaws and inconsistencies of thought».

¹⁴⁰² Cfr. AR, 159: «The relational form is a compromise on which thought stands, and which it develops. It is an attempt to unite differences which have broken out of the felt totality. Differences forced together by an underlying identity, and a compromise between the plurality and the unity – this is the essence of relation. But the differences remain independent, for they cannot be made to resolve themselves into their own relation. For, if so, they would perish, and their relation would perish with them. Or, otherwise, their outstanding plurality would still remain unreconciled with their unity, and so within the relation would beget the infinite process. The relation, on the other side, does not exist beyond the terms; for, in that case, itself would be a new term which would aggravate the distraction. But again, it cannot lose itself within the terms; for, if so, where is their common unity and their relation? They would in this case not be related, but would fall apart».

¹⁴⁰³ Cfr. AR, 160: «neither the aspect of unity, nor of plurality, nor of both these features in one, is really foreign to thought. There is nothing foreign that thought wants in desiring to be a whole, to comprehend everything, and yet to include and be superior to discord. But, on the other hand, such a completion [...] would emphatically make an end of mere thought. It would bring the ideal content into a form which would be reality itself, and where mere truth and mere thought would certainly perish. Thought seeks to possess in its object that whole character of which it already owns the separate features. These features it cannot combine satisfactorily, though it has the idea, and even the partial experience, of their complete combination. [...] It is this completion of thought beyond thought which remains for ever an Other».

somehow this relational side of its nature must be merged and must include somehow the other side. [...] And the nature of this fusion thought can apprehend in vague generality, but not in detail; and it can see the reason why a detailed apprehension is impossible¹⁴⁰⁴.

Ciò che il pensiero non può fare, conclude Bradley echeggiando Lotze, è ricostruire col proprio “apparato di termini e relazioni” l’unità immediata e non relazionale di tutte le apparenze; ma esso può conoscere quale *debba* essere la struttura formale della Realtà in accordo col PNC¹⁴⁰⁵. La metafisica non potrà allora che procedere *deduttivamente*, poiché potrà determinare la natura generale della Realtà – che è il suo scopo (3.1) – solo a partire da ciò che il pensiero possiede già: il criterio assoluto di verità (e realtà) e le apparenze in quanto suoi contenuti ideali. L’indagine metafisica è dunque un’indagine sulla struttura formale della Realtà: il materiale che riempie tale forma, infatti, è già da sempre dato, è l’esperienza stessa, ma ciò che nell’esperienza non appare, e che la metafisica intende appunto conoscere, è la struttura non contraddittoria della Realtà.

3.5.2. ERRORE E (GRADI DI) VERITÀ

Nel paragrafo precedente abbiamo visto in che modo Bradley giustifichi le pretese conoscitive della metafisica e del pensiero in generale: quest’ultimo possiede la Realtà ma in forma incompleta, e al tempo stesso, possedendo un criterio assoluto di verità che è anche un criterio di realtà, conosce indirettamente ciò che gli manca per completare la sua conoscenza del reale – completamento che comporterebbe il “suicidio felice” del pensiero, e che per questo motivo non può avvenire. La metafisica come conoscenza della Realtà è quindi possibile, benché destinata a rimanere incompleta, parziale, soltanto generale.

Con ciò, però, Bradley non ha ancora risposto alle obiezioni di Dewey, Knox e altri, le quali vertono non tanto sulla *possibilità* della conoscenza metafisica, quanto sulla sua *pretesa di verità*: se il pensiero è strutturalmente relazionale e quindi autocontraddittorio, che valore di verità potrebbero mai avere i giudizi formulati dalla metafisica? Essi stessi, in quanto relazionali, sarebbero infatti autocontraddittori e *perciò* falsi. La metafisica sarà

¹⁴⁰⁴ AR, 160.

¹⁴⁰⁵ Cfr. AR, 162: «all will be contained within the one absorbing experience. [...] We cannot possibly construe, I admit, such an experience to ourselves. We cannot imagine how in detail its outline is filled up. But to say that it is real, and that it unites certain general characters within the living system of one undivided apprehension, is within our power».

anche possibile in astratto, ma dall'esame della verità dei suoi giudizi particolari, in accordo con le stesse premesse bradleyane, non potrà non risultare che la metafisica, avendo la forma relazionale del pensiero, è autocontraddittoria e dunque falsa. Si tratta dell'obiezione che tutti i primi critici di *Appearance*, compresi Ward, Seth e Mackenzie nelle loro recensioni del 1894, hanno sollevato, come rilevava un altro recensore:

If the author intended merely to throw doubt on our preconceptions, he has been eminently successful. He is too subtle, however, for constructive breadth. The tools he must use in the second book are destroyed in the first. This is due to the fact that all phenomena are regarded as infected with the same contradiction, in that they all involve a union of the One and the Many. It is therefore impossible to apply the notion of Degrees of Truth and Reality. If all appearances are equally contradictory, all are equally incapable of aiding us to get nearer to the ultimate nature of Reality. Though Mr. Bradley insists on the fact of degrees, the method of the first book precludes the application of this principle. The doctrine in question must therefore be regarded as ruled out of the system by its predominant presuppositions¹⁴⁰⁶.

La risposta di Bradley a questa seria obiezione risiede nella sua peculiare teoria della contraddizione (3.3.2), che sta alla base della sua teoria dell'errore e della sua controversa teoria dei gradi di verità (e di realtà). Ciò che gli obiettori non comprendono è che la concezione bradleyana della contraddizione non è affatto incompatibile con la teoria dei gradi di verità, ma ne è anzi il fondamento logico¹⁴⁰⁷. Per Bradley, infatti, la contraddizione non è segno di falsità assoluta e incondizionata, di impossibilità logica e ontologica, come nella logica aristotelica, ma di incompletezza, di falsità *parziale* – che significa anche *verità parziale*. La contraddizione, dunque, non è affatto inintelligibile, ma è anzi perfettamente intelligibile e financo esperibile, sebbene manchevole: essa è segno di una veduta incompleta della Realtà, che per essere propriamente *vera* dovrebbe essere opportunamente estesa fino ad abbracciare l'intera Realtà.

Le apparenze non sono altro che tali vedute incomplete, espresse nei giudizi: la struttura dell'apparenza, ossia l'unità relazionale, non riesce infatti a includere l'intera Realtà, e lo stesso accade al giudizio, che nel tentativo di adeguarsi al reale, di essere vero, è costretto ad assumere una forma ipotetica, condizionale, capace di includere le sue

¹⁴⁰⁶ Irons [1895], 235-236.

¹⁴⁰⁷ Nell'Appendice alla seconda edizione di *Appearance*, Bradley (*AR*, 495) liquida così questa obiezione (riportata nella formulazione di Irons): «I think I must have failed to understand the exact nature of this point, since, as I understand it, it offers no serious difficulty». Si tratta evidentemente di una maniera elegante per rimproverare i critici per non aver correttamente compreso la propria posizione.

condizioni. L'apparenza, allora, non è altro che il contenuto ideale del giudizio, la veduta incompleta della Realtà, la cui incompletezza dipende (i) dalla sua origine finita, cioè il *feeling* come sezione della Realtà, e (ii) dal modo in cui essa si genera, cioè l'astrazione selettiva:

anything which comes short when compared with Reality, gets the name of appearance. But we do not suggest that the thing always itself is an appearance. We mean *its character is such that it becomes one, as soon as we judge it*. And this character [...] is ideality. *Appearance consists in the looseness of content from existence*; and, because of this self-estrangement, every finite aspect is called an appearance. And we have found that everywhere throughout the world such ideality prevails. Anything less than the Whole has turned out to be not self-contained. Its being involves in its very essence a relation to the outside, and it is thus inwardly infected by externality. Everywhere the finite is self-transcendent, alienated from itself, and passing away from itself towards another existence. Hence the finite is appearance because, on the one side, it is an adjective of Reality, and because, on the other side, it is an adjective which itself is not real¹⁴⁰⁸.

La contraddittorietà dell'apparenza e della sua forma relazionale è perciò *la stessa* del giudizio e della sua forma categorica, considerata però secondo due prospettive diverse (ma complementari): il contenuto ideale del giudizio è l'apparenza considerata sotto il profilo logico-epistemologico, e l'apparenza è il contenuto ideale del giudizio considerato sotto il profilo ontologico. L'incompletezza dell'apparenza è quindi *la stessa* del giudizio: quella di un'unità relazionale che necessita di essere integrata (all'infinito) da altri *grounds*, cioè – rispettivamente – da altre relazioni e da altre condizioni che possano fondare l'unità (ontologica o logica).

Uno dei corollari della teoria bradleyana della contraddizione, come abbiamo anticipato, è che, come nessuna apparenza è mera illusione, così nessun giudizio è meramente falso. E ciò non significa altro se non che ogni apparenza è parzialmente reale e che ogni giudizio è parzialmente vero. Nel capitolo XVI di *Appearance*, dedicato all'errore, Bradley si occupa di spiegare come l'errore possa appartenere alla Realtà. Si tratta di un problema filosofico assai antico, che costituisce uno dei temi principali del *Sofista* di Platone: fra ciò che è e ciò che non è non può esservi nulla, ma il λόγος falso,

¹⁴⁰⁸ AR, 430.

l'errore appunto, sembra proprio stare fra l'essere e il non essere¹⁴⁰⁹. È evidente che Bradley, descrivendo il problema, abbia in mente proprio l'impostazione platonica:

We cannot, on the one hand, accept anything between non-existence and reality, while, on the other hand, error obstinately refuses to be either. It persistently attempts to maintain a third position, which appears nowhere to exist, and yet somehow is occupied. In false appearance there is something attributed to the real which does not belong to it. But if the appearance is not real, then it is not false appearance, because it is nothing. On the other hand, if it is false, it must therefore be true reality, for it is something which is. And this dilemma at first sight seems insoluble. Or, to put it otherwise, an appearance, which is, must fall somewhere. But error, because it is false, cannot belong to the Absolute; and, again, it cannot appertain to the finite subject, because that, with all its contents, cannot fall outside the Absolute; at least, if it did, it would be nothing. And so error has no home, it has no place in existence; and yet, for all that, it exists. And for this reason it has occasioned much doubt and difficulty¹⁴¹⁰.

Per 'false appearance' Bradley intende il contenuto ideale di un giudizio falso, dato che, come abbiamo ricordato, 'apparenza' e 'contenuto ideale' si equivalgono¹⁴¹¹. Il presupposto dell'aporia dell'errore, così formulata, è una teoria corrispondentistica della verità, nonché una teoria empiristica del significato (= dei concetti). Ogni contenuto ideale viene astratto da fatti reali, sicché il suo significato logico, per quanto universale, è connesso con la Realtà, è appunto una sua apparenza. Ciò vale sia per le apparenze vere, sia per le apparenze false. Tuttavia, nel caso delle apparenze false, emerge un'aporia. Da un lato, un'apparenza falsa, essendo il contenuto ideale di un giudizio falso, di un giudizio cioè che si riferisce a un fatto *inesistente* e quindi non incluso nella Realtà, "non può appartenere all'Assoluto" perché *non lo qualifica* predicativamente. Dall'altro lato, però, un'apparenza falsa, essendo il contenuto ideale di un giudizio, *esiste come idea*, ha un'*esistenza psichica* e quindi appartiene all'Assoluto che tutto include, e lo qualifica pure, dato che ogni contenuto ideale, per sua natura, si riferisce alla Realtà¹⁴¹². Un'apparenza

¹⁴⁰⁹ Cfr. ad es. Platone, *Sofista*, 240a-241b.

¹⁴¹⁰ AR, 164-165.

¹⁴¹¹ Proprio in questo capitolo del saggio di metafisica Bradley stabilisce chiaramente la sostanziale equivalenza fra *appearance* e *ideal content* (o *what*). Cfr. AR, 165: «appearance is content not at one with its existence, a 'what' loosened from its 'that'. And in this sense we have seen that every truth is appearance, since in it we have divorce of quality from being»; *ivi*, 166: «Appearance then will be the looseness of character from being, the distinction of immediate oneness into two sides, a 'that' and a 'what'».

¹⁴¹² Nel capitolo sui gradi di verità e di realtà, discutendo proprio dell'aporia dell'errore, Bradley rigetta esplicitamente la teoria delle *floating ideas*; cfr. AR, 323-327.

falsa, dunque, appartiene e non appartiene all'Assoluto, qualifica e non qualifica la Realtà¹⁴¹³.

Bradley si chiede quindi «[w]hat is the exit from this puzzle»¹⁴¹⁴, e risponde che, poiché non è possibile negare l'esistenza e l'appartenenza alla Realtà della falsa apparenza, non resta che reinterpretare la natura logica dell'errore in modo tale da renderlo compatibile con la sua esistenza fattuale. Si tratta dello stesso procedimento già impiegato per conciliare la contraddittorietà di ogni apparenza con la sua esistenza nella Realtà (3.3.2)¹⁴¹⁵. In quel caso, la contraddizione era stata reinterpretata come incompletezza; in questo caso, è l'errore a essere reinterpretato come incompletezza:

There is no way but in accepting the whole mass of fact, and in then attempting to correct it and make it good. Error *is* truth, it is partial truth, that is false only because partial and left incomplete. The Absolute *has* without subtraction all those qualities, and it has every arrangement which we seem to confer upon it by our mere mistake. The only mistake lies in our failure to give also the complement. The reality owns the discordance and the discrepancy of false appearance; but it possesses also much else in which this jarring character is swallowed up and is dissolved in fuller harmony. I do not mean that by a mere rearrangement of the matter which is given to *us*, *we* could remove its contradictions. For, being limited, we cannot apprehend all the details of the whole. And we must remember that every old arrangement, condemned as erroneous, itself forms part of that detail. To know all the elements of the universe, with all the conjunctions of those elements, good and bad, is impossible for finite minds. And hence obviously we are unable throughout to reconstruct our discrepancies. But we can comprehend in general what we cannot see exhibited in detail. We cannot understand how in the Absolute a rich harmony embraces every special discord. But, on the other hand, we may be sure that this result is reached; and we can even gain an imperfect view of the effective principle¹⁴¹⁶.

Ciò che appare erroneo, falso o contraddittorio, non è che una veduta incompleta, parziale, della totalità reale. La falsa apparenza, in quanto apparenza, è inclusa nella Realtà, poiché questa non è altro che la totalità delle apparenze (3.3.2.3). Il suo contenuto è astratto dalla

¹⁴¹³ Cfr. AR, 169: «Qualification by [false appearance] exists as a fact, and yet how can it be real? The [false] content both belongs, and is unable to belong, to reality. The elements related, and their synthesis, and their reference to existence – these are things not to be got rid of. [...] If they were not there, you could not judge them, and then you judge them not to be; or you pronounce them apparently somehow to exist without really existing».

¹⁴¹⁴ AR, 169.

¹⁴¹⁵ Non a caso, dopo aver esposto la propria soluzione all'aporia dell'errore, Bradley (AR, 170-171) approfondisce la natura della contraddizione, spiegando che essa può essere rimossa estendendo opportunamente la sua sede. Questo passo è già stato in parte citato *supra*, 374.

¹⁴¹⁶ AR, 169-170.

Realtà ed è, quindi, tutt'altro che inesistente. Anche l'apparenza falsa manifesta insomma la Realtà; ciò che la rende falsa è la sua finitezza, la sua incompletezza, che l'intelletto umano, nella propria limitatezza, vede come errore. Se l'intelletto potesse estendere il proprio sguardo all'intera Realtà, infatti, vedrebbe che il contenuto di un giudizio inizialmente ritenuto falso appartiene all'Assoluto, e che quindi quel giudizio, opportunamente integrato con tutte le sue condizioni di verità, che corrispondono al sistema dell'intera Realtà nel frattempo abbracciata dall'intelletto, è vero. Ma l'intelletto, per Bradley, è condannato a rimanere prigioniero del proprio sguardo limitato, che gli restituisce solo vedute incomplete della Realtà, autocontraddittorie e false. Ciò che rende erronea o falsa un'apparenza, allora, è unicamente «its isolation as positive and as not dissoluble in a wider connexion»¹⁴¹⁷, di cui essa è vittima a causa della «one-sided emphasis»¹⁴¹⁸ che l'intelletto vi pone. L'errore è l'apparenza, parziale e unilaterale, che viene indebitamente assolutizzata pur nella sua incompletezza: per dirla con Bradley, «our ignorance set up as reality»¹⁴¹⁹.

Se l'errore, cioè il falso, è da intendersi come incompleto, allora il vero è da intendersi come completo, ossia, in ultima analisi, come identità di ideale e reale. L'errore è falso solo perché viene “lasciato incompleto”: la sua parziale verità, dunque, è da intendersi come verità *potenziale*, nel senso che la sua incompletezza *può* essere eliminata – più precisamente: dal punto di vista dell'Assoluto l'incompletezza è ovviamente *già da sempre* eliminata, ma dal punto di vista dell'intelletto essa è in linea di principio *eliminabile*, sebbene non possa mai esserlo *di fatto*.

La teoria dei gradi di verità, che Bradley espone nel capitolo XXIV di *Appearance*, è già implicita e operante in tutto questo discorso. Da un lato, come abbiamo visto, ogni apparenza giudicata falsa è parzialmente (o potenzialmente) vera, poiché, qualora tutte le sue condizioni di verità fossero opportunamente incluse nel giudizio che la esprime, essa arriverebbe a identificarsi con la totalità reale e il giudizio risulterebbe appunto vero in senso proprio (= identità ideale-reale). Dall'altro lato, ogni apparenza è parzialmente falsa, poiché essa ha per definizione una struttura relazionale che la rende autocontraddittoria e quindi incompleta. Ciò che è parzialmente vero, ossia non completamente vero, è con tutta evidenza anche parzialmente falso, benché mai completamente falso. Ogni giudizio è

¹⁴¹⁷ AR, 173.

¹⁴¹⁸ AR, 172.

¹⁴¹⁹ AR, 517.

parzialmente falso perché il suo contenuto, l'apparenza, è per definizione ideale e relazionale, e se non lo fosse il giudizio stesso cesserebbe di esistere; al contempo, ogni giudizio è parzialmente vero perché il suo contenuto, l'apparenza, è astratto dalla Realtà, viene attribuito alla Realtà, fa parte della Realtà, e se opportunamente integrato può diventare sempre meno incompleto e sempre più corrispondente con la totalità (sebbene mai del tutto). Una volta stabilito che ogni giudizio è parzialmente vero e parzialmente falso¹⁴²⁰, e che 'verità' e 'falsità' sono sinonimi, rispettivamente, di 'completezza' e 'incompletezza', risulta evidente che non ogni giudizio è completo o incompleto *quanto* l'altro, ma che, a seconda di *quante* condizioni esso integra nella propria struttura ipotetica, ogni giudizio è *più* o *meno* completo o incompleto dell'altro – più o meno *vero* dell'altro¹⁴²¹.

Il seguente passo, tratto dal capitolo XXIV, costituisce una mirabile sintesi di tutto ciò che abbiamo visto finora in merito al rapporto veritativo fra pensiero e realtà:

Thought essentially consists in the separation of the 'what' from the 'that'. It may be said to accept this dissolution as its effective principle. [...] But by embracing this separation, and by urging this independent development to its extreme, thought indirectly endeavours to restore the broken whole. It seeks to find an arrangement of ideas, self-consistent and complete; and by this predicate it has to qualify and make

¹⁴²⁰ Cfr. Campbell [1931], 22: «The partial *falsity* of every judgment, then, may be said to reside in the fact that abstraction is always made from at least some features of the Real, this abstraction involving a defect in self-consistency and consequent failure to express the Real as it is. [...] The partial *truth* of every judgment lies in the fact that every judgment is, in however crude and inchoate a fashion, the exhibition of a unity in difference, and attains in some measure to the systematic coherence which is the character of Reality»; Mander [1994], 143: «no judgement is ever wholly true, but all are to some extent false. Thought is a limited abstraction from reality, and, in order to bring it closer to the truth, we must lessen the amount of difference between it and reality. This is done by filling in the implicit conditions under which the abstraction was made. But, however much we do this, we can never reach ultimate truth, for there is one last condition which can never be filled. Ultimate truth would involve its complete identity with reality, but it is the very essence of thought to be abstracted from reality (to separate content from existence). [...] no judgement is ever wholly false, but all are to some extent true. Just as there could be no judgement which fulfilled all the conditions of its application, equally there could be no judgement which failed to fulfil any of them. If the complete truth of a judgement consists in the identity of its ideal content with reality, the complete falsehood of a judgement must consist in their total diversity. But this too is impossible, for the ideal content of a judgement is not something quite separate from reality, but merely an abstraction from it, and thus always belonging to it in some respect or other, and always applicable to it under some condition or other».

¹⁴²¹ Cfr. AR, 322-323: «Of two given appearances the one more wide [...] is more real. It approaches nearer to a single, all-containing, individuality. To remedy its imperfections, in other words, we should have to make a smaller alteration. The truth and the fact, which, to be converted into the Absolute, would require less rearrangement and addition, is more real and truer. And this is what we mean by degrees of reality and truth. To possess more the character of reality, and to contain within oneself a greater amount of the real, are two expressions for the same thing».

good the Reality. And, as we have seen, its attempt would in the end be suicidal. Truth should mean what it stands for, and should stand for what it means; but these two aspects in the end prove incompatible. There is still a difference, unremoved, between the subject and the predicate, a difference which, while it persists, shows a failure in thought, but which, if removed, would wholly destroy the special essence of thinking. We may put this otherwise by laying down that any categorical judgement must be false. The subject and the predicate, in the end, cannot either *be* the other. If however we stop short of this goal, our judgement has failed to reach truth; while, if we attained it, the terms and their relation would have ceased. And hence all our judgements, to be true, must become conditional. [...] Judgements are conditional in this sense, that what they affirm is incomplete. It cannot be attributed to Reality, as such, and before its necessary complement is added. And, in addition, this complement in the end remains unknown. [...] But with this we have arrived at the meeting-ground of error and truth. There will be no truth which is entirely true, just as there will be no error which is totally false. With all alike, if taken strictly, it will be a question of amount, and will be a matter of more or less. Our thoughts certainly, for some purposes, may be taken as wholly false, or again as quite accurate; but truth and error, measured by the Absolute, must each be subject always to degree. [...] our judgements [...] can take the place of the Real to various extents, because containing in themselves less or more of its nature. They are its representatives, worse or better, in proportion as they present us with truth affected by greater or less derangement. Our judgements hold good, in short, just so far as they agree with, and do not diverge from, the real standard¹⁴²².

Tenendo a mente questi risultati, possiamo ignorare il resto del capitolo XXIV, che si occupa di aspetti più particolari e concreti della teoria, fra i quali l'argomento ontologico¹⁴²³, per procedere con una necessaria precisazione, prima di esaminare l'ultimo dei problemi a cui dare soluzione.

La precisazione riguarda la nozione di verità, e nella fattispecie la sua natura. In precedenza, abbiamo stabilito che, per Bradley, la verità è l'identità di pensiero e Realtà (2.2.3), conseguibile solo a patto che il pensiero si suicidi (3.5.1). Tuttavia, nei capitoli appena esaminati (XVI e XXIV), Bradley sembra intendere la verità come completezza: infatti, l'errore è falso perché incompleto, e tanto più un giudizio è completo, ossia più condizioni include nella propria forma ipotetica, quanto più è vero. Ora, la teoria della

¹⁴²² AR, 319-321.

¹⁴²³ Cfr. AR, 349-352. Un problema della teoria dei gradi di verità e di realtà, come nota Rametta ([2006], 83-86), è che per Bradley essa implica un ordinamento gerarchico delle apparenze in base al loro diverso grado di completezza o contraddittorietà (AR, 441), ma è difficile capire «in che senso la contraddizione sia qualcosa di “misurabile” secondo un più ed un meno». Non ci è possibile discutere qui questo e altri problemi simili, ma ci sembra che un'adeguata comprensione della teoria bradleyana della contraddizione sia in grado, se non di risolverli, quantomeno di attenuarli. Per un approfondimento sulla metafisica “gerarchica” di Bradley, cfr. Armour [1996].

verità come identità è certamente diversa dalla teoria della verità come completezza: la prima, dopotutto, è una variante della classica teoria corrispondentistica, mentre la seconda non è altro che la teoria coerentistica, in base alla quale la verità è la coerenza o consistenza di un sistema di giudizi. In questa seconda accezione, propriamente vero può essere solo il sistema *completo* di tutti i giudizi – come direbbe Hegel, “il vero è l’intero”; in un certo senso è quindi possibile sostenere, come fa Bradley, che un giudizio è tanto più vero quanto più si approssima alla completezza del sistema che lo include, includendo altri giudizi e trasformandosi in un’inferenza sempre più complessa e articolata¹⁴²⁴. Considerando la vicinanza di Bradley a Hegel riguardo al tema della verità¹⁴²⁵, espressamente dichiarata in una nota all’inizio del capitolo XXIV¹⁴²⁶, nonché le critiche che egli rivolge in varie occasioni alla teoria corrispondentistica (da lui chiamata *copy-theory*)¹⁴²⁷, e ancora considerando le posizioni analoghe di altri idealisti esplicitamente debitori di Bradley, come Joachim e Blanshard¹⁴²⁸, nonché le critiche loro rivolte da Russell e Moore¹⁴²⁹, la maggioranza degli interpreti ritiene che Bradley sia un sostenitore della teoria coerentistica della verità.

La domanda sorge spontanea: quale teoria della verità adotta Bradley? L’*identity-theory* o la *coherence-theory*? La risposta è che Bradley le adotta entrambe, poiché l’una consegue dall’altra: se ‘verità’ è sinonimo di ‘completezza’, è perché (i) la verità è l’identità di pensiero e Realtà, e perché (ii) la Realtà alla quale il pensiero deve identificarsi per essere vero è appunto, in quanto totalità sistematica delle apparenze, completa¹⁴³⁰. Ogni giudizio, per poter essere vero, deve essere completo come la Realtà; ma ciò, paradossalmente, significa che ogni giudizio, per poter essere vero, deve essere *esso stesso* la Realtà. La teoria dei gradi di verità e di realtà, dunque, presuppone la teoria della verità

¹⁴²⁴ Non bisogna dimenticare che per Bradley il sistema è la Realtà stessa, che non include solo i contenuti ideali di tutti i possibili giudizi ma anche il *feeling* e in generale tutto ciò che non può essere idealizzato, ossia il *that*. Il sistema di tutti i giudizi, per quanto possa essere completo, non sarà mai completo quanto la Realtà, e dunque sarà sempre, in parte, falso.

¹⁴²⁵ Cfr. Barbour [2023].

¹⁴²⁶ Cfr. AR, 318n1: «I may mention that in this chapter I am, perhaps even more than elsewhere, indebted to Hegel».

¹⁴²⁷ Cfr. ad es. PL I, 46-47; ETR, 107-126.

¹⁴²⁸ Cfr. Joachim [1906]; Blanshard [1939] II, 260-331.

¹⁴²⁹ Cfr. ad es. Russell [1906a], [1906b], [1910]; Moore [1907].

¹⁴³⁰ Cfr. Baldwin [1991], 39: «he holds both that truth is identity with reality, and that reality is the one comprehensive and coherent system; from which it follows that a judgement is true just where its content embraces, or at least belongs to, the one coherent system of the world. Thus a coherence theory of truth can be derived from the identity theory and the further premiss that reality is the coherent system». Cfr. anche Walker [1998], 98-99.

come identità, poiché solo rispetto allo *standard* dell'assoluta completezza del sistema di tutti i giudizi – che, se realizzato, comporterebbe il suicidio del pensiero – è possibile quantificare l'incompletezza di ogni singolo giudizio: «the identity of thought with reality [i]s the ideal limit in the series of higher degrees of truth»¹⁴³¹. Di solito, gli interpreti ascrivono l'ideale della sistematicità, della coerenza e dell'onninclusività del vero alla filosofia hegeliana, e ritengono che Bradley lo tragga da essa¹⁴³²; tuttavia, l'influenza più diretta su questo aspetto della filosofia bradleyana è lotziana, poiché è Lotze – non Hegel – a considerare la completa sistematicità cui il pensiero aspira come un *ideale* irrealizzabile, ma *regolativo* e irrinunciabile (2.2.5).

3.5.3. LE PRETESE DI VERITÀ DELLA METAFISICA

L'ultimo dei problemi da affrontare, che è pure uno degli ultimi che Bradley stesso discute in *Appearance*, è il seguente. Le teorie dell'errore e dei gradi di verità hanno tolto di mezzo la conseguenza più nefasta delle obiezioni enunciate all'inizio, cioè che i giudizi della metafisica siano completamente falsi, autocontraddittori, e che quindi la conoscenza metafisica sia mera illusione. Bradley ha invece mostrato che tutti i giudizi della metafisica sono parzialmente veri, e in questo modo le obiezioni scettiche sono rigettate: la verità è perciò conoscibile dalla metafisica, sebbene, come ogni altra verità conoscibile, in forma condizionale e incompleta¹⁴³³. Tuttavia, secondo Bradley, la metafisica non si accontenta di

¹⁴³¹ Walker [1998], 97. Cfr. anche Basile [1999], 105 ss.

¹⁴³² A questa lettura ha sicuramente contribuito l'ammissione, da parte di Bradley, del proprio debito nei confronti di Hegel per quanto riguarda la teoria dei gradi di verità; cfr. *supra*, n1426. Tuttavia, tale ammissione non va sovrastimata: Bradley, infatti, non dichiara di aver tratto la propria teoria da Hegel, ma si limita a notare che il proprio debito verso Hegel, nel caso in questione, è “forse” maggiore che non in altri casi. Rametta ([2006], 43-45) rileva prontamente, ma in termini diversi dai nostri, che «[p]roprio qui, dove la vicinanza [con Hegel] diventa massima, emerge invece la più radicale differenza». Cfr. anche Mathieu [1967], *passim*.

¹⁴³³ Naturalmente, si potrebbe rispondere a Bradley che anche quelle obiezioni, in quanto giudizi, sono parzialmente vere e pertanto non potranno mai essere rigettate come false. Bradley, a sua volta, risponderebbe che i giudizi metafisici sono *più* veri delle obiezioni; a quel punto, però, come notava già Ward ([1894], 124), egli dovrebbe esibire un metodo per misurare il grado di verità della sua metafisica rispetto a quello delle obiezioni – metodo che egli non possiede: «Bradley has failed to provide us with a theory of degrees of truth capable of going beyond our merely intuitive sense of the matter, and thus capable of challenging the traditional conception» (Mander [1994], 150). La teoria bradleyana, dunque, rimane problematica nella misura in cui non potrà mai sbarazzarsi definitivamente di eventuali obiezioni. Ad ogni modo, il problema che stiamo qui esaminando è un altro: si tratta di capire se la metafisica bradleyana sia *self-defeating*, cioè autocontraddittoria nel senso classico – non specificamente bradleyano – del termine ‘contraddizione’.

conoscere verità parziali sulla Realtà, che a causa della loro incompletezza sarebbero anche parzialmente false; d'altronde, se ogni giudizio è parzialmente vero, allora ogni disciplina intellettuale – non solo la metafisica – può conoscere verità (parziali) sulla Realtà, e il primato della metafisica viene meno. Quest'ultima, piuttosto, pretende di conoscere verità “assolute”, poiché pretende nientemeno che di conoscere l'Assoluto stesso (3.1). In che senso bisogna allora intendere tale pretesa, affinché essa non contraddica la teoria dei gradi di verità?¹⁴³⁴

Si tratta di un problema che sorge quando la teoria bradleyana del pensiero, che nega la possibilità, per qualsiasi prodotto del pensiero, di essere vero senza essere al contempo anche falso, viene fatta valere riflessivamente per se stessa: è questa teoria parzialmente falsa, cioè – in accordo con la teoria – autocontraddittoria?

[R]eality lies beyond any system of thoughts [...]: the pursuit of truth, which is an essential characteristic of thought, carries thought beyond itself – to the Absolute. For the condition under which thought attains *absolute* truth is that it commit suicide, albeit, as Bradley puts it, a ‘happy suicide’ [...]. Now it is a central presupposition of this thesis that no judgments are absolutely, or unconditionally, true [...] Bradley's claim is *prima facie* paradoxical, for it implies that it itself is not absolutely true [...]: either his theory prescribes suicide for itself, as a system of thought incapable of absolute truth; or, if this incapacity is not, after all, a serious incapacity for Bradley's own theory, then why is the same incapacity nevertheless of fundamental importance for metaphysics?¹⁴³⁵

Baldwin afferma che, se la metafisica bradleyana non fosse assolutamente vera, si suiciderebbe; ma il suicidio di cui si parla qui è diverso dal “suicidio felice” del pensiero che, raggiungendo finalmente la verità assoluta, cesserebbe di esistere. Il suicidio cui Baldwin si riferisce è la *self-defeat* della metafisica, che rinuncia alla propria pretesa di verità: se la metafisica, da un lato, pretende di conoscere la Realtà, quindi la verità assoluta, e dall'altro lato afferma che nessuna verità che il pensiero umano possa conoscere è assoluta, essa si rivela appunto *self-defeating*, riflessivamente autocontraddittoria, perché ciò che essa afferma è incompatibile con ciò che essa pretende di conoscere. Delle due l'una: o la metafisica di Bradley abbandona la pretesa di conoscere verità assolute, oppure abbandona la teoria del pensiero sostenuta finora.

¹⁴³⁴ Per la posizione del problema (e della sua soluzione), cfr. Mander [1994], 147-148; Basile [1999], 112-114.

¹⁴³⁵ Baldwin [1998], 73-74.

È evidente che Bradley non possa rinunciare a nulla di tutto ciò: infatti, rinunciare alle pretese epistemiche assolute della metafisica significherebbe rinunciare alla metafisica stessa come indagine sui *first principles*, e rinunciare alla teoria del pensiero significherebbe, per Bradley, rinunciare alla propria identità filosofica, tradire se stesso – se è vero che la filosofia teoretica bradleyana, fin dagli anni '70, si fonda sulla credenza istintiva nella non identità di pensiero e Realtà, e si sviluppa attorno alla convinzione di poter giustificare razionalmente tale credenza (2.1.2, 2.1.3). In entrambi i casi, dunque, la rinuncia porterebbe a un suicidio tutt'altro che felice. Bisogna allora capire se, ed eventualmente come, Bradley riesca a rimuovere quest'ultima contraddizione.

Nell'ultimo capitolo di *Appearance*, Bradley si chiede «how far» e «in what sense» è possibile considerare i risultati della sua metafisica «as certain»¹⁴³⁶. La pluralità dei *finite centres* e delle apparenze rimane inspiegabile (3.4.2), ma è comunque possibile conoscere la natura generale della Realtà (3.2, 3.3), come pretende la metafisica (3.1), poiché il pensiero possiede un criterio assoluto di verità che, essendo anche un criterio di realtà, gli permette di comprendere indirettamente la struttura astratta di ciò che gli manca (3.5.1):

The fact of appearance, and of the diversity of its particular spheres, we found was inexplicable. [...] But in all this diversity of existence we saw nothing opposed to a complete harmony and system in the Whole. The nature of that system in detail lies beyond our knowledge, but we could discover nowhere the sign of a recalcitrant element. We could perceive nothing on which any objection to our view of Reality could rationally be founded. And so we ventured to conclude that Reality possesses – how we do not know – the general nature we have assigned to it¹⁴³⁷.

Bradley è quindi convinto che le verità metafisiche da lui raggiunte siano certe, nonostante i limiti del pensiero relazionale; e il motivo di tale convinzione è che, a suo dire, “non possiamo concepire nulla su cui qualsiasi obiezione alla nostra visione della Realtà possa essere razionalmente fondato”¹⁴³⁸.

Nei capitoli del libro II di *Appearance*, in quelli che non abbiamo esaminato, Bradley si è occupato proprio di confutare le possibili obiezioni alla sua metafisica. Senza entrare nel merito, la strategia generale contro tali obiezioni è riassumibile in due punti. (i)

¹⁴³⁶ AR, 453.

¹⁴³⁷ Cfr. AR, 453.

¹⁴³⁸ Cfr. AR, 459: «We hold that our conclusion is certain, and that to doubt it logically is impossible. There is no other view, there is no other idea. beyond the view here put forward. It is impossible rationally even to entertain the question of another possibility. Outside our main result there is nothing except the wholly unmeaning, or else something which on scrutiny is seen really not to fall outside».

Innanzitutto, non è possibile obiettare a Bradley che il suo Assoluto escluda qualche elemento della realtà o dell'esperienza, poiché per definizione esso include tutto ciò che è reale e che viene esperito. Le classiche obiezioni al monismo ontologico, riguardanti ad esempio la mancata considerazione o, peggio, l'assurda negazione dell'esistenza – empiricamente innegabile – della molteplicità, del divenire, dell'errore, del male ecc., vengono stroncate alla radice: tutto ciò è incluso nell'Assoluto, ma in una forma diversa dalla forma relazionale dell'apparenza. (ii) Inoltre, privilegiando, dal punto di vista esplicativo, la totalità rispetto alle parti, Bradley può obiettare a qualsiasi altra teoria metafisica di privilegiare arbitrariamente una parte della totalità, spiegando fallacemente la totalità mediante la parte, ad esempio in termini spiritualistici o materialistici, teologici o scientifici, etici o estetici ecc. La metafisica bradleyana ha invece l'ambizione epistemica di situarsi al di là di ogni metafisica tradizionale, poiché rifiuta la struttura stessa della spiegazione metafisica, che fa appunto dipendere la totalità da una delle sue parti:

If we abstract one or more of the aspects of experience, and use this known element as a ground to which the others are referred, our failure is evident. For if the rest could be developed from this ground, as really they cannot be, they with their differences can yet not be predicated of it. But, if so, in the end the whole diversity must be attributed as adjectives to a unity which is not known. Thus no separate aspect can possibly serve as an explanation of the others. And again, as we have found, no separate aspect is by itself intelligible. For each is inconsistent with itself, and so is forced to take in others. Hence to explain would be possible only when the whole, as such, was comprehended. And such an actual and detailed comprehension we have seen is not possible. Resting then on this general conclusion we might [...] assume that any reduction of the Absolute to one or two of the special modes of experience is out of the question¹⁴³⁹.

Ovviamente è possibile obiettare a Bradley che la sua metafisica, in verità, non spiega nulla, poiché subordina ciò che è noto (= le apparenze) a ciò che è ignoto (= la Realtà), quando invece una spiegazione soddisfacente dovrebbe spiegare l'ignoto mediante il noto. Ma Bradley, che prende in considerazione tale obiezione, risponde che la supposta spiegazione soddisfacente, *in metafisica*, è insoddisfacente, poiché la metafisica pretende di conoscere la Realtà nella sua interezza, di contro alle apparenze, e in questo contesto epistemico una spiegazione incompleta è una «false pretence of knowledge»¹⁴⁴⁰.

¹⁴³⁹ AR, 415.

¹⁴⁴⁰ Cfr. AR, 415-416.

Se non è possibile obiettare nulla alla metafisica bradleyana, intesa come teoria sulla natura generale della Realtà, è necessario prenderla per vera, *assolutamente* vera: «Where you have an idea and cannot doubt, there logically you must assert»¹⁴⁴¹. Non resta altro da fare, a meno di non voler continuare a dubitare, contestando a Bradley che il non aver trovato obiezioni definitive non implica di per sé che la sua metafisica sia assolutamente vera, poiché tali obiezioni potrebbero essere possibili, sebbene nessuno le abbia ancora formulate. Replicando a ciò, Bradley arriva ad articolare il primo punto della sua difesa della verità metafisica:

you cannot indulge with consistency in an ultimate doubt. You are forced, willingly, or not, at a certain point to assume infallibility. For, otherwise, how could you proceed to judge at all? The intellect, if you please, is but a miserable fragment of our nature; but in the intellectual world it, none the less, must remain supreme. And, if it attempts to abdicate, then its world is forthwith broken up. Hence we must answer, Outside theory take whatever attitude you may prefer, only do not sit down to a game unless you are prepared to play. But every pursuit obviously must involve some kind of governing principle. Even the extreme of theoretical scepticism is based on some accepted idea about truth and act. It is because you are sure as to some main feature of truth or reality, that you are compelled to doubt or to reject special truths which are offered you. But, if so, you stand on an absolute principle, and, with regard to this, you claim, tacitly or openly, to be infallible. And to start from our general fallibility, and to argue from this to the uncertainty of every possible result, is in the end irrational. [...] In short within theory we must decline to consider the chance of a fundamental error. Our assertion of fallibility may serve as the expression of modest feeling, or again of the low estimate we may have formed of the intellect's value. But such an estimate or such a feeling must remain outside of the actual process of theory. For, admitted within, they would at once be inconsistent and irrational¹⁴⁴².

Si tratta evidentemente del classico argomento riflessivo contro lo scetticismo, impiegato anche per difendere la validità del PNC (2.1.1, 3.2.1): per poter dubitare è necessario assumere dei principi sulla base dei quali dubitare, e tali principi non possono a loro volta essere oggetto del dubbio¹⁴⁴³. Sulla scorta della sua epistemologia e della sua metafisica, Bradley non può non ammettere che l'intelletto, il pensiero relazionale, sia solo una parte

¹⁴⁴¹ AR, 455.

¹⁴⁴² AR, 454-455. Cfr. anche AR, 459: «Even in an incomplete world, such as the world which appears in our knowledge, incompleteness and ignorance after all are partial. They do not hold good with every feature, but there are points where no legitimate idea of an Other exists. And in these points a doubt, and an inquiry into other possibles, would be senseless; for there is no available area in which possibly our ignorance could fall. And clearly within these limits (which we cannot fix beforehand) rational doubt becomes irrational assumption».

¹⁴⁴³ Per una critica agli argomenti bradleyani contro lo scetticismo, cfr. Sidgwick [1894].

della totalità, “un frammento miserabile della nostra natura”; ma ciò non toglie che “nel mondo intellettuale esso debba rimanere supremo”, che i suoi criteri debbano cioè essere assoluti – benché “assoluti” *relativamente* al proprio mondo, al pensiero. Qui Bradley, riprendendo il kantismo di Herbart e, soprattutto, di Lotze, ricorre implicitamente alla nozione kantiana di validità oggettiva (universale e necessaria), che è appunto relativa al solo mondo fenomenico, sensibile e intellettuale. Nel fare ciò, tuttavia, egli si espone all’obiezione hegeliana (1.2.1.1), secondo cui parlare di una validità *oggettiva* ma relativa al solo mondo “*soggettivo*”, così come parlare di verità *assolute* ma *relative* al solo mondo intellettuale, è autocontraddittorio e *self-defeating*.

Ma Bradley, che conosceva bene questo genere di obiezioni, avendole egli stesso impiegate in passato (2.1.1), intende sottrarvisi. Più avanti nel capitolo XXVII, egli distingue le verità assolute dalle verità condizionali: in metafisica «our judgment is infallible», perché «its opposite is quite impossible» e la possibilità di errore è «nothing at all»; «outside this boundary», invece, «every judgement is finite, and so conditional», quindi «here every truth, because incomplete, is more or less erroneous»¹⁴⁴⁴. È importante notare che Bradley, parlando dell’opposto di una verità assoluta, non dice che esso sarebbe autocontraddittorio, ma che esso sarebbe “impossibile”. A prima vista, e alla luce di quanto abbiamo visto finora, ciò suona strano. Ogni contraddizione, infatti, è dovuta a una veduta incompleta, intellettuale e relazionale, della Realtà, e può essere rimossa estendendo opportunamente la sua sede (3.3.2.1). Ora, le verità assolute sono, evidentemente, non autocontraddittorie, e ciò implica che l’opposto di tali verità sia, viceversa, autocontraddittorio. Perché mai, allora, Bradley afferma che tale opposto è “impossibile”, anziché affermare che è autocontraddittorio e quindi, in accordo con la sua teoria della contraddizione, potenzialmente non autocontraddittorio? In altre parole, ricorrendo alla nozione di ‘impossibilità’ in questo contesto, Bradley sembra tirare in ballo proprio la nozione classica, aristotelica di contraddizione, che egli ha dovuto rigettare, o meglio modificare, per rendere consistente la sua metafisica (3.5.2).

Non è chiaro se Bradley ritenga che una verità finita, condizionale, qualora venisse opportunamente integrata, possa diventare una verità assoluta. Stando alla sua teoria dei gradi di verità, dovrebbe essere così, ma egli non si sofferma su questo problema. Quel che è chiaro, è che l’opposto di una verità assoluta, per Bradley, essendo impossibile, non è una contraddizione, ma è l’*inconcepibile*, l’*insignificante*:

¹⁴⁴⁴ AR, 475.

Anything is absolute when all its nature is contained within itself. It is unconditional when every condition of its being falls inside it. It is free from chance of error when any opposite is quite inconceivable. Such characters belong to the statement that Reality is experience and is one. [...] And hence every doubt and all chance of error become unmeaning. Error and doubt have their place only in the subordinate and finite region, and within the limits prescribed by the character of the Whole¹⁴⁴⁵.

Si tratta di un passo di capitale importanza, generalmente ignorato dagli interpreti – come peraltro gran parte del capitolo XXVII. L’opposto delle verità assolute della metafisica non sono le verità finite e condizionali, ossia le apparenze, che in quanto autocontraddittorie sono *incomplete ma non impossibili*, bensì l’impossibile, ciò che non ha alcun significato e che non può essere nemmeno concepito.

Le implicazioni di questa dottrina sono notevoli. Innanzitutto, è possibile – e anzi doveroso – immaginare la scala dei gradi di verità come tripartita, suddivisa in tre regioni. La regione di mezzo è quella della contraddittorietà intesa come incompletezza, che pertiene a tutte le verità finite, condizionali, che sono parzialmente vere e parzialmente false, secondo diversi gradi. È la regione della δόξα, come Bradley stesso afferma¹⁴⁴⁶ richiamandosi evidentemente a Platone e alla sua “analogia della linea”¹⁴⁴⁷ – è la regione popolata dalle apparenze¹⁴⁴⁸, che ha due limiti, superiore e inferiore. Il limite inferiore è costituito dalla regione dell’impossibilità, che pertiene all’inconcepibile, il quale è irreali non nel senso di apparente – dato che l’apparenza è inclusa nella Realtà e questa è la totalità delle apparenze – ma nel senso di inesistente, “nulla assoluto”¹⁴⁴⁹. Il limite superiore, invece, è costituito dalla regione dell’assoluta certezza, che pertiene alle verità metafisiche, delle quali non si può dubitare. La scala dei gradi di verità è ovviamente la struttura epistemologica del mondo intellettuale, che a sua volta è solo una regione dell’Assoluto; ma da questa scala risulta che le verità metafisiche sono le più alte, quelle il

¹⁴⁴⁵ AR, 475.

¹⁴⁴⁶ Cfr. AR, 503 e n1: «Beside absolute truth there is relative truth, useful opinion, and validity [...]. [Nota:] I use ‘validity’ much in the sense in which it was made current, I believe, by Lotze, and in which it has been said, I presume, with some truth, partly to coincide with δόξα».

¹⁴⁴⁷ Cfr. Platone, *Repubblica*, 509d-511e.

¹⁴⁴⁸ L’accostamento di δόξα (= verità relativa) e apparenza suggerisce ancora una volta che Bradley usi il termine ‘apparenza’ in un’accezione prettamente epistemologica, appunto sovrapponibile a una delle possibili accezioni di δόξα, ricorrente ad esempio nel *Teeteto*, dove peraltro δόξα significa anche ‘giudizio’. Ci riserviamo di approfondire tale questione in altra sede.

¹⁴⁴⁹ Cfr. AR, 477: «the opposite of Reality is not privation but absolute nothingness. There can be no outside, because already what is inside is everything».

cui grado di verità non può essere superato se non trascendendo il mondo intellettuale delle verità, realizzando così il suicidio felice del pensiero.

L'implicazione più importante, però, è un'altra, e cioè che, se l'opposto di una verità assoluta non è meramente autocontraddittorio nel senso di parziale e incompleto, come ogni apparenza, bensì impossibile, inconcepibile e inesistente, tale cioè da essere escluso dall'Assoluto che tutto include, allora quella verità assoluta non potrà che esprimere una *caratteristica essenziale* della Realtà, della totalità che esclude l'opposto di quella verità, e non semplicemente un'apparenza (espressa da una verità finita e condizionale):

A thing is real when, and in so far as, its opposite is impossible. But in the end its opposite is impossible because, and in so far as, the thing is real. And, according to the amount of reality which anything possesses, to that extent its opposite is inconceivable. The more, in other words, that anything exhausts the field of possibility, the less possible becomes that which would essentially alter it. Now, in the case of such truth as we have called absolute, the field of possibility is exhausted. Reality is there, and the opposite of Reality is not privation but absolute nothingness. There can be no outside, because already what is inside is everything. But the case is altered when we come to subordinate truths. These, being not self-subsistent, are conditioned by what is partly unknown, and certainly to that extent they are dependent on our inability. But, on the other hand, our criterion of their truth and strength is positive. The more they are coherent and wide – the more fully they realize the idea of system – so much the more at once are they real and true. And so much the more what would subvert them becomes impossible. The opposite is inconceivable, according and in proportion as it conflicts with positive reality. We have seen now that some truth is certain beyond a doubt, and that the rest – all subordinate truth – is subject to error in various degrees. Any finite truth, to be made quite true, must more or less be modified; and it may require modification to such an extent that we must call it utterly transformed¹⁴⁵⁰.

In questo passo Bradley non parla più di contraddittorietà dell'apparenza ma solo di impossibilità, ma è chiaro, in base a quanto abbiamo mostrato, che la contraddittorietà può essere interpretata, come appunto fa Bradley, quale impossibilità *relativa*, di cui vi sono diversi gradi, dall'impossibilità assoluta, che pertiene all'inconcepibile e inesistente, alla *non* impossibilità assoluta, o assoluta *realtà*, che pertiene unicamente all'Assoluto¹⁴⁵¹. Ciò che è autocontraddittorio, relativamente impossibile, non è assolutamente impossibile, e

¹⁴⁵⁰ AR, 477.

¹⁴⁵¹ Nella pagina precedente, infatti, Bradley (AR, 476) distingue fra «The impossible absolutely», ossia l'opposto inconcepibile e inesistente della Realtà, e «The impossible relatively», ossia ogni apparenza incompleta, parte finita della Realtà.

quindi, non essendo un nulla assoluto, deve essere incluso nella Realtà; tuttavia, non è la Realtà, poiché il suo opposto non è l'assolutamente impossibile ma un'altra apparenza autocontraddittoria (oppure non si può nemmeno dire che abbia un opposto). Detto altrimenti: l'opposto del parzialmente vero non è il falso assoluto, ma un altro parzialmente vero (= parzialmente falso), ed è per questo che la conoscenza dell'apparenza, le verità che pertengono al mondo intellettuale, sono graduate, condizionali. Una verità assoluta, né graduata né condizionale, può essere solo l'opposto del falso assoluto, e può insomma appartenere solo a ciò che si oppone all'assolutamente impossibile, ossia alla Realtà, all'Assoluto in quanto "necessario". La conseguenza di ciò è che le verità assolute della metafisica, per quanto appartenenti al mondo intellettuale, il quale è apparenza, astrazione incompleta della Realtà, esprimono caratteristiche *essenziali* della Realtà, poiché il loro opposto è inconcepibile e inesistente:

these truths are not subordinate, but are general truths about Reality as a whole. They do not exhaust it, but *in outline they give its essence. The Real, in other words, is more than they, but always more of the same.* There is nothing which in idea you can add to it, that fails, when understood, to fall under these general truths¹⁴⁵².

Nell'affermazione, mirabilmente costruita, secondo cui "la Realtà è qualcosa di più delle verità assolute, ma sempre un 'di più' della medesima natura", è contenuta infine la risposta bradleyana alle notorie accuse di *self-defeat*, e vi è racchiuso il senso stesso della sua metafisica. Quanto segue è un commento a questo passo.

Innanzitutto, rimanendo coerente con la propria epistemologia, Bradley non nega che le sue stesse teorie metafisiche, in quanto prodotto del pensiero relazionale, siano autocontraddittorie¹⁴⁵³; il punto, non sempre compreso dai suoi critici, è che tale autocontraddittorietà, significando non un'assoluta impossibilità logico-ontologica (come la contraddizione aristotelica), bensì un'incompletezza che può essere gradualmente

¹⁴⁵² AR, 475 (corsivo aggiunto).

¹⁴⁵³ AR, 482-483: «how can truth be true absolutely, if there remains a gulf between itself and reality? [...] There remains always something outside, and other than, the predicate. And, because of this which is outside, the predicate, in the end, may be called conditional. In brief, the difference between subject and predicate, a difference essential to truth, is not accounted for. It depends on something not included within the judgement itself [...]. The type and the essence, in other words, can never reach the reality. The essence realized, we may say, is too much to be truth, and, unrealized and abstract, it is assuredly too little to be real. Even absolute truth in the end seems thus to turn erroneous. And it must be admitted that, in the end, no possible truth is quite true. It is a partial and inadequate translation of that which it professes to give bodily. And this internal discrepancy belongs irremovably to truth's proper character»

corretta, non preclude al pensiero di conoscere delle verità. Ciò che l'incompletezza della struttura relazionale preclude al pensiero è piuttosto la completa identità con la Realtà, la cui struttura è invece non relazionale. Il fatto che il PNC, ad esempio (ma ciò vale per qualsiasi verità metafisica), possa essere concepito ed espresso solo in una forma relazionale, non lo rende assolutamente falso ma, semmai, condizionalmente vero.

Inoltre, il fatto che anche le verità più alte, quelle metafisiche, siano vere sotto certe condizioni – poiché, essendo relazionali, non possono identificarsi con la Realtà – implica che la verità cui la metafisica ha accesso, che Bradley chiama “assoluta”, sia diversa dalla verità propria del sistema completo, che rimane lotzianamente un ideale irrealizzabile (ma necessario) della conoscenza umana. Opponendosi alla tesi secondo cui l'Assoluto, nella sua essenza, si realizza in un sistema di pensiero, costituito da concetti, giudizi e inferenze, Bradley si oppone evidentemente all'idealismo hegeliano, e più precisamente al panlogismo metafisico, anche qui seguendo Lotze.

Tuttavia, se la verità assoluta della metafisica non è quella del sistema, di che verità si tratta? E in che senso tale verità è “assoluta”, se non può essere identica all'Assoluto?

La risposta alla prima domanda è che la verità assoluta del sistema non è l'unica verità assoluta possibile. Qui la terminologia adottata da Bradley non aiuta, perciò dobbiamo modificarla. Per quanto possa suonare strano, secondo Bradley esistono due specie di verità “assolute”. Una è appunto la verità del sistema, l'identità completa di pensiero e Realtà, che possiamo chiamare ‘verità assoluta completa’, la cui caratteristica che ci interessa è il fatto che, essendo completa, include tutte le sue condizioni, senza lasciare nulla fuori di sé. L'altra specie di verità assoluta è, come abbiamo visto, quella della metafisica, che possiamo chiamare ‘verità assoluta incompleta’ perché, non coincidendo con la Realtà, lascia fuori di sé alcune delle sue condizioni reali.

Possiamo così rispondere alla seconda domanda. È evidente che l'assolutezza della verità assoluta incompleta non risiede nella sua completezza, che appunto le manca, ma in qualche altro suo carattere. Questo è, come abbiamo mostrato, la sua indubitabilità e innegabilità, dovuta al fatto che il suo opposto è impossibile, inconcepibile e inesistente. Tale è l'unica assolutezza cui l'intelletto possa accedere: non l'assolutezza *ontologica* della Realtà, cioè l'onninclusività, ma l'assolutezza *logica*, l'innegabilità. Ma l'innegabilità delle verità metafisiche, lo ribadiamo, non deve essere confusa con la loro non condizionalità: esse sono anzi condizionali, ma comunque innegabili.

Va adesso stabilito in che senso, secondo Bradley, possa essere innegabile e indubitabile una verità condizionale, ipotetica. La sua risposta è che le verità metafisiche, benché condizionali, non sono condizionate da altre verità, come accade alle verità finite dell'apparenza, ma soltanto da ciò che trascende il pensiero stesso: a ciò è dovuta la loro posizione in cima alla scala dei gradi di verità, oltre la quale vi è il suicidio felice del pensiero nella completa identità con la Realtà. Le verità assolute incomplete, dunque, sono innegabili nel senso che non può essere concepito nulla che possa negarle, contestarle al loro stesso livello epistemico, che è quello del pensiero:

the difference drawn between absolute and finite truth must none the less be upheld. For the former, in a word, is not *intellectually* corrigible. There is no intellectual alteration which could possibly, as general truth, bring it nearer to ultimate Reality. [...] Absolute truth is corrected only by passing outside the intellect. It is modified only by taking in the remaining aspects of experience. But in this passage the proper nature of truth is, of course, transformed and perishes. Any finite truth, on the other side, remains subject to intellectual correction. [...] It is incomplete as having within its own intellectual world a space falling outside it. There is truth, actual or possible, which is over against it, and which can stand outside it [...]. But with absolute truth there is no intellectual outside. There is no competing predicate which could conceivably qualify its subject, and which could come in to condition and to limit its assertion. Absolute knowledge may be conditional, if you please; but its condition is not any *other* truth, whether actual or possible¹⁴⁵⁴.

È opportuno fornire qualche esempio concreto di siffatte verità assolute, condizionali ma innegabili. L'esempio più banale è proprio il PNC: essendo la condizione suprema di tutte le altre verità, esso è intellettualmente innegabile, non condizionato da nessun'altra verità intellettuale (altrimenti non potrebbe essere la condizione di tutte le altre verità); tuttavia, trattandosi di una verità logica, esso non è identico alla Realtà, ma vi è incluso ed è pertanto condizionato da essa o da altri elementi che non entrano nella sfera intellettuale del pensiero. Ed è evidente che per Bradley le (poche) altre verità metafisiche, essendo pure loro innegabili, siano o dei corollari del PNC, come la T1 e la T2, oppure delle verità (per lui) altrettanto innegabili, come la T3¹⁴⁵⁵. La verità assoluta cui la metafisica può

¹⁴⁵⁴ AR, 483.

¹⁴⁵⁵ Cfr. AR, 475: «Such characters belong to the statement that Reality is experience and is one»; *ivi*, 485-486: «We insist that all Reality must keep a certain character. The whole of its contents must be experience, they must come together into one system, and this unity itself must be experience. It must include and must harmonize every possible fragment of appearance. Anything which in any sense can be more than and beyond what we possess, must still inevitably be more of the self-same kind. We persist in this conclusion,

accedere, dunque, non è la verità assoluta e completa del sistema, ma la verità assoluta e *intellettualmente* incondizionata (sebbene condizionata dalla Realtà) di quelle che sono le condizioni primarie del mondo intellettuale, i *first principles* da cui dipende ogni verità finita, ogni altro giudizio, e della cui verità si può ben dire: «Unless you presuppose it, [...] no other truth remains truth at all»¹⁴⁵⁶. Questi principi esprimono, nella forma più astratta possibile, cioè nella forma necessaria e universale della metafisica, la vera “essenza” della Realtà, la sua struttura formale (T1 e T2) e la natura generale del suo contenuto (T3). Il risultato è certo assai schematico: la metafisica non può ambire a nulla di più esaustivo¹⁴⁵⁷; nondimeno, tale schema (*outline*) è assolutamente vero, e mediante esso la Realtà viene conosciuta dall’intelletto, benché in una forma inevitabilmente ancora mediata e relazionale, e però non ulteriormente integrabile da altre condizioni logiche¹⁴⁵⁸.

Il senso dell’affermazione secondo cui “la Realtà è qualcosa di più delle verità assolute, ma sempre un ‘di più’ della medesima natura”, appare finalmente in tutta la sua pregnanza: la Realtà è “della medesima natura” delle verità assolute, in quanto è assolutamente incontraddittoria, il suo opposto è cioè impossibile, inconcepibile e inesistente; nondimeno, essa è “qualcosa di più” delle verità assolute, in quanto la sua struttura formale, armoniosa e onnicomprensiva, trascende l’unità relazionale del pensiero e delle sue verità.

3.5.4. COERENZA O INCOERENZA?

La conclusione del discorso metafisico bradleyano, che è anche la conclusione di *Appearance*, è alquanto lotziana: il pensiero non si identifica con la Realtà, essendone piuttosto una parte, ma la conoscenza metafisica è possibile e possiede una validità oggettiva, poiché ha a che fare con verità assolute, benché necessariamente incomplete. Dal punto di vista dell’Assoluto, che per Lotze è il punto di vista divino, la conoscenza

and we urge that, so far as it goes, it amounts to absolute knowledge». Cfr. anche Basile [1999], 113: «Examples of such higher truths are for Bradley the principle of non-contradiction and the general metaphysical thesis secured in *Appearance and Reality* – the thesis, that is, that reality is a supra-relational experience which comprehends in a harmonious form all finite appearances».

¹⁴⁵⁶ AR, 484n1.

¹⁴⁵⁷ Cfr. AR, 485: «The absolute knowledge that we have claimed is no more than an outline».

¹⁴⁵⁸ In una nota (AR, 484n1), Bradley specifica che l’astrattezza della verità metafisica non è la stessa della verità finita: questa è astratta nel senso che «it left other truth outside and over against it. It was thus always one piece among other pieces of the world of truth», mentre quella è astratta nel senso che «[t]here is no possible truth which does not fall under it as one of its own details».

umana, anche quella più alta, come appunto la metafisica, rimane incompleta e quindi non vera, se per verità si intende la completa identità di pensiero e Realtà. Tuttavia, sebbene tale completezza rimanga in ultima analisi un ideale irraggiungibile, cioè l'ideale regolativo del sistema, la metafisica può conoscere la natura generale della Realtà sulla base del criterio assoluto del pensiero, il quale, essendo innegabile, è non solo un criterio di verità ma anche un criterio di realtà. Non è possibile dubitare delle verità metafisiche, e questa impossibilità è il segno della loro assolutezza intellettuale; e se è impossibile correggere intellettualmente tali verità, non resta altro da fare che prenderle per espressioni della vera natura della Realtà, senza indugiare ulteriormente in uno scetticismo radicale e *self-defeating*:

Absolute truth is error only if you expect from it more than mere general knowledge. It is abstract, and fails to supply its own subordinate details. It is one-sided, and cannot give bodily all sides of the Whole. But on the other side nothing, so far as it goes, can fall outside it. It is utterly all-inclusive and contains beforehand all that could ever be set against it. For nothing can be set against it, which does not become intellectual, and itself enter as a vassal into the kingdom of truth. Thus, even when you go beyond it, you can never advance outside it. When you take in more, you are condemned to take in more of the self-same sort. The universe, as truth, in other words preserves one character, and of that character we possess infallible knowledge¹⁴⁵⁹.

Obiettare che le verità metafisiche, essendo intellettuali, ed essendo l'intelletto non identificabile con la Realtà a causa della sua forma relazionale, non possono dire nulla di assolutamente vero sulla Realtà¹⁴⁶⁰, significa ignorare, o piuttosto dimenticare, che l'intelletto è parte della Realtà stessa; ed è proprio questo il motivo per il quale ciò di cui l'intelletto non può dubitare, ciò la cui negazione assoluta è impossibile, *può e deve* essere reale, benché non possa certo essere *tutta* la Realtà: «Truth is the whole world in one aspect, an aspect supreme in philosophy, and yet even in philosophy conscious of its own

¹⁴⁵⁹ AR, 484.

¹⁴⁶⁰ È ad es. una delle obiezioni di Dewey [1907], che mal interpreta l'epistemologia bradleyana. Anche la lucida disamina compiuta da Abbagnano ([1923], 56-66) nella sua tesi di laurea, sorprendente se si considera la sua giovanissima età, presuppone invero la separazione fra pensiero e Realtà, come peraltro notava già il suo maestro Aliotta nella prefazione (*ivi*, III-VII). Le critiche di Sacchi ([1979a], [1979b]) a Bradley, esplicitamente debitorie di quelle di Dewey e Abbagnano, sono più raffinate di queste ultime ed è quindi più difficile opporvisi: egli ritiene infatti che sia Bradley stesso a reintrodurre surrettiziamente la separazione fra pensiero e Realtà dopo averla negata, nella misura in cui tale separazione è il presupposto stesso del pensiero. Questa obiezione viene compiutamente articolata a livello teoretico in Sacchi [2007], 44-49; ma cfr. anche Sacchi [1988b], 146 ss. Le obiezioni di Sacchi, che investono anche la dialettica hegeliana, meritano un'attenzione che non è possibile riservare loro in questa sede.

incompleteness»¹⁴⁶¹. La posizione di Bradley sarebbe *self-defeating* se assumesse, da un lato, che il pensiero possieda il criterio assoluto di verità e realtà, e dall'altro lato, che il pensiero sia *assolutamente altro* dalla Realtà: come potrebbe infatti il pensiero possedere il criterio che determina a priori l'essenza del suo Altro se questo gli è del tutto estraneo? Ma il pensiero, per Bradley, è altro dalla Realtà non in senso assoluto, ma nello stesso senso in cui una parte è altra dal *suo* tutto. L'Assoluto si manifesta, appare nel pensiero, il quale è quindi un'apparenza *della* Realtà; ed è per questo motivo che il pensiero può conoscere l'essenza, la natura generale della Realtà (3.5.1). L'Assoluto, insomma, esprime una parte della sua vera essenza, l'incontraddittorietà, in una sua parte, nel mondo intellettuale, così come esprime un'altra parte della sua vera essenza, l'immediatezza, in un'altra sua parte, nell'esperienza immediata del *feeling*.

Una volta concesso ciò, cosa impedisce ancora al pensiero di poter conoscere l'essenza dell'Assoluto? “La sua struttura relazionale”, si dirà, “in quanto è autocontraddittoria”. Ma la contraddizione, per Bradley, è segno di incompletezza, non di impossibilità (3.3.2); e pretendere di conoscere la natura generale della Realtà non equivale a pretendere di conoscerla *tutta*, sistematicamente. La forma relazionale impedisce al pensiero di identificarsi con la Realtà, di essere cioè sistema *completo*; ma tale forma, essendo segno di incompletezza, non impedisce affatto al pensiero di conoscere verità *incomplete*. E nulla impedisce che *alcune* delle verità incomplete, ossia quelle metafisiche, possano essere *assolute*, se per ‘assolute’ si intende non ‘complete’, bensì ‘intellettualmente innegabili’.

Dopo aver raggiunto queste verità intellettualmente innegabili, sostiene Bradley, dubitare che esse non restituiscano l'essenza della Realtà non ha nessun senso, perché si tratterebbe di uno scetticismo radicale e, questo sì, *self-defeating*. Le verità metafisiche, infatti, sono lo *standard* di tutte le verità, e dubitarne presuppone l'applicazione del medesimo *standard*, oppure di un altro *standard* che però, in quanto *standard*, possiede il medesimo statuto epistemico dell'altro. Dunque, non potendo esistere *ragioni* per dubitarne, all'intelletto umano non resta che accettare la validità reale delle verità metafisiche. La metafisica è il limite superiore del mondo intellettuale, l'ultimo gradino

¹⁴⁶¹ AR, 485.

della scala dei gradi di verità, oltre il quale, per il pensiero, vi è solo il “salto” suicida¹⁴⁶² – che è sì felice, ma suicidio rimane¹⁴⁶³.

L'innegabilità delle verità metafisiche, la loro incorreggibilità intellettuale, non è altro che la versione bradleyana di ciò che Lotze, riprendendo Fries, chiamava *Selbstvertrauen der Vernunft* (1.2.3.4): il pensiero pone da sé il proprio *standard* di verità, seguendo il proprio criterio di verità, e non può quindi ragionevolmente dubitarne¹⁴⁶⁴. Al pensiero non rimane altro da fare che riporre la massima fiducia in se stesso, nella correttezza del proprio criterio assoluto, nell'accordo ultimo del proprio *standard* di verità con quello di realtà, pur sapendo che un accordo *completo* di ideale e reale significherebbe cessare di esistere, suicidarsi. Come nota Hylton, dunque, «[t]he failure of rationalism in Bradley's hands» è un fallimento parziale, «an internal failure, a failure of reason to live up to what Bradley at least construes as reason's own demands»¹⁴⁶⁵. Con ciò Bradley, come Lotze, si situa a metà fra l'idealismo hegeliano e l'agnosticismo kantiano¹⁴⁶⁶: la metafisica come scienza *teoretica* che *conosce* la realtà *in sé* è possibile, ma non può essere *sistema*, essendo vincolata ai limiti dell'*intelletto* finito, impossibilitato a elevarsi a *ragione* infinita. Se si tratta di una posizione filosoficamente sostenibile, è una questione da riservare ad altra sede.

¹⁴⁶² Cfr. Cardani [2012], 15-16.

¹⁴⁶³ È ovviamente possibile muovere a Bradley obiezioni di altro genere, pur rimanendo all'interno del quadro epistemologico e meta-filosofico fin qui dipinto. Ad esempio, egli ritiene che le verità metafisiche siano indubitabili perché derivano – più o meno direttamente – dal PNC; ma abbiamo visto che, anche concedendo l'innegabilità del PNC, e financo la sua validità ontologica, tale principio non è affatto l'unica premessa dei suoi argomenti. La validità delle altre premesse, tra le quali figurano i controversi argomenti anti-relazionali, è allora tutta da stabilire e non può essere liquidata in maniera così sbrigativa. Un'altra possibile obiezione, di diverso tenore, è che la metafisica bradleyana, che in sostanza si riduce alle tre tesi del monismo (T1), dell'olismo (T2) e del panesperienzialismo (T3), è troppo povera, troppo poco informativa, perché volutamente – e, in accordo con la meta-filosofia di Bradley, inevitabilmente – formale, astratta e schematica; cfr. Basile [1999], 179-183. Ad ogni modo, quel che ci interessava mostrare in questo paragrafo è che la metafisica bradleyana non è così incoerente come spesso, fin dalla sua prima apparizione, lettori anche eccellenti hanno ritenuto. Per altre difese della coerenza generale della metafisica di Bradley, cfr. Vander Veer [1970], Mander [1994].

¹⁴⁶⁴ In questo senso, anche Bradley, come Lotze, mantiene una prospettiva *antropocentrica*, senza però cadere, come osserva Ilodigwe ([2005], 76-78), nell'*antropocentrismo*: la metafisica è impresa umana e in quanto tale non può non essere vincolata al punto di vista dell'intelletto umano; ma ciò, ovviamente, non significa che questo punto di vista sia di per sé corretto o più importante di altri.

¹⁴⁶⁵ Hylton [1990], 59.

¹⁴⁶⁶ Cfr. Ilodigwe [2005], 234 ss.

CONCLUSIONE

IL SIGNIFICATO DELLA METAFISICA BRADLEYANA

La nostra indagine ha mostrato che, fra gli scritti teoretici degli anni '70 e *Appearance and Reality*, passando per i *Principles of Logic*, è possibile rintracciare una certa continuità, dovuta non a una stasi ma, al contrario, a uno sviluppo costante della riflessione bradleyana, mediato dalla ricezione di altre filosofie. Dopo un'iniziale adesione all'idealismo hegeliano, interpretato alla maniera dei primi idealisti britannici (2.1.1), Bradley entra in contatto con Herbart e Lotze, assorbendo il loro (diverso) anti-idealismo in epistemologia (2.1.2) e in ontologia (2.1.3). Entrambi sono figure assolutamente centrali per Bradley, degne di stare *almeno* alla pari con Hegel: la sua metafisica è infatti il tentativo, tanto eclettico quanto originale, di far coesistere (i) il realismo razionalistico ed eleatizzante di Herbart, nel quale a farla da padrone è il PNC, (ii) il monismo normativo di Lotze, fondato su una concezione formalistica del pensiero, (iii) la critica hegeliana all'astratta logica intellettualistica e (iv) l'idea, altrettanto hegeliana (ma in parte anche platonica), dei gradi di verità, a sua volta fondata su una concezione della contraddizione come incompletezza.

Tutte queste posizioni filosofiche, come notava Jean Wahl (citato *supra* nell'INTRODUZIONE), sono incluse nel "sistema" di Bradley, ma, esattamente come le apparenze incluse nell'Assoluto, vi sono incluse come "trasmutate"; e il risultato di tale trasmutazione è che ognuna di esse viene fatta valere contro il proprio sostenitore¹⁴⁶⁷. È proprio la critica hegeliana al *Verstand*, infatti, estesa alla forma relazionale come tale, a mostrare, *contra* lo stesso Hegel, l'impossibilità di una sintesi dialettica nella *Vernunft*; è proprio il razionalismo herbartiano, applicato fino alle estreme conseguenze, a mostrare, *contra* lo stesso Herbart, l'autocontraddittorietà di ogni pluralismo ontologico; ed è proprio il monismo lotziano, tenuto fermo nella sua rigidità normativa, a mostrare, *contra* lo stesso Lotze, che la *Wechselwirkung*, in quanto è relazionale, implica ancora il pluralismo ontologico e pertanto non è reale. Dell'idealismo greeniano, ontologicamente non troppo dissimile dalla posizione di Lotze, Bradley recupera l'aspra critica all'atomismo sensistico degli empiristi britannici; ma ancora una volta il risultato di tale critica, ossia

¹⁴⁶⁷ Per questo motivo, Ferreira ([1999], 2), sulla scorta di altri, ha definito Bradley come un «philosopher's philosopher». Cfr. anche Ilodigwe [2005], XXVI-XXVII.

l'inseparabilità (fenomenologica e logica) di qualità e relazioni, viene fatto valere *contra* lo stesso Green: le relazioni sono sì reali *tanto quanto* le qualità, solo che entrambe sono apparenza. Persino l'empirismo criticato da Green viene recuperato, dal momento che la teoria humiana dell'io, opportunamente aggiornata, viene fatta valere contro l'idealismo soggettivo¹⁴⁶⁸. Ma l'istanza empiristica viene radicalizzata da Bradley, fino a "trasmutarsi" in un panesperienzialismo: la realtà è sì esperienza, ma questa non è successione di *units of feeling*, atomiche e discrete, bensì un *continuum* di differenze inseparabili¹⁴⁶⁹. Ciascuna di queste posizioni filosofiche ha contribuito in modo decisivo a costituire quella di Bradley, ma quest'ultima non può essere ridotta a nessuna delle altre. L'Assoluto onninclusivo a cui la sua metafisica conduce è in ultima analisi coerente con la sua stessa filosofia inclusiva delle posizioni più diverse¹⁴⁷⁰, e sembra anzi fungere da modello meta-filosofico¹⁴⁷¹. In ciò, Bradley ha sicuramente recepito la lezione hegeliana, come peraltro testimonia il manoscritto del 1873-1874; tuttavia, la dialettica delle diverse posizioni filosofiche, nella sua riflessione matura, non ha un carattere sistematico e ascensionale, quasi neoplatonizzante, ma piuttosto il carattere di una combinazione eclettica e pragmatica, non sistematica.

Se Bradley non può essere considerato né un hegeliano, né un herbartiano, né un lotziano, né altro¹⁴⁷², è proprio perché, come notava Segerstedt (anch'egli citato *supra* nell'INTRODUZIONE), il suo approccio ai testi altrui è quello di chi, da vero filosofo, li considera una risorsa, un arsenale di armi dialettiche e concettuali da utilizzare per i *propri* fini. Ciò che Bertolotti sostiene riguardo al rapporto Bradley-Hegel, allora, vale per il rapporto fra Bradley e le sue altre fonti:

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

¹⁴⁶⁸ Non avendo potuto trattare questo aspetto particolare della critica bradleyana all'idealismo soggettivo di Green, rimandiamo a Wilson [1999]. Cfr. anche Ilodigwe [2005], 78-80.

¹⁴⁶⁹ Cfr. Basile [2003].

¹⁴⁷⁰ Cfr. Ilodigwe [2005], 416: «only in this light can we properly place Bradley's reception of the various dichotomies in philosophy such as the one between subject and object, nature and spirit, mind and body, universal and particular, or again, rationalism and empiricism».

¹⁴⁷¹ Cfr. Ilodigwe [2005], 80-85.

¹⁴⁷² Cfr. Mander [1994], 157-159; Ferreira [1999], 12-13; Ilodigwe [2005], XX-XXII.

un'extrapolazione svincolata da tutto ciò che la precede e segue, che quello di una effettiva comprensione della posizione hegeliana¹⁴⁷³.

Dalla prospettiva di uno storico della filosofia è senz'altro possibile parlare di «frintendimento», dovuto al mancato «approfondimento»; se però il destinatario di tale critica non è un altro storico della filosofia ma un filosofo, bisogna tener presente che senza “frintendimenti” di tal sorta nessun progresso in filosofia – se mai si possa parlare di “progresso” in filosofia – sarebbe possibile, poiché si rimarrebbe fedelmente vincolati all'inesauribile individualità dei maestri.

Riflettendo in particolare sulle critiche di Bradley a Hegel, che fra i tre tedeschi è il più teoreticamente agguerrito, non può non sorgere il dubbio che il filosofo inglese, come molti dei suoi contemporanei e compatrioti, non abbia compreso – o voluto comprendere – la posizione hegeliana nella sua specificità, impegnato com'era a elaborare la propria. Tuttavia, se avesse trascorso la vita a cercare di comprendere Hegel, probabilmente non avrebbe prodotto la sua importante critica¹⁴⁷⁴, che rimane, assieme a tutta la *pars destruens* della sua filosofia, il suo contributo più rilevante alla filosofia occidentale, come notava Banfi:

ciò che fa grande e ancor oggi nuova e attuale l'opera, è la *pars destruens*, la critica dell'esperienza, delle categorie dogmatiche del pensiero, la scoperta in esse di una contraddittorietà negativa, che attende d'essere integrata in una dialettica positiva, e che apre la via a una sensibilità ridesta della mobile ricchezza dell'esperienza, della varietà dei suoi piani e delle sue direzioni. Sotto questo aspetto il Bradley supera i limiti del suo tempo e della sua scuola¹⁴⁷⁵.

Siamo d'accordo con le parole di Banfi: la *pars construens* della filosofia di Bradley, in accordo con la nostra ricostruzione strutturale, risulta infatti troppo poco informativa e dettagliata per poter portare, appunto, un benché minimo progresso alla riflessione filosofica. È senz'altro vero che, tanto più una tesi metafisica è astratta e generale, quanto

¹⁴⁷³ Bertolotti [1995a], 55. L'autore si riferisce al debito di Bradley nei confronti della psicologia hegeliana, ma le sue parole possono essere estese alla filosofia hegeliana nella sua interezza, così come a ogni altra fonte bradleyana.

¹⁴⁷⁴ Lo stesso vale per un commentatore intelligente dei testi hegeliani come McTaggart: se non avesse coltivato le proprie ambizioni filosofiche, probabilmente i suoi studi su Hegel sarebbero meno illuminanti, sebbene più fedeli.

¹⁴⁷⁵ Banfi [1947], 29-30.

meno è attaccabile¹⁴⁷⁶, e Bradley sembra esserne del tutto consapevole; ma è altrettanto vero che, tanto più una tesi metafisica è inattaccabile, quanto meno è utile e/o interessante.

È dunque nelle critiche, nella sua “dialettica distruttiva”, per dirla con Giorgio Colli¹⁴⁷⁷, che va cercato il valore della filosofia bradleyana – proprio là dove, secondo Jowett e i suoi allievi (compreso Bradley), risiedeva il valore della filosofia hegeliana: nella capacità di confutare le altre posizioni filosofiche, rivelandole come *self-defeating*. Tornando quindi a Hegel, ci sembra, d'accordo con Sacchi, che le critiche rivoltegli da Bradley abbiano qualcosa da spartire con le “riforme della dialettica hegeliana” in Italia¹⁴⁷⁸, le quali, assieme a quelle britanniche, si inseriscono nel solco di un profondo ripensamento della tradizione idealistica, che talvolta, come ha visto Mathieu, si è tradotto in un vero e proprio “rovesciamento”¹⁴⁷⁹. Non è certo un caso se sia l'idealismo britannico, sia quello italiano, abbiano trovato nella Logica i nodi problematici della filosofia hegeliana; e non può essere un caso nemmeno che entrambe le correnti, o almeno i loro maggiori esponenti (Green, Bradley e McTaggart da un lato, Spaventa, Croce e Gentile dall'altro), abbiano “riformato” la dialettica recuperando, in modi eterogenei ma proficuamente accostabili, la nozione kantiana di ‘sintesi a priori’.

Sotto il profilo storico-filosofico, la nozione hegeliana di ‘assoluto’ si configura, fin dalla *Fenomenologia*, come una sorta di compromesso fra l'oggettivismo metafisico della filosofia antica (e medievale), imperniato sulla nozione di οὐσία (come Idea e come sostanza), e il soggettivismo gnoseologico della filosofia moderna, imperniato sulle nozioni di ‘io’, ‘(auto)coscienza’, ‘soggetto’: il programma hegeliano di pensare la sostanza come soggetto indica proprio questa esigenza di un compromesso fra antico e moderno, fra necessità e libertà, fra realtà dell'idea e idealità della realtà. Le categorie della metafisica classica vengono così “fluidificate” da Hegel e rese momenti del processo di

¹⁴⁷⁶ Cfr. Berti [2021], *passim*.

¹⁴⁷⁷ Cfr. Cavalli [2023b].

¹⁴⁷⁸ Cfr. Sacchi [1981], 67-85; [1984], *passim*. Per una contestualizzazione di tali riforme, cfr. Morani [2015].

¹⁴⁷⁹ Cfr. Mathieu [1967], [1978], *passim*. Già Aliotta ([1912], 92-111), in un'opera che, tradotta in inglese*, ebbe una certa diffusione in Gran Bretagna, venendo letta anche dallo stesso Bradley (*CW* III, 550), parlava dell'idealismo britannico (Green, Bradley, McTaggart) nei termini di una “degenerazione” in senso irrazionalistico e finanche mistico dell'idealismo razionalistico di Hegel. Queste tesi sono state riprese da Abbagnano ([1923], [1927]). Cfr. anche Mure [1978], 112: «Bradley set an Absolute of sentience above his ‘intellectual middle-space’, which is in effect not much above the thinking of the understanding, because he could not accept Hegel's notion of reason and dialectic». [*Nota: la traduzione inglese, come indicato dall'autore nella prefazione, è rispetto all'originale un'edizione riveduta e ampliata, che in assenza di nuove edizioni italiane (quella del 1970 è una ristampa anastatica) va considerata l'edizione definitiva. Per questo motivo, i nostri riferimenti sono al testo inglese.]

autoconoscenza dell'Idea assoluta, la quale, in ultima analisi, non è altro che *quel* processo, il sapere che sa se stesso. I riformatori britannici e italiani della dialettica, com'è noto, hanno rifiutato il compromesso hegeliano. Ma se Gentile, sulle orme di Spaventa, ha voluto risolvere il compromesso a favore del moderno, facendo assorbire la sostanza dal soggetto, inteso come "atto puro" del "pensiero pensante", Bradley ha intrapreso un'altra strada: il pensiero, il λόγος, sia esso soggettivo o sostanziale, intellettuale o razionale, non può realizzare nessuna sintesi, né a priori né a posteriori. Il pensiero in tutte le sue forme, se è appunto λόγος, διάνοια, articolazione di νοήματα e non mera intuizione immediata (νόησις), è infatti *mediazione*, ma la mediazione è relazione fra termini, e ogni relazione, per potersi costituire, richiede sempre nuove relazioni, *ad infinitum*, rimanendo così senza alcun fondamento (*ground, Grund*) nel pensiero¹⁴⁸⁰. Se le relazioni hanno un fondamento, questo può risiedere solo al di là del pensiero, in un Altro che lo trascende e che al contempo lo fonda. In altre parole, il fondamento ultimo delle relazioni non può essere logico, interno cioè al pensiero stesso, ma soltanto ontologico: vi è un fondamento ultimo ma non è possibile *conoscerlo*, sapere *come* esso fondi il pensiero. Il PNC è per Bradley il principio primo del pensiero, quindi il fondamento ultimo del logico; ma essendo ancora logico esso stesso, non è il fondamento ultimo *tout court*, poiché si trova a metà strada fra l'ambito della Realtà, della verità assoluta e completa, e l'ambito della δόξα, delle verità relative che in virtù della loro incompletezza sono anche falsità relative.

È questo il contributo decisivo di Bradley alla filosofia occidentale, e di conseguenza è questo ciò che chiunque intenda confrontarsi seriamente col suo pensiero deve valutare. La dialettica hegeliana è il grandioso tentativo di mediare l'Uno e i Molti in un processo dinamico che li includa quali momenti, dando finalmente, dopo aver attraversato la filosofia moderna, una veste sistematica alle metafore platoniche della μέθεξις e della κοινωνία, nonché a quella aristotelica della νόησις νοήσεως. Da un punto di vista strettamente hegeliano, i tentativi successivi di Herbart e di Lotze sono regressioni a un pensiero che, non essendo dialettico, non può che avvilupparsi nei dualismi e nelle

¹⁴⁸⁰ Cfr. Rogers [1903], 35-36: «Bradley's chief objections to Hegelianism are two in number. [...] In the second place, thought does not in itself supply an intelligible unity. It proceeds by way of relations, and this can never give us a unity which we really understand. Of course there is a certain *de facto* unity; things are somehow brought together in thought. But the mere fact that we can think of an object does not of itself make the object intelligible; and so long as, starting from a given point, we simply *find* the connexion of something else with it, as we do in relational thinking, we fall short of an answer to the real problem of philosophy, as to how this connexion exists. Thought points in the direction of a unity, but never reaches it; if it did reach it, it would cease to be thought».

contraddizioni dell'intelletto astratto, secondo Hegel già denunciate a suo tempo da Platone nel *Parmenide*¹⁴⁸¹. La dialettica distruttiva di Bradley, muovendo un'obiezione *di principio* alla dialettica speculativa, permette allora di riscattare parzialmente le posizioni di Herbart e, soprattutto, di Lotze. Se è vero che la teoria bradleyana del pensiero, essendo una critica del *Verstand*, è del tutto affine alla dialettica hegeliana e può essere impiegata contro il formalismo di Herbart e Lotze, è altrettanto vero che tale critica, in Bradley, non culmina hegelianamente nell'elevamento dell'intelletto a *Vernunft*, bensì nel riconoscimento che il pensiero è condannato a restare entro la forma relazionale e presso le sue leggi logiche (identità e non contraddizione).

Ed è proprio questo riconoscimento, infine, ad allontanare Bradley da Hegel per riavvicinarlo a Platone¹⁴⁸²: non al Platone dei dialoghi, largamente saccheggiato da Hegel, ma a quello della *Settima lettera*, più intimo e forse più sincero. Il punto di contatto, come abbiamo detto di passaggio (3.5.3), è l'epistemologia gradualistica, che nella *Repubblica* viene riassunta dalla celebre "analogia della linea". In questo dialogo, il pensiero discorsivo (διάνοια), ossia ciò che Bradley chiama 'pensiero relazionale', viene definito come un intermedio (μεταξύ) fra la δόξα, l'ambito delle verità relative, e il νοῦς, l'ambito delle verità assolute complete¹⁴⁸³. Ora, è chiaro che per Bradley, al contrario di Platone, διάνοια e δόξα sono apparentate, avendo la stessa struttura relazionale; tuttavia, abbiamo visto che Bradley, all'interno di questo ambito, che poi non è altro che l'apparenza, distingue le verità relative dalle verità assolute incomplete, le quali, a loro volta, vengono distinte dalle verità assolute complete, che però trascendono l'apparenza (3.5.3). All'interno dell'apparenza, dunque, vi è una gerarchia determinata, che può essere sovrapposta a quella individuata da Platone: le verità assolute incomplete pertengono alla διάνοια, alla conoscenza relazionale e mediata della Realtà che per Bradley è affare della metafisica, e le verità relative, di grado inferiore, pertengono alla δόξα, all'opinare epistemicamente condizionale ma dimentico della propria condizionalità.

Rimane il fatto che per il Platone della *Repubblica* conoscere immediatamente le Idee sia possibile, laddove per Bradley parlare di "conoscenza immediata" sarebbe un ossimoro, poiché la conoscenza è relazionale e quindi mediata. Tuttavia, nella digressione

¹⁴⁸¹ Cfr. Hegel [1802a], 207 ss./78 ss.

¹⁴⁸² Ricordiamo ancora una volta che per Passmore ([1957], 60) è del tutto «obvious that he [*sc.* Bradley] has learnt a great deal [...] from Plato's dialogues in general», e non solo per l'uso dell'ironia. Cfr. anche Walsh [1960], 48.

¹⁴⁸³ Cfr. Platone, *Repubblica*, 511d4-5.

(πλάνος) epistemologica della *Settima lettera*¹⁴⁸⁴, dove viene ripresa – in termini lievemente diversi – l’analogia della linea, Platone sembra abbandonare l’ottimismo epistemico del suo dialogo maggiore, confessando invece i propri dubbi sull’effettiva conoscibilità delle Idee¹⁴⁸⁵, approssimandosi così alla posizione bradleyana. In particolare, Platone si mostra consapevole del fatto che la conoscenza delle Idee, qualora venisse effettivamente raggiunta, dovrebbe essere espressa nel pensiero discorsivo, esponendosi in tal modo alla “debolezza dei discorsi” (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές) e del pensiero (λόγος) umano in generale. Questa è dovuta al fatto che, per arrivare alla Realtà (τὸ ὄν), cioè alla conoscenza delle Idee, l’essere umano è costretto a passare per l’apparenza, cioè per la conoscenza delle “qualità” (τὸ ποιόν), degli aspetti (*appearances*) parziali del reale, liberandosene gradualmente e ascendendo così la scala delle verità (*degrees of truth*) fino ad arrivare alla comprensione immediata (νοῦς) del reale. Ora, tale comprensione, per il Platone della *Settima lettera*, è sempre limitata, poiché può avvenire unicamente “entro le capacità umane” (εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην); e anche se venisse raggiunta, per poter essere comunicata, per poter cioè diventare utile, sarebbe costretta a ritornare nel λόγος, rimescolandosi con l’apparenza da cui si era a fatica liberata. Solo attraverso l’apparenza, ascendendo i suoi gradi di verità e realtà, ci è possibile conoscere l’Assoluto; ma tale conoscenza non potrà che essere incompleta e condizionale, perennemente soggetta a una possibile integrazione.

L’avventura metafisica di Bradley, più che identificarsi con l’esperienza della coscienza (*Erfahrung des Bewußtseins*) della *Fenomenologia* hegeliana, corrisponde dunque al viaggio conoscitivo dell’anima nella filosofia platonica¹⁴⁸⁶: la νόησις è il “suicidio felice” del pensiero, il ritorno dell’anima alla contemplazione delle Idee, possibile solo dopo la morte corporale. Il sapere assoluto è un ideale, necessario per muovere l’umano ma in ultima analisi irraggiungibile, se non nell’oltre-umano. Ma come per Platone, anche per Bradley, nonché per Lotze, la rinuncia umana al sapere assoluto non comporta un totale scetticismo. Questo, infatti, è *self-defeating*, e tuttavia la sua confutazione riflessiva non conduce al sapere assoluto, come in Hegel, ma semmai alla *pretesa* che il *nostro* sapere, in quanto *intellettuale*, sia *assoluto* – al *Selbstvertrauen der Vernunft*.

¹⁴⁸⁴ Cfr. Platone, *Lettere*, VII, 342a-344d.

¹⁴⁸⁵ Per una recente difesa di questa interpretazione, cfr. Forcignanò [2020].

¹⁴⁸⁶ Cfr. White [1987], 80: «Bradley, perhaps the last of the great metaphysicians, exhibits, I suggest, an analogous pattern of thinking to Plato, perhaps the first».

La partita si gioca quindi sul campo del delicato passaggio dalla confutazione riflessiva dello scetticismo al sapere assoluto come sistema, e in palio vi è lo statuto epistemologico della metafisica, della πρώτη φιλοσοφία – della filosofia stessa come portatrice di verità “assolute”. È su questo campo che Bradley deve essere fatto giocare, fianco a fianco con Lotze e contro Hegel¹⁴⁸⁷; è su questo campo che la sua metafisica minimale può ancora contare qualcosa. Ma non bisogna commettere l’errore di esasperare tale contrapposizione, visto che entrambi gli schieramenti sono istruiti dalla stessa persona: Platone. Le parole commemorative di Muirhead, lette nella prospettiva qui delineata, perdono il loro carattere agiografico e acquistano tutt’altro significato – un significato che speriamo di essere riusciti a suggerire adeguatamente nelle pagine precedenti:

This [*sc.* Bradley’s] philosophy was an attempt to place British thought again in the great line of the continental tradition from Plato to Hegel. It gave to it an impulse comparable in some degree to that which Greek philosophy received “when Parmenides came to Athens at the great Panathenaea”, and it was followed by the same burst of constructive activity¹⁴⁸⁸.

¹⁴⁸⁷ Furlani ([2008], [2012]) ha suggerito a più riprese uno stimolante accostamento – su basi prettamente teoretiche – con la filosofia trascendentale dell’ultimo Fichte, che merita di essere approfondito e vagliato in altra sede. Lo stesso vale per la proposta di Sacchi ([1984], 75-77) di accostare Bradley a Schelling, che peraltro viene formulata in termini molto simili ai nostri: «nell’ultimo Schelling si sarebbe dovuta riconoscere, nei confronti di Hegel, la consapevolezza che la ragione non domina il proprio fondamento ma deve accettarlo e riconoscerlo nel suo *Dass* (il *that* bradleyano!), vale a dire nella sua datità ultima nel suo essere di fatto».

¹⁴⁸⁸ Muirhead [1925], 182.

APPENDICE

TESI E ARGOMENTI DI *APPEARANCE AND REALITY*

T1. Il reale è un singolo individuo, chiamato ‘Realtà’ o ‘Assoluto’ (§ 3.2)

A1. Argomento a sostegno di T1

P1. Il reale è non (auto)contraddittorio

P2. Il reale è individuale

P3. Il reale è numericamente singolare o molteplice

P4. L’unità relazionale è condizione necessaria di ogni molteplicità di termini

P5. Ogni unità relazionale è (auto)contraddittoria

C1. Ogni molteplicità di termini è (auto)contraddittoria [da P4, P5]

C2. Il reale è individuale e numericamente singolare [da P1, P2, P3, C1]

C2*. Il reale è un singolo individuo, chiamato ‘Realtà’ o ‘Assoluto’

T2. La Realtà è un sistema (§ 3.3)

A2.1. Primo argomento a sostegno di T2

P6. La Realtà è o conoscibile o inconoscibile

P7. L’inconoscibile è (auto)contraddittorio

P8. Il conoscibile è ciò che appare

C3. La Realtà è conoscibile [da P1, P6, P7]

C4. La Realtà è ciò che appare [da P8, C3]

A2.2. Secondo argomento a sostegno di T2

Contraddizione

P9. Ciò che appare è un’unità relazionale

C5. Ciò che appare è (auto)contraddittorio [da P5, P9]

P1*. La Realtà è non (auto)contraddittoria

CX. La Realtà è non (auto)contraddittoria e (auto)contraddittoria [da P1*, C4, C5]

Risoluzione

C5*. Ciò che appare è parziale e incompleto

P1**. La Realtà è totalità completa

C6. La Realtà è la *totalità* di ciò che appare [da C4, C5*, P1**]

C6*. La Realtà è il sistema di ciò che appare

(C6**) La Realtà è l'unità di tutto ciò che appare

A.2.3. Terzo argomento a sostegno di T2

Contraddizione

P10. Ciò che appare è molteplice

C2*. La Realtà è un singolo individuo

CY. La Realtà è singolare e molteplice [da C2*, C4, P10]

Risoluzione

C7. La Realtà è la totalità *non relazionale* di ciò che appare [da P5, C6**]

T3. La Realtà è esperienza (§ 3.4)

BIBLIOGRAFIA

Nella LETTERATURA PRIMARIA vengono riportati solo i testi dei pochi filosofi ai quali abbiamo dedicato interi capitoli o paragrafi. Per questa ragione, testi di filosofi anche importanti ma magari solo menzionati in nota, così come testi di altri idealisti britannici come Bosanquet, E. Caird e McTaggart, figurano nella LETTERATURA SECONDARIA. La suddivisione della bibliografia in funzione delle norme di citazione da noi seguite è spiegata nell'AVVERTENZA.

A. ABBREVIAZIONI

OPERE DI F. H. BRADLEY

- AR* *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Clarendon Press, Oxford, 1930⁹ (1893¹); rist. anast. in *CW*, vol. IX.
- CE* *Collected Essays*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford, 1935; rist. anast. in *CW*, voll. XI-XII.
- CW* *Collected Works*, 12 voll., a cura di C. A. Keene, Thoemmes, Bristol, 1999.
- ES* *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford, 1927² (1876¹); rist. anast. in *CW*, vol. VI.
- ETR* *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford, 1914; rist. anast. in *CW*, vol. X.
- PL* *The Principles of Logic*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford, 1928³ (1883¹); rist. anast. in *CW*, voll. VII-VIII.
- SC* *Selected Correspondence*, 2 voll., in *CW*, voll. IV-V.

ALTRE OPERE

- DK* H. Diels – W. Kranz (a cura di), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., Weidmann, Berlin, 1951-1952⁶.
- HGW* G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Jaeschke et al., Meiner, Hamburg, 1968-.

HSW J. F. Herbart, *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, 19 voll., a cura di K. Kerhback e O. Flügel, Beyer und Söhne, Lagensalza, 1887-1912.

B. LETTERATURA PRIMARIA

Ferrier, J. F. [1854], *Institutes of Metaphysic. The Theory of Knowing and Being*, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1875³.

— [1856], *Scottish Philosophy: The Old and the New*, Sutherland and Knox, Edinburgh.

— [1866a], *Lectures on Greek Philosophy*, a cura di A. Grant e E. L. Lushington, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1888².

— [1866b], *Philosophical Remains*, a cura di A. Grant e E. L. Lushington, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1883².

Green, T. H. [1883], *Prolegomena to Ethics*, a cura di A. C. Bradley, Clarendon Press, Oxford, 1890³.

— [1906], *Works*, 3 voll., a cura di R. L. Nettleship, Longmans, Green, and Co., London.

Hamilton, W. [1846] (a cura di), *The Works of Thomas Reid, D.D., Now Fully Collected, With Selections from His Unpublished Letters*, 2 voll., MacLachlan and Stewart, Edinburgh, 1863⁶.

— [1852], *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, MacLachlan and Stewart, Edinburgh.

— [1859], *Lectures on Metaphysics*, 2 voll., a cura di H. L. Mansel e J. Veitch, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1861².

— [1860], *Lectures on Logic*, 2 voll., a cura di H. L. Mansel e J. Veitch, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1866².

Hegel, G. W. F. [1801], *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *HGW*, vol. IV, 1-92; trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 1971, 1-120.

- [1802a], *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, in *HGW*, vol. IV, 197-238; trad. it. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari, 1970.
- [1802b], *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität*, in *HGW*, vol. IV, 315-414.
- [1807], *Phänomenologie des Geistes*, in *HGW*, vol. IX; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008.
- [1826], *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Berlin 1825-1826)*, 4 voll., a cura di P. Garniron e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1986-1996; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- [1830], *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *HGW*, vol. XX; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. I: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino, 1981.
- [1831], *Vorlesungen über die Logik (Berlin 1831)*, a cura di U. Rameil e H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg, 2001.
- [1832], *Wissenschaft der Logik*, vol. I: *Die Lehre vom Sein (1932)* (in *HGW*, vol. XXI); vol. II: *Die Lehre vom Wesen (1813)* (in *HGW*, vol. XI); vol. III: *Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff (1816)* (in *HGW*, vol. XII); trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1981.
- [1833], [Plato], in Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. II, a cura di K. L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin, 169-297; trad. it. *Platone*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1998.
- [1840], *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, vol. I: *Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. I: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino, 1981.
- [1844], *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1930-1945.
- [2014], *Frühe Schriften*, 2 voll., in *HGW*, voll. I-II; trad. it. *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016.

Herbart, J. F. [1805], *De Platonici systematis fundamento commentatio*, in *HSW*, vol. I, 315-348; trad. it. *Dissertazione sul fondamento del sistema platonico*, a cura di F. Aronadio, Le Lettere, Firenze, 2007.

— [1806], *Hauptpunkte der Metaphysik*, in *HSW*, vol. II, 175-226; trad. it. *Punti principali della metafisica*, a cura di R. Pettoello, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

— [1812], *Theoria de attractione elementorum principia metaphysica*, in *HSW*, vol. III, 155-200.

— [1813], *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, in *HSW*, vol. XIII, 1-275; trad. it. *Introduzione alla filosofia*, a cura di G. Vidossich, Laterza, Bari, 1927².

— [1825], *Psychologie als Wissenschaft. Zweiter analytischer Theil*, in *HSW*, vol. VI, 1-338.

— [1828], *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster historisch-kritischer Theil*, in *HSW*, vol. VII, 1-346.

— [1829], *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Zweiter systematischer Theil*, in *HSW*, vol. VIII, 1-388; trad. it. *Metafisica generale con elementi di una teoria filosofia della natura. Parte sistematica*, a cura di R. Pettoello, UTET, Torino, 2003.

— [1831], [Rezension: Hegel, Dr. Ge. Wilh. Fr., ord. Prof. d. Philos. an der Univ. zu Berlin, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauche seiner Vorlesungen. 2. Ausg. Heidelberg 1827*], in *HSW*, vol. XIII, 198-213; trad. it. *Recensione all'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Hegel*, in Colombo [1998], 83-113.

Lotze, R. H. [1841], *Metaphysik*, Weidmann, Leipzig.

— [1843a], *Herbart's Ontologie*, in Id., *Kleine Schriften*, vol. I, a cura di D. Peipers, Hirzel, Leipzig, 1885, 109-139.

— [1843b], *Logik*, Weidmann, Leipzig.

— [1852], *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Weidmann, Leipzig.

— [1864], *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 3 voll., Hirzel, Leipzig, 1884-1888⁴.

— [1874], *Logik. Drei Bücher der Logik*, a cura di G. Misch, Meiner, Leipzig, 1912; trad. it. De Vincenzis [2010].

- [1879], *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, a cura di G. Misch, Meiner, Leipzig, 1912.
- [1880], *Philosophy in the Last Forty Years. First Article*, in Id., *Kleine Schriften*, vol. III.2, a cura di D. Peipers, Hirzel, Leipzig, 1891, 450-479.
- [1881], *Grundzüge der Psychologie. Dictate aus den Vorlesungen*, Hirzel, Leipzig.
- [1882a], *Grundzüge der Religionsphilosophie. Dictate aus den Vorlesungen*, Hirzel, Leipzig.
- [1882b], *Grundzüge der Naturphilosophie. Dictate aus den Vorlesungen*, Hirzel, Leipzig.
- [1883], *Grundzüge der Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen*, Hirzel, Leipzig.

C. LETTERATURA SECONDARIA

- Abbagnano, N. [1923], *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Perrella, Genova-Napoli.
- [1927], *Il nuovo idealismo inglese e americano*, Perrella, Genova-Napoli.
- Acton, H. B. [1937], *The Theory of Concrete Universal*, «Mind», XLV (180), 417-431; XLVI (181), 1-13.
- Adamson, R. [1881], *Fichte*, Blackwood and Sons, Edinburgh.
- [1885], [Review: *Metaphysic by Hermann Lotze and Bernard Bosanquet*], «Mind», X (40), 573-588.
- Airaksinen, T. [1975], *The Ontological Criteria of Reality. A Study of Bradley and McTaggart*, Turun Yliopisto, Turku.
- Aliotta, A. [1912], *La reazione idealistica contro la scienza*, Libreria Scientifica, Napoli, 1970; trad. ingl. *The Idealistic Reaction Against Science*, a cura di A. McCaskill, Macmillan, London, 1914.
- Allard, J. W. [1984], *Bradley's Principle of Sufficient Reason*, in Manser – Stock [1984], 172-189.

- [1996], *Degrees of Truth in F. H. Bradley*, in Mander [1996], 137-158.
- [2000], *Bradley's Chain Argument*, in Mander [2000], 93-104.
- [2004], *The Logical Foundation of Bradley's Metaphysics. Judgment, Inference, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- [2015], *Bradley's Debt to Hamilton and Mansel*, «Collingwood and British Idealism Studies», XXI (2), 135-155.

Allison, H. E. [1983], *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven, 2004².

Amini, M. [2000], *Frege and Bradley on Psychologism*, «Bradley Studies», VI (2), 176-192.

Antonelli, M. T. [1952], *La metafisica di F. H. Bradley*, Bocca, Milano.

Armour, L. [1991], *Error and the Idealists*, «Philosophia», XXI (1-2), 3-23.

— [1995], *F. H. Bradley, Duns Scotus, and the Idea of a Dialectic*, «Bradley Studies», I (1), 6-29.

— [1996], *Bradley's Other Metaphysics*, in Mander [1996], 107-136.

Aronadio, F. [2011], *Il concetto di esperienza e il pluralismo ontologico di Herbart*, in Brancacci [2011], 99-138.

Baldwin, T. [1991], *The Identity Theory of Truth*, «Mind», C (1), 35-52.

— [1998], *Thought's Happy Suicide*, in Stock [1998], 73-91.

Banfi, A. [1947], *F. H. Bradley e la filosofia inglese*, prefazione a F. H. Bradley, *Apparenza e realtà*, a cura di C. Goretti, Bompiani, Milano, 5-30.

Barbour, K. J. [2023], *The Hegelian Heritage of Bradley's Degrees of Truth and Reality*, «Idealistic Studies», Online First, URL: <<https://doi.org/10.5840/idstudies2023111157>> (ultima consultazione: 25/01/2024).

Bardon, A. [2005], *Performative Transcendental Arguments*, «Philosophia», XXXIII, 69-95.

Basile, P. [1999], *Experience and Relations. An Examination of F. H. Bradley's Conception of Reality*, Haupt, Bern.

— [2003], *Self and World. The Radical Empiricism of Hume, Bradley and James*, «Bradley Studies», IX (2), 93-100.

— [2004a], *German Realism and British Idealism. Herbart and Bradley*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», I, 161-177.

— [2004b], *Why Did Bradley Matter to Whitehead? Some Questions Concerning Bradley's Doctrine of Finite Centres*, «Bradley Studies», X (1-2), 15-32.

— [2006], *The One and the Many. On Whitehead's Alleged Answer to Bradley*, «Chromatikon. Annales de la philosophie en procès», II, 123-136.

— [2009], *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation*, Palgrave Macmillan, London.

— [2014], *Bradley's Metaphysics*, in Mander [2014], 189-208.

Baxter, D. L. M. [1996], *Bradley on Substantive and Adjective: The Complex-Unity Problem*, in Mander [1996], 1-24.

Beaney, M. [2015] (a cura di), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Becker, M. A. [2023], *Method and the Speculative Sentence in Hegel's Phenomenology of Spirit*, «Inquiry», LXVI (3), 450-470.

Bedell, G. [1977], *Bradley and Hegel*, «Idealistic Studies», VII (3), 262-290.

Beiser, F. C. [2013], *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford.

— [2014], *The Genesis of Neokantianism, 1796-1880*, Oxford University Press, Oxford.

— [2015], *Herbart's Monadology*, «British Journal for the History of Philosophy», XXIII (6), 1056-1073.

— [2021], *Herbart's Realism*, in C. Maigné (a cura di), *Herbartism in Austrian Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 19-32.

— [2022], *Johann Friedrich Herbart. Grandfather of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Bellini, O. [1990], *Una lettura idealistica della "Analitica trascendentale". Saggio su Edward Caird*, Giuffrè, Napoli.

Benn, A. W. [1906], *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, 2 voll., Longmans, Green, and Co., London.

Berkeley, G. [1949], *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. II, a cura di A. A. Luce e T. E. Jessop, Nelson and Sons, London.

Berti, E. [1987], *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo.

— [2005], *Dialogo su Aristotele*, in A. Petterlini – G. Brianese – G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, B. Mondadori, Milano, 75-90.

— [2021], *Saggi di filosofia teoretica*, Studium, Roma.

Berto, F. [2005], *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padova.

Bertolotti, G. [1995a], *Le stagioni dell'assoluto. Saggio su Bradley*, La Nuova Italia, Firenze.

— [1995b], *Ghosts and Parasites. Some Remarks on F. H. Bradley's Theory of Signs*, «Bradley Studies», I, 45-56.

Besoli, S. [1992], *Il valore della verità. Studio sulla "logica della validità" nel pensiero di Lotze*, Ponte alle Grazie, Firenze.

Biscuso, M. [1997], *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Guerini e Associati, Milano.

Blackburn, S. [1984], *Is Epistemology Incoherent?*, in Manser – Stock [1984], 155-172.

Blanshard, B. [1939], *The Nature of Thought*, 2 voll., Allen and Unwin, London.

— [1984], *Bradley on Relations*, in Manser – Stock [1984], 212-226.

Bonino, G. [2003], *T. H. Green e il mito dell'empirismo britannico*, Olschki, Firenze.

Bordignon, M. [2015], *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa.

Borghi, A. [1995], *F. H. Bradley. Una bibliografia italiana*, «I problemi della pedagogia», XLI (2-3), 405-410.

Bosanquet, B. [1885], *Knowledge and Reality: A Criticism of Mr. F. H. Bradley's "Principles of Logic"*, Kegan Paul, Trench and Co., London.

— [1888], *Logic, or the Morphology of Knowledge*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford.

— [1897], *The Essentials of Logic: Being Ten Lectures on Judgment and Inference*, Macmillan and Co., London.

— [1913], *The Distinction between Mind and Its Object*, Manchester University Press, Manchester.

— [1919], *Appearance and Reality, and the Solutions of Problems*, «The Philosophical Review», XXVIII (3), 290-295.

Bradley, J. [1979], *Hegel in Britain: A Brief History of British Commentary and Attitudes*, «Heythrop Journal», XX (1), 1-24; XX (2), 163-188.

— [1984], *F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in the History of Philosophy*, in Manser – Stock [1984], 227-242.

— [1985], *'The Critique of Pure Feeling': Bradley, Whitehead, and the Anglo-Saxon Metaphysical Tradition*, «Process Studies», XIV, 253-264.

— [1992], *Relations, intelligibilité et non-contradiction dans la métaphysique du sentir de F. H. Bradley : une réinterprétation*, «Archives de Philosophie», LIV (4), 529-551; LV (1), 77-91.

— [1996a], *The Transcendental Turn in F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling*, in Mander [1996], 39-59.

— [1996b] (a cura di), *Philosophy after F. H. Bradley. A Collection of Essays*, Thoemmes, Bristol.

— [2001], *F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and the Theory of Relations*, in Sweet [2001], 77-106.

Brancacci, A. [2011] (a cura di), *Herbart e Platone*, Bibliopolis, Napoli.

— [2015], *Herbart e la teoria platonica delle idee*, «La Cultura», LIII (2), 185-206.

— [2023], *Language, Definition and Being in Antisthenes*, «Rhizomata», XI (2), 227-249.

Brandom, R. B. [1994], *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Harvard.

Brentano, F. [1874], *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 2 voll., Duncker und Humblot, Leipzig.

Brink, D. O. [2003], *Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T. H. Green*, Clarendon Press, Oxford.

Browning, G. K. [2004], *Rethinking R. G. Collingwood. Philosophy, Politics and the Unity of Theory and Practice*, Palgrave Macmillan, London.

Caird, E. [1865], [Review: *Plato and the Other Companions of Socrates by George Grote*], «The North British Review», XLIII, 351-384.

— [1877], *A Critical Account of the Philosophy of Kant*, Maclehose, Glasgow.

— [1882], *The Problem of Philosophy at Present Time*, «The Journal of Speculative Philosophy», XVI (1), 27-46.

— [1883], *Hegel*, Blackwood and Sons, Edinburgh.

— [1889], *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2 voll., Maclehose, Glasgow, 1909².

— [1893], *The Evolution of Religion*, 2 voll., Maclehose, Glasgow.

— [1903], *Idealism and the Theory of Knowledge*, «Proceedings of the British Academy», I, 95-108.

— [1904], *The Evolution of Theology in Greek Philosophers*, 2 voll., Maclehose, Glasgow.

Callergård, R. [2006], *An Essay on Thomas Reid's Philosophy of Science*, Stockholm University Press, Stockholm.

Calogero, G. [1932], *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1977².

Cambiano, G. [1998] (a cura di), Platone, *Parmenide*, Laterza, Roma-Bari.

Campbell, C. A. [1931], *Scepticism and Construction. Bradley's Sceptical Principle as the Basis of Constructive Philosophy*, Allen and Unwin, London.

— [1958], *Bradley's Anti-relational Arguments: A Reply to Mr. Kulkarni*, «The Philosophical Quarterly», VIII (30), 54-62.

Camporesi, C. [1980], *L'uno e i molti. L'idealismo britannico dal 1830 al 1930*, La Nuova Italia, Firenze.

— [1985], *Scepsi scientifica. Fenomenismo e agnosticismo nella filosofia britannica dell'Ottocento*, Ianus, Roma.

Candlish, S. [1981], *The Status of Idealism in Bradley's Metaphysics*, «Idealistic Studies», XI (3), 242-253.

— [1982], *Idealism and Bradley's Logic*, «Idealistic Studies», XII (3), 251-259.

— [1984], *Scepticism, Ideal Experiment, and Priorities in Bradley's Metaphysics*, in Manser – Stock [1984], 243-267.

— [1989], *The Truth About F. H. Bradley*, «Mind», XCIX (391), 331-348.

— [2007], *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth-Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, London.

Cardani, M. [2012], *Nullità della dialettica hegeliana: l'“eresia ortodossa” di F. H. Bradley*, in I. Pozzoni (a cura di), *Frammenti di filosofia contemporanea*, vol. I, Limina Mentis, Monza, 13-34.

Carr, H. W. [1894], *On Mr. F. H. Bradley's "Appearance and Reality"*, «Proceedings of the Aristotelian Society», II (3), 59-73.

Cassirer, E. [1920], *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. III: *Die nachkantischen Systeme*, B. Cassirer, Berlin; trad. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. III: *I sistemi postkantiani*, a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino, 1955.

Castagnoli, L. [2010], *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cavalli, G. [2018], *I fondamenti semantici dell'ontologia di Aristotele*, tesi di laurea, Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche, Università degli Studi di Bologna, a.a. 2016/17 (inedita).

— [2021], *La metafisica di Bradley fra idealismo ed empirismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», C (3), 642-645.

— [2023a], *Fra immanenza e trascendenza: una contraddizione? Il rapporto pensiero-realtà nella metafisica di F. H. Bradley*, «Rosmini Studies», X, 379-389.

— [2023b], *Dalla genealogia alla logica (e ritorno). La "critica della ragione costruttiva" di Giorgio Colli*, in L. Boi – G. M. Cavalli – S. Schwibach (a cura di), *Esprimere il vissuto. La filosofia di Giorgio Colli*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli, 109-131.

Centi, B. [1993], *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore: metafisica, logica e scienze della natura in R. H. Lotze dal 1838 al 1843*, Guerini e Associati, Milano.

Chiereghin, F. [2011], *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma.

Church, R. W. [1942], *Bradley's Dialectic*, Allen and Unwin, London.

Cimmino, L. [2009], *Il cemento dell'universo. Riflessioni su F. H. Bradley*, Cantagalli, Siena.

Coffa, J. A. [1991], *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cohen, M. R. – Nagel, E. [1934], *An Introduction to Logic and Scientific Method*, Routledge and Kegan Paul, London.

Colli, G. [1982], *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano.

Collingwood, R. G. [1924], *Speculum Mentis, or The Map of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.

— [1933], *The Metaphysics of F. H. Bradley*, in Collingwood [1934], 227-252.

— [1934], *An Essay in Philosophical Method*, a cura di J. Connelly e G. D'Oro, Oxford University Press, Oxford 2005².

— [1939], *An Autobiography*, Oxford University Press, Oxford.

— [1940], *An Essay on Metaphysics*, a cura di R. Martin, Oxford University Press, Oxford, 1998².

Colombo, E. [1998] (a cura di), *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, Unicopli, Milano.

Connelly, J. [2005], *The Hesitant Hegelian: Collingwood, Hegel, and Inter-war Oxford*, «Hegel Bulletin», XXVI (1-2), 57-73.

Copleston, F. [1967], *A History of Philosophy*, vol. VIII: *Modern Philosophy. Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image Books, New York, 1994.

Cornford, F. M. [1935] (a cura di), *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist Translated with a Running Commentary*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., London.

— [1939] (a cura di), *Parmenides and Plato. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides Translated with a Running Commentary*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., London.

Cresswell, M. J. [1977], *Reality as Experience in F. H. Bradley*, «Australasian Journal of Philosophy», LV (3), 169-188.

— [1979], *Bradley's Theory of Judgment*, «Canadian Journal of Philosophy», IX (4), 575-594.

Croce, B. [1943], *Congedo dallo Herbart*, «La Critica», XLI, 211-217.

D'Iorio, P. [1993], *La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir*, «Nietzsche-Studien», XXII, 257-294.

Dastur F. [1994], *Husserl, Lotze et la logique de la validité*, «Kairos», V, 31-48.

Davie, G. [2003], *Ferrier and the Blackout of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh Review, Edinburgh.

De Bary, P. [2002], *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*, Routledge, London.

de Boer, K. [2010], *Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered*, «Journal of the History of Philosophy», XLVIII (3), 345-373.

de Marneffe, J. [1960], *La preuve de l'Absolu chez Bradley: analyse et critique de la méthode*, «Archives de Philosophie», XXII (1), 76-99; (2), 227-249; (4), 566-604; XXIII (2), 207-229.

de Rijk, L. M. [1986], *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, North-Holland, Amsterdam.

— [2002], *Aristotle. Semantics and Ontology*, 2 voll., Brill, Leiden.

De Ruggiero, G. [1912], *Storia della filosofia*, vol. IX: *La filosofia contemporanea. Germania – Francia – Inghilterra – America – Italia*, Laterza, Bari, 1964⁸.

De Vincenzis, F. [2010] (a cura di), R. H. Lotze, *Logica*, Bompiani, Milano.

Della Rocca, M. [2020], *The Parmenidean Ascent*, Oxford University Press, London.

Deregibus, A. [1989], *Bradley e Spinoza. L'iper-spinozismo di F. H. Bradley*, «Giornale di Metafisica», X, 339-392; XI, 3-40.

Devaux, P. [1932], *Lotze et son influence sur la philosophie anglo-saxonne*, Lamertin, Bruxelles.

Dewey, J. [1907], *Reality and the Criterion for the Truth of Ideas*, «Mind», XVI (63), 317-342.

Dimova-Cookson, M. [2001], *T. H. Green's Moral and Political Philosophy. A Phenomenological Perspective*, Palgrave, London.

Dimova-Cookson, M. – Mander, W. J. [2006] (a cura di), *T. H. Green. Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Dummett, M. [1996], *Origins of Analytic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Eastwood, A. [1892], *Lotze's Antithesis Between Thought and Things*, «Mind», I (3), 305-324; (4), 470-488.

Eisler, R. [1910], *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3 voll., Mittler und Sohn, Berlin.

Eliot, T. S. [1916], *Leibniz's Monads and Bradley's Finite Centers*, «The Monist», XXVI (4), 566-576.

— [1927], *Francis Herbert Bradley*, in Id., *Selected Essays 1917-1932*, Faber and Faber, London, 1933, 406-417.

— [1964], *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, Faber and Faber, London.

Ewing, A. C. [1934], *Idealism. A Critical Survey*, Methuen, London.

Faber, G. [1957], *Jowett. A Portrait with Background*, Faber and Faber, London.

Ferrari, F. [2004] (a cura di), Platone, *Parmenide*, Rizzoli, Milano.

Ferrarin, A. [2001], *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.

— [2016], *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma.

Ferreira, P. [1999], *Bradley and the Structure of Knowledge*, State University of New York Press, New York.

Ficara, E. [2022], *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*, De Gruyter, Berlin.

Fichte, J. G. [1794], *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift*, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. I.2: *Werke 1793-1795*, a cura di H. Jacob e R. Lauth, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965.

Findlay, J. N. [1956], *Some Merits of Hegelianism*, «Proceedings of the Aristotelian Society», LVI, 1-24.

— [1958], *Hegel. A Re-Examination*, Allen and Unwin, London.

— [1963], *The Contemporary Relevance of Hegel*, in Id., *Language, Mind and Value. Philosophical Essays*, Allen and Unwin, London, 217-231.

— [1984], *Bradley's Contribution to Absolute-theory*, in Manser – Stock [1984], 269-284.

Fisette, D. [2021], *Hermann Lotze and the Genesis of Husserl's Early Philosophy (1886–1901)*, in R. K. B. Parker, (a cura di), *The Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics*, Springer, Berlin, 27-53.

Flach, W. [1978], *Die dreifache Stellung des Denkens zur Objektivität und das Problem der spekulativen Logik*, in D. Henrich (a cura di), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Meiner, Hamburg, 3-18.

Forcignanò, F. [2020] (a cura di), Platone, *Settima lettera*, Carocci, Roma.

Frigerio, C. [2023], *Ricomporre un cosmo in frammenti. Il dibattito sulle relazioni interne ed esterne*, Mimesis, Milano-Udine.

Fronterotta, F. [1998], *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma-Bari.

— [2001], *Uno stupefacente “prodigio” dialettico: perché Socrate “si meraviglia” in Platone*, Parm. 129b1-130a2?, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXII, 449-460.

— [2007] (a cura di), Platone, *Sofista*, Rizzoli, Milano.

Fruchon, P. [1960a], *Premières ébauches d'une métaphysique*, «Les Études philosophiques», XV (1), 63-74.

— [1960b] (a cura di), F. H. Bradley, *Relativité*, «Les Études philosophiques», XV (1), 3-22.

Furlani, S. [2008], *Bradley e la filosofia classica tedesca*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova, 137-171.

— [2012], *La realtà come “incontraddittorio”: sull'idealismo di F. H. Bradley*, in Id., *Verso la differenza. Contraddizione, negazione e aporie dopo l'idealismo*, Padova University Press, Padova, 31-49.

Gabbay, D. M. – Woods, J. [2008] (a cura di), *Handbook of the History of Logic*, vol. IV: *British Logic in the Nineteenth Century*, North-Holland, Amsterdam.

Gabler, G. A. [1827], *Kritik des Bewusstseins. Eine Vorschule zu Hegel's Wissenschaft der Logik*, a cura di G. J. P. J. Bolland, Adriani, Leiden, 1901².

Gadamer, H.-G. [1960], *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen, 1975⁴; trad. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2000².

— [1971], *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen; trad. it. *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova, 1973.

Gallie, R. [1989], *Thomas Reid and 'The Way of Ideas'*, Kluwer, Dordrecht.

Gentile, G. [1913], *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze, 1954³.

Geraets, T. F. – Suchting, W. A. – Harris, H. S. [1991] (a cura di), G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, Hackett, Indianapolis.

Gilson, É. [1948], *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1962².

Giorgini, G. [2009], *Radical Plato: John Stuart Mill, George Grote and the Revival of Plato in Nineteenth-Century England*, «History of Political Thought», XXX (4), 617-646.

Graham, G. [2014], *Hamilton, Scottish Common Sense, and the Philosophy of the Conditioned*, in Mander [2014], 135-153.

Green, M. S. [2002], *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.

Grote, G. [1865], *Plato and the Other Companions of Sokrates*, 4 voll., Murray, London, 1885³.

Grote, J. [1865], *Exploratio Philosophica. Rough Notes on Modern Intellectual Science*, vol. I, Deighton, Bell, and Co., Cambridge.

Guidotti, M. [2007], *L'utopia dell'idealismo. Hegel, Herbart e il ritorno a Kant nella teoria dell'esperienza di F. A. Trendelenburg*, Unicopli, Milano.

Haeger, A. [1891], *Lotzes Kritik der Herbartischen Metaphysik und Psychologie*, Kunike, Greifswald.

Hafemann, B. [1998], *Aristoteles' transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der Metaphysik*, De Gruyter, Berlin.

Haldane, H. [1927], *Neo-Hegelianism*, Heath Cranton, London.

Halper, E. C. [2003], *Positive and Negative Dialectics: Hegel's Wissenschaft der Logik and Plato's Parmenides*, in B. Mojsisch – O. F. Summerell (a cura di), *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, De Gruyter, Berlin, 211-245.

Hartmann, E. von [1868], *Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*, Haacke, Berlin, 1910².

— [1888], *Lotzes Philosophie*, Friedrich, Leipzig.

Hartmann, N. [1923], *Aristoteles und Hegel*, in Id., *Kleinere Schriften*, vol. II: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, De Gruyter, Berlin, 1957, 214-252.

— [1929], *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin, 1960²; trad. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano, 1972.

Hauser, K. [2003], *Lotze and Husserl*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXV (2), 152-178.

Heidegger, M. [1931], *Hegels Phänomenologie des Geistes*, a cura di I. Görland, Klostermann, Frankfurt am Main, 1980; trad. it. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di S. Caianiello, Guida, Napoli, 1988.

Henrich, D. [1967], *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010⁴.

— [1982], *Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System*, «Revue Internationale de Philosophie», XXXVI (139-140), 139-162.

Holdcroft, D. [1995], *Parts and Wholes: The Limits of Analysis*, «Bradley Studies», I (1), 57-68.

— [1998], *Bradley and Floating Ideas*, in Stock [1998], 163-179.

Hösle, V. [1984], *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt; trad. it. *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*, a cura di A. Tassi, Guerini e Associati, Milano, 1998.

— [1988], *Hegels System*, Meiner, Hamburg, 1998²; trad. it. *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2012.

— [1990], *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, Beck, München.

— [1991], *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, a cura di G. Stelli, Guerini e Associati, Milano.

— [2005a], *Inferentialismus bei Brandom und Holismus bei Hegel: Eine Antwort auf Richard Rorty und einige Nachfragen an Robert Brandom*, in W. Kellerwessel et al. (a cura di), *Diskurs und Reflexion. Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 463-486.

— [2005b], *Was kann man von Hegel objektiv-idealistischer Theorie des Begriffs noch lernen, das über Sellars', McDowells und Brandoms Anknüpfungen hinausgeht?*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», XXX, 139-158.

— [2015], *Einstieg in den objektiven Idealismus*, in Id. – F. Suárez Müller (a cura di), *Idealismus heute. Aktuelle Perspektiven und neue Impulse*, WBG, Darmstadt, 30-49.

Huan, G. [1914], *Essai sur le dualisme de Spir*, Alcan, Paris.

Hume, D. [1740], *A Treatise of Human Nature*, 2 voll., a cura di D. F. Norton e M. J. Norton, Clarendon Press, Oxford, 2007.

— [1748], *An Enquiry concerning Human Understanding*, a cura di T. L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Hutto, D. D. [1998], *Bradleyian Metaphysics: A Healthy Scepticism*, «Bradley Studies», IV (1), 82-96.

Huxley, T. H. [1879], *David Hume*, Macmillan, London.

— [1894], *Collected Essays*, vol. V: *Science and Christian Tradition*, Macmillan, London.

Hylton, P. [1990], *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.

Ilodigwe, D. [2005], *Bradley and the Problematic Status of Metaphysics. In Search of an Adequate Ontology of Appearance*, Cambridge Scholars, Newcastle.

— [2018], *Bradley's Account of the Self as Appearance: Between Kant's Transcendental Idealism and Hegel's Speculative Idealism*, «Tattva. Journal of Philosophy», X (1), 1-18.

Inciarte, F. [1994], *Aristotle's Defence of the Principle of Non-Contradiction*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXVI (2), 129-150.

Ingardia, R. [1996], *Bradley and Aquinas: Empirical Realists*, in Mander [1996], 75-106.

Iocco, G. [2015], *Das Schreckbild des Psychologismus: Husserl, Lotze e "l'inesauribile scrigno" del mondo delle idee*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVII (3), 623-643.

Irons, D. [1895], *Criticisms of Mr. Bradley's Appearance and Reality*, «The Philosophical Review», IV (2), 235-239.

Jacobi, F. H. [1787], *Ueber den transscendentalen Idealismus*, in Id., *Werke*, vol. II/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, a cura di K. Hammacher e W. Jaeschke, Meiner/Frommann-Holzboog, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstat, 2004.

James, W. [1879a], *Are We Automata?*, «Mind», IV (13), 1-22.

- [1879b], *The Sentiment of Rationality*, «Mind», IV (15), 317-346.
- [1909], *A Pluralistic Universe*, Longmans, Green, and Co., London.
- [1910], *Bradley or Bergson?*, «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», VII (2), 29-33.
- [1911], *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*, Longmans, Green, and Co., London.

Joachim, H. H. [1906], *The Nature of Truth*, Oxford University Press, Oxford, 1939².

Johnson, W. H. – Struthers, L. G. [1929] (a cura di), *Hegel's Science of Logic*, 2 voll., Allen and Unwin, London.

Jones, H. [1895], *A Critical Account of the Philosophy of Lotze. The Doctrine of Thought*, Maclehose, Glasgow.

Jones, H. – Muirhead, J. H. [1921], *The Life and Philosophy of Edward Caird*, Maclehose, Jackson, and Co., Glasgow.

Jordan, A. [2019], *The Contribution of Thomas Carlyle to British Idealism, c. 1880–1930*, «The Scottish Historical Review», XCVIII (suppl.), 439-468.

Jowett, B. [1871] (a cura di), *The Dialogues of Plato*, 5 voll., Clarendon Press, Oxford, 1875².

Kagey, R. [1931], *The Growth of Bradley's Logic*, Macmillan, London.

— [1934], *Reality and 'the Real' in Bradley*, «The Monist», XLIV (2), 238-247.

Keefe, J. [2014], *J. F. Ferrier's Institutes of Metaphysic*, in Mander [2014], 154-172.

— [2016], *The Early British Idealists and the Metaphysics of the Self*, in W. J. Mander – S. Panagakou (a cura di), *British Idealism and the Concept of the Self*, Palgrave Macmillan, London, 25-46.

Kemp Smith, N. [1905], *The Naturalism of Hume*, «Mind», XIV (54), 149-173; (55), 335-347.

— [1941], *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, Macmillan, London.

Kislev, F. S. [2019], *The Individual as System: British Hegelianism and the Theory of Concrete Universality*, «Idealistic Studies», XLIX (3), 1-20.

Kneale, W. – Kneale, M. [1962], *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1975³.

Knox, H. V. [1905], *Mr. Bradley's "Absolute Criterion"*, «Mind», XIV (54), 210-220.

Kroner, R. [1953], *Mure and Other English Hegelians*, «The Review of Metaphysics», VII (1), 64-73.

Kuehn, M. [1987], *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, McGill-Queen's University Press, Montreal.

— [1990], *Hamilton's Reading of Kant: A Chapter in the Early Scottish Reception of Kant's Thought*, in MacDonald Ross – McWalter [1990], 315-347.

Kuntz, P. G. [1971], *Rudolph Hermann Lotze, Philosopher and Critic*, in Santayana [1889], 1-105.

La Torre, M. A. [1989], *Metafisica e Gnoseologia. Studio sul pensiero di F. H. Bradley*, Liguori, Napoli.

Langley, G. H. [1913], *The Metaphysical Method of Herbart*, «Mind», XXII (85), 62-75.

Le Chevalier, C. [1963], *Éthique et idéalisme. Le courant néo-hegelien en Angleterre. Bernard Bosanquet et ses amis*, Vrin, Paris.

Lejeune, G. [2019], *De la relation au processus. L'idéalisme britannique et ses enjeux épistémiques, moraux et politiques*, LIT, Zürich.

Lewis, D. K. [1993], *Many, but Almost One*, in Id., *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 164-182.

Liebmann, O. [1865], *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Schober, Stuttgart.

— [1866], *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens*, Schober, Stuttgart.

— [1869], *Ueber den objectiven Anblick*, Schober, Stuttgart.

Lindsay, T. M. [1876], *Hermann Lotze*, «Mind», I (3), 363-382.

Livi, A. [1992], *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo. Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Massimo, Milano.

Loeb, L. E. [2009], *What is Worth Preserving in the Kemp Smith Interpretation of Hume?*, «British Journal for the History of Philosophy», XVII (4), 769-797.

MacDonald Ross G. – McWalter, T. [1990] (a cura di), *Kant and His Influence*, Thoemmes, Bristol.

Mach, E. [1886], *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Fischer, Jena, 1922⁹.

Mackenzie, J. S. [1894], [Review: Appearance and Reality: A Metaphysical Essay by F. H. Bradley], «International Journal of Ethics», IV (2), 246-252.

— [1902], *The Hegelian Point of View*, «Mind», XI (41), 54-71.

Mackintosh, R. D. [1903], *Hegel and Hegelianism*, Clark, Edinburgh.

MacNiven, D. [2002], *F. H. Bradley on Logic and Psychology*, «Bradley Studies», VIII (2), 130-145.

Madden, E. H. [1985], *Sir William Hamilton, Critical Philosophy and the Common Sense Tradition*, «Review of Metaphysics», XXXVIII (4), 839-866.

Maigné, C. [2002], *Le réalisme de Johann Friedrich Herbart, une ambition critique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XXXV (3), 305-323.

Manca, D. [2018], *L'espressione del pensiero. Lotze e la confutazione di Hegel nella Logica del 1874*, «Philosophical Readings», X (2), 101-114.

Mander, W. J. [1994], *An Introduction to Bradley's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.

— [1995], *Levels of Experience in F. H. Bradley*, «The Southern Journal of Philosophy», XXXIII, 485-498.

— [1996] (a cura di), *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F. H. Bradley*, Thoemmes, Bristol.

— [2000] (a cura di), *Anglo-American Idealism, 1865-1927*, Greenwood Press, Westport.

— [2001], *Bradley and Green on Relations*, in Sweet [2001], 55-67.

— [2008], *Bradley's Logic*, in Gabbay – Woods [2008], 663-717.

— [2011], *British Idealism. A History*, Oxford University Press, Oxford.

— [2013], *On Arguing for the Existence of God as a Synthesis Between Realism and Anti-realism*, «International Journal for the Philosophy of Religion», LXXIV (1), 99-115.

— [2014] (a cura di), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Oxford.

— [2020], *The Unknowable. A Study in Nineteenth-Century British Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.

Mansel, H. L. [1858], *The Limits of Religious Thought*, Murray, London, 1867⁵.

— [1866], *The Philosophy of the Conditioned*, Strahan, London.

Manser, A. [1983], *Bradley's Logic*, Blackwell, Oxford.

— [1984], *Bradley and Frege*, in Manser – Stock [1984], 303-317.

Manser, A. – Stock, G. [1984] (a cura di), *The Philosophy of F. H. Bradley*, Clarendon Press, Oxford.

Marion, M. [2009a], *Theory of Knowledge in Britain from 1860 to 1950: A Non-Revolutionary Account*, «The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication», IV, 1-34.

— [2009b], *L'anti-psychologisme de Bradley : idéalité de la signification, jugement et universaux*, «Philosophiques», XXXVI (1), 53-82.

Martinetti, P. [1903], *Introduzione alla metafisica. Teoria della conoscenza*, Marietti, Genova, 1987².

— [1976], *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, 2 voll., a cura di E. Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano.

— [1990], *Il pensiero di Africano Spir*, a cura di F. Alessio, Meynier, Torino.

Mathieu, V. [1967], *Il concetto idealistico di verità*, introduzione a H. H. Joachim, *La natura della verità*, a cura di V. Mathieu, Fabbri, Milano, 3-37.

— [1978], “Idealismo”, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, URL: <[https://www.treccani.it/enciclopedia/idealismo_\(Enciclopedia-del-Novecento\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/idealismo_(Enciclopedia-del-Novecento)/)> (ultima consultazione: 22/01/2024).

Maurin, A.-S. [2012], *Bradley's Regress*, «Philosophy Compass», VII (11), 794-807.

McDermid, D. [2018], *The Rise and Fall of Scottish Common Sense Realism*, Oxford University Press, Oxford.

McHenry, L. B. [1992], *Whitehead and Bradley. A Comparative Analysis*, State University of New York Press, New York.

— [1996], *Bradley's Conception of Metaphysics*, in Mander [1996], 159-175.

— [1998], *Naturalized and Pure Metaphysics: A Reply to Hutto*, «Bradley Studies», IV (1), 97-101.

McTaggart, J. M. E. [1894], [*Compte rendu: Appearance and Reality. A Metaphysical Essay par F. H. Bradley*], «Revue de Métaphysique et de Morale», II (1), 98-112.

— [1896], *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922².

— [1901], *Studies in the Hegelian Cosmology*, Cambridge University Press, 1918².

— [1910], *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.

Meillassoux, Q. [2006], *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris.

Melandri, E. [1990], *Le "Ricerche logiche" di Husserl. Introduzione e commento alla Prima ricerca*, Il Mulino, Bologna.

Merz, J. T. [1914], *A History of European Thought in the Nineteenth Century*, 4 voll., Blackwood and Sons, Edinburgh, 1907-1914.

Metz, R. [1935], *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien*, 2 voll., Meiner, Leipzig; trad. ingl. *A Hundred Years of British Philosophy*, a cura di J. H. Muirhead et al., Allen and Unwin, London, 1938.

Micheli, G. [1990], *The Early Reception of Kant's Thought in England 1785-1805*, in MacDonald Ross – McWalter [1990], 202-314.

Milkov, N. [2020], *Early Analytic Philosophy and the German Philosophical Tradition*, Bloomsbury, London.

— [2023], *Hermann Lotze's Influence on Twentieth Century Philosophy*, De Gruyter, Berlin.

Mill, J. S. [1843], *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 2 voll., in Id., *Collected Works*, voll. VII-VIII, a cura di J. M. Robson, Toronto University Press, Toronto, 1973-1974.

— [1865], *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, in Id., *Collected Works*, vol. IX, a cura di J. M. Robson, Toronto University Press, Toronto, 1979.

Misch, G. [1912], *Einleitung*, in Lotze [1874], IX-XCII.

Moore, G. E. [1907], *Mr. Joachim's* Nature of Truth, «Mind», XVI (62), 229-235.

— [1919], *External and Internal Relations*, «Proceedings of the Aristotelian Society», XX, 40-62.

Morani, R. [2015], *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano-Udine.

Muirhead, J. H. [1925], *Bradley's Place in Philosophy*, «Mind», XXXIV (134), 173-184.

— [1930], *Coleridge as Philosopher*, Allen and Unwin, London.

— [1931], *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*, Allen and Unwin, London.

Mulligan, K. [2012], *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Vrin, Paris.

Mure, G. R. G. [1937], *Oxford and Philosophy*, «Philosophy», XII (47), 291-301.

— [1940], *An Introduction to Hegel*, Clarendon Press, Oxford.

— [1950], *A Study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford.

— [1978], *Idealist Epilogue*, Clarendon Press, Oxford.

Natorp, P. [1903], *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Meiner, Leipzig, 1921².

Nelson, L. [1918], *Die neue Reformation*, vol. II: *Die Reformation der Philosophie durch die Kritik der Vernunft*, Der neue Geist, Leipzig.

Nettleship, R. L. [1888], *Memoir*, in Green [1906], XI-CLXI.

Nichols, R. [2007], *Thomas Reid's Theory of Perception*, Oxford University Press, Oxford.

Niel, L. [2021], *Lotze's Concept of 'Wirklichkeit' in Dialogue with Herbart's Realism*, «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», XVIII.

Nohl, H. [1913], *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller*, Die wirkliche und die scheinbare Welt, «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», (149), 106–115.

Nuzzo, A. [1992], *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova.

Oppenheim, F. – Aberg, D. – Kaag, J. [2010], *Comprehensive Index of the Josiah Royce Papers*, URL: <<https://josiah-royce-edition.org/wp-content/uploads/2022/05/Comprehensive-Index-of-the-Josiah-Royce-Papers-in-the-Harvard-University-Archives-29Sep10.pdf>> (ultima consultazione: 27/10/2023).

Orsini, G. N. G. [1969], *Coleridge and German Idealism. A Study in the History of Philosophy with Unpublished Materials from Coleridge's Manuscripts*, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville.

Pagani, P. [1999], *Contraddizione performativa e ontologia*, FrancoAngeli, Milano.

Paltrinieri, G. L. [1995], *L'antipsicologismo di Bradley e Moore*, «I problemi della pedagogia», XLI (2-3), 319-339.

Passmore, J. [1957], *A Hundred Years in Philosophy*, Penguin, Hammondsworth, 1968².

Pattison, M. [1876], *Philosophy at Oxford*, «Mind», I (1), 82-97.

Pellé-Douël, Y. [1960], *Signification de l'«appearance»*, «Les Études philosophiques», XV (1), 57-61.

Perelda, F. [2003], *Hegel e Russell. Logica e ontologia tra moderno e contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova.

— [2007], *Pensiero, essere e metafisica razionalista. Per un'interpretazione tradizionale di Hegel*, «Verifiche», XXXVI (1), 127-156.

Perkins, M. A. [1994], *Coleridge's Philosophy. The Logos as Unifying Principle*, Clarendon Press, Oxford.

Pester, R. [1997], *Hermann Lotze: Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel Deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Königshausen und Neumann, Würzburg.

Peters, R. [1995], *Collingwood's Reform of Hegelian Dialectic*, «Hegel Bulletin», XVI (31), 90-105.

Pettoello, R. [1987], *Idealismo e realismo. La formazione filosofica di J. F. Herbart*, La Nuova Italia, Firenze.

— [2002], *La realtà dell'apparenza ed i modi di dire l'essere. Il realismo senza oggetto di J. F. Herbart*, in S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, Unicopli, Milano, 35-64.

Poggi, S. [1977], *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna.

Popper, K. R. [1940], *What is Dialectic?*, in Id., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, 419-451.

Preti, G. [1976], *B. Russell e la filosofia del nostro secolo*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXXI (4), 437-458.

Priest, G. [1987], *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*, Clarendon Press, Oxford, 2006².

— [1995], *Beyond the Limits of Thought*, Clarendon Press, Oxford, 2002².

Pucelle, J. [1955], *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge a Bradley*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel.

— [1965], *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. La renaissance de l'idéalisme en Angleterre au XIX^e siècle*, 2 voll., Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1960-1965.

Quinton, A. [1971], *Absolute Idealism*, «Proceedings of the British Academy», LVII, 303-329.

— [2000], *Green's Metaphysics of Knowledge*, in Mander [2000], 21-32.

Rametta, G. [2006], *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento*, CLEUP, Padova.

— [2009], *La "proposizione speculativa" nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, «Fenomenologia e società», XXXII (2), 105-116.

— [2020], *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inschibboleth, Roma.

Randall, J. H. [1966], *T. H. Green: The Development of English Thought from J. S. Mill to F. H. Bradley*, «Journal of the History of Ideas», XXVII (2), 217-244.

— [1967], *F. H. Bradley and the Working-out of Absolute Idealism*, «Journal of the History of Philosophy», V (3), 245-267.

Reid, T. [1764], *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, a cura di D. Brookes, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997.

— [1785], *Essays on the Intellectual Powers of Man*, a cura di D. Brookes e K. Haakonssen, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2002.

Richter, M. [1964], *The Politics of Conscience. T. H. Green and His Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Ridley, A. [1995], *F. H. Bradley: Relations and Regresses*, «Bradley Studies», I (2), 107-115.

Ritchie, D. G. [1898], *The One and the Many*, «Mind», VII (28), 449-476.

— [1902], *Plato*, T. & T. Clark, Edinburgh.

Robbins, P. [1982], *The British Hegelians. 1875-1925*, Garland, New York-London.

Robins, E. P. [1898], *Modern Theories of Judgment*, «The Philosophical Review», VII (6), 583-603.

— [1900], *Some Problems in Lotze's Theory of Knowledge*, a cura di J. E. Creighton, Macmillan, London.

Rogers, A. K. [1903], *The Absolute as Unknowable*, «Mind», XII (46), 35-46.

Ronchetti, L. – Vigorelli, A. [1996] (a cura di), *Fondo Giuseppe Rensi. Inventario con una scelta di lettere inedite*, Cisalpino, Bologna.

Rosaye, J.-P. [2012], *F. H. Bradley et l'idéalisme britannique. Les années de formation (1865-1876)*, Artois Presses Universitaires, Arras.

— [2018], *Bradley's Neoplatonic Turn in Ethical Studies*, «Angles. New Perspectives on the Anglophone World», VI, URL: <<http://journals.openedition.org/angles/1077>> (ultima consultazione: 29/10/2023).

Royce, J. [1885], *The Religious Aspect of Philosophy. A Critique of the Bases of Conduct and of Faith*, Houghton Mifflin, Boston.

— [1894], [Review: Appearance and Reality: A Metaphysical Essay by F. H. Bradley], «The Philosophical Review», III (2), 212-218.

— [1897], *The Conception of God: Address by Professor Royce*, in Id. et al., *The Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, Macmillan, London, 1-50.

— [1900], *The World and the Individual. First Series: The Four Historical Conceptions of Being*, Macmillan, London.

Russell, B. [1906a], *The Nature of Truth*, «Mind», XV (60), 528-533.

— [1906b], *On the Nature of Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», VII, 28-49.

— [1910], *On the Nature of Truth and Falsehood*, in Id., *Philosophical Essays*, Routledge, London, 2009, 140-152.

— [1959], *My Philosophical Development*, Allen and Unwin, London.

— [2020], *Notes on McTaggart's Lectures on Lotze*, «Russell. The Journal of Bertrand Russell Studies», XL (1), 57-74.

Sacchi, D. [1979a], *La teoria delle relazioni in F. H. Bradley e il valore della logica idealistica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXI (3), 567-585.

— [1979b], *La scepsi bradleyana e le sorti del teoreticismo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXI (4), 700-721.

— [1981], *Unità e relazione. Studi sul pensiero di F. H. Bradley*, Vita e Pensiero, Milano.

— [1984], *Introduzione a F. H. Bradley, Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*, a cura di D. Sacchi, Rusconi, Milano, 5-94.

— [1987], *Differenza e opposizione nell'idealismo britannico: Bradley e McTaggart*, in V. Melchiorre (a cura di), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano, 186-207.

— [1988a], *Hegel e il paradosso del linguaggio*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXX (3), 424-439.

— [1988b], *Evidenza e interpretazione. Argomenti per una riflessione sulla struttura originaria del sapere*, Vita e Pensiero, Milano.

— [1995], *Bradley, Joachim e le aporie del monismo ontologico*, «I problemi della pedagogia», XLI (2-3), 307-318.

— [2007], *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium, Roma.

Sainati, V. [1999], *Idealismo e Neohegelismo*, ETS, Pisa.

Santayana, G. [1889], *Lotze's System of Philosophy*, a cura di P. G. Kuntz, Indiana University Press, Bloomington, 1971.

Saxena, S. K. [1967], *Studies in the Metaphysics of Bradley*, Allen and Unwin, London.

Schiller, F. C. S. [1907], *Studies in Humanism*, Macmillan, London.

— [1915], *The New Developments of Mr. Bradley's Philosophy*, «Mind», XXIV (95), 345-366.

Schüring, H.-J. [1963], *Studie zur Philosophie von Francis Herbert Bradley. Ein Beitrag zur Erforschung der Dialektik*, Hain, Meisenheim am Glan.

Schwegler, A. [1848], *Geschichte der Philosophie im Umriß*, Franckh, Stuttgart, 1868⁶.

Segerstedt, T. T. [1934], *Value and Reality in Bradley's Philosophy*, A.-B. Gleerupska Univ.-Bokhandeln, Lund.

Sellars, W. [1956], *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in Id., *Science, Perception, and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, 127-196.

Seth, A. [1885], *Scottish Philosophy. A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume*, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1899³.

— [1887], *Hegelianism and Personality*, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1893².

— [1894], *A New Theory of the Absolute*, in Id., *Man's Place in the Cosmos and Other Essays*, Blackwood and Sons, Edinburgh, 1902², 92-158.

Seth, A. – Haldane, R. B. [1883] (a cura di), *Essays in Philosophical Criticism*, Longmans, Green, and Co., London.

Seth, J. [1912], *English Philosophers and Schools of Philosophy*, Dent and Sons, London.

Sidgwick, A. [1894], *Mr. Bradley and the Sceptics*, «Mind», III (11), 336-347.

Sigwart, C. [1873], *Logik*, 2 voll., a cura di H. Maier, Mohr, Tübingen, 1924.

Simon, T. [1892], *Darstellung der Seinslehre Lotze's in ihren Verhältnis zu der Herbarts*, Hoffmann, Leipzig.

Skorupski, J. [1993], *English-Language Philosophy 1750 to 1945*, Oxford University Press, Oxford.

Sorley, W. R. [1920], *A History of British Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Spaventa, B. [1864], *Le prime categorie della logica di Hegel*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile e et al., Bompiani, Milano, 2008, 327-397.

— [1882], *Esame di un'obiezione di Teichmüller alla dialettica di Hegel*, in Id., *Opere*, cit., 399-422.

Spencer, H. [1862], *First Principles*, Watts and Co., London, 1937⁶.

Spir, A. [1873], *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 2 voll., Findel, Leipzig, 1884³.

Sprigge, T. L. S. [1983], *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

— [1984], *The Self and its World in Bradley and Husserl*, in Manser – Stock [1984], 285-302.

— [1993], *James and Bradley: American Truth and British Reality*, Open Court, Chicago-La Salle.

Stelli, G. [1995], *La ricerca del fondamento. Il programma filosofico dell'idealismo tedesco nello scritto di Fichte* Sul concetto della dottrina della scienza, Guerini e Associati, Milano.

Stern, R. [2009], *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.

Stirling, J. H. [1865a], *The Secret of Hegel*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1897².

— [1865b], *Sir William Hamilton, Being the Philosophy of Perception*, Longman, Green, and Co., London.

Stock, G. [1998] (a cura di), *Appearance versus Reality. New Essays on Bradley's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford.

Stormer, G. D. [1979], *Hegel and the Secret of James Hutchinson Stirling*, «Idealistic Studies», IX (1), 33-54.

Stout, G. F. [1898], [Review: *Appearance and Reality by F. H. Bradley*], «Mind», VII (25), 117.

— [1901], *Alleged Self-Contradictions in the Concept of Relation: A Criticism of Mr. Bradley's "Appearance and Reality", Pt. I, Ch. III*, «Proceedings of the Aristotelian Society», II, 1-14.

Stove, D. C. [1991], *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Blackwell, London.

Strawson, P. F. [1959], *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London.

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

Stroud, B. [1968], *Transcendental Arguments*, «Journal of Philosophy», LXV (9), 241-256.

— [2006], *The Constraints of Hume's Naturalism*, «Synthese», CLII (3), 339-351.

Sullivan, D. [2008], *The Idealists*, in Gabbay – Woods [2008], 605-661.

— [2018], *Hermann Lotze*, in E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/hermann-lotze/>>.

Swabey, W. C. [1919], *Mr. Bradley's Negative Dialectic and New Realism*, «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», XVI (15), 404-417.

— [1927], *The System of Bradley*, «The Monist», XXXVII (2), 226-237.

Sweet, W. [2011] (a cura di), *Idealism, Metaphysics and Community*, Routledge, London.

Taroni, P. [1996], *Assoluto. Frammenti di misticismo nella filosofia di Francis Herbert Bradley*, Cooperativa Libreria e di Informazione, Ravenna.

Taylor, A. E. [1897], *On the Interpretation of Plato's Parmenides*, «Mind», V (19-20) 297-326, 483-507; VI (21), 9-39.

— [1903], *The Elements of Metaphysics*, Methuen, London, 1909².

— [1925], *F. H. Bradley*, «Mind», XXXIV (133), 1-12.

— [1926], *Plato: the Man and his Work*, Methuen, London, 1937⁴.

— [1934] (a cura di), *The Parmenides of Plato*, Clarendon Press, Oxford.

Teichmüller, G. [1882], *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, Koebner, Breslau.

Thomas, E. E. [1915], *Lotze's Relation to Idealism*, «Mind», XXIV (94), 186-206; (95), 367-385; (96), 481-497.

— [1921], *Lotze's Theory of Reality*, Longmans, Green, and Co., London.

Thomas, G. [1987], *The Moral Philosophy of T. H. Green*, Clarendon Press, Oxford.

Thomas-Fogiel, I. [2003], *Fichte et l'actuelle querelle des arguments transcendants*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XL (4), 489-511.

— [2005], *Référence et autoréférence. Étude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Vrin, Paris.

Thompson, W. N. [1975], *Aristotle as a Predecessor to Reid's "Common Sense"*, «Speech Monographs», XLII (3), 209-220.

Trabattoni, F. – Capra, A. [2018] (a cura di), *Platone, Teeteto*, Einaudi, Torino.

Trendelenburg, F. A. [1840], *Logische Untersuchungen*, 2 voll., Hirzel, Leipzig, 1870³.

— [1843], *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*, Brockhaus, Leipzig.

Truglia, M. [2004], *F. H. Bradley e J. F. Herbart: le relazioni pericolose*, in P. Valore (a cura di), *Ars experientiam recte intelligendi. Saggi filosofici*, Polimetria, Monza, 125-155.

— [2007], *F. H. Bradley e la genesi della filosofia analitica*, Unicopli, Milano.

Turnbull, R. G. [1985], *Zeno's Stricture and Predication in Plato, Aristotle, and Plotinus*, in J. Bogen – J. E. McGuire (a cura di), *How Things Are. Studies in Predication and the History of Philosophy and Science*, Springer, Dordrecht, 21-58.

Tyler, C. [2005] (a cura di), *Unpublished Manuscripts in British Idealism. Political Philosophy, Theology and Social Thought*, 2 voll., Imprint Academic, Exeter, 2008².

— [2012], *The Liberal Socialism of T. H. Green*, 2 voll., Imprint Academic, Exeter, 2010-2012.

— [2018], *Forms, Dialectics and the Healthy Community: The British Idealists' Reception of Plato*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», C (1), 76-105.

— [2019], 'God, Man, and Nature'. *Neo-Aristotelian Naturalism in T. H. Green's Faith and Philosophy*, «Collingwood and British Idealism Studies», XXV (1), 45-73.

Ueberweg, F. [1857], *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, Marcus, Bonn, 1874⁴.

Unger, P. [1980], *The Problem of the Many*, «Midwest Studies in Philosophy», V, 411-467.

Valore, P. [2003], *La struttura logico-analitica dell'ontologia herbartiana*, CUSL, Milano, 2008².

Vander Veer, G. L. [1970], *Bradley's Metaphysics and the Self*, Yale University Press, New Haven.

Varga, P. A. [2013], *The Missing Chapter from the Logical Investigations: Husserl on Lotze's Formal and Real Significance of Logical Laws*, «Husserl Studies», XXIX (3), 181-210.

Vera, A. [1856], *An Enquiry into Speculative and Experimental Science*, Longmans, Green, and Co., London.

Vigus, J. [2009], *Platonic Coleridge*, Routledge, London.

Waddington, M. M. [1919], *The Development of British Thought from 1820 to 1890 with Special Reference to German Influences*, Dent and Sons, Toronto.

Wahl, J. [1920], *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, Paris.

Walker, R. C. S. [1998], *Bradley's Theory of Truth*, in Stock [1998], 93-109.

Wallace, W. [1894], *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Especially of His Logic*, Clarendon Press, Oxford.

Walsh, W. H. [1960], *Bradley et la métaphysique*, «Les études philosophiques», XV (1), 29-50.

— [2000], *The Zenith of Greats*, in M. G. Brock – M. C. Curthoys (a cura di), *The History of the University of Oxford*, vol. VII: *Nineteenth-Century Oxford. Part 2*, Oxford University Press, Oxford, 311-326.

Wandschneider, D. [1995], *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2013².

— [2010], *Dialectic as the "Self-Fulfillment" of Logic*, in N. C. Limnatis (a cura di), *The Dimensions of Hegel's Dialectic*, Continuum, London, 31-54.

Ward, J. [1894], [Review: Appearance and Reality. A Metaphysical Essay by F. H. Bradley], «Mind», III (9), 109-125.

Watson, J. [1909], *The Idealism of Edward Caird*, «The Philosophical Review», XVIII (2), 147-163; (3), 259-280.

Watts Cunningham, G. [1933], *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Greenwood, Westport.

Wellek, R. [1931], *Immanuel Kant in England (1793-1938)*, Princeton University Press, Princeton.

Wempe, B. [2004], *T. H. Green's Theory of Positive Freedom. From Metaphysics to Political Theory*, Imprint Academic, Exeter.

Wentscher, E. [1925], *Deutsche Einflüsse in der neuen englischen Philosophie*, «Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik», V (5), 135-139.

Werth, L. F. [2001], *F. H. Bradley's Absolute, or Rationality Transmuted*, in Sweet [2001], 39-54.

White, A. R. [1987], *Methods of Metaphysics*, Croom Helm, London.

Whitehead, A. N. [1929], *Process and Reality*, a cura di D. R. Griffin e D. W. Sherburne, The Free Press, New York-London, 1979.

Wieland, W. [1973], *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik*, in H. Fahrenbach (a cura di), *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Neske, Pfullingen, 395–414.

Wilson, F. [1999], *The Significance for Psychology of Bradley's Humean View of the Self*, «Bradley Studies», V (1), 5-44.

Wollheim, R. [1959], *F. H. Bradley*, Penguin, Harmondsworth.

— [1970], *Eliot and F. H. Bradley: an Account*, in G. Martin (a cura di), *Eliot in Perspective. A Symposium*, Macmillan, London, 169-193.

Wolterstorff, N. [2001], *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Woodward, W. R. [2015], *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.

Zucca, D. [2021], *L'autoreferenzialità come cifra del Teeteto di Platone*, «La Cultura», (1), 7-43.