

Felice Accame

Supplementi su Brouwer

Ne **La logica del gregge** (Unicopli, Milano 2014), Miriam Franchella approfondisce in modo diretto alcune analogie tra il pensiero di Nietzsche e quello di Brouwer. Dal momento che un confronto di questo genere può essere fatto tra qualsiasi pensatore, non ho alcuna obiezione riguardo all'iniziativa. Anzi: proprio in virtù dei testi dei due autori riportati fedelmente – e della loro ripartizione in grandi filoni argomentativi – ritengo sia un'iniziativa particolarmente utile in genere e utilissima a me in particolare che di Nietzsche so poco direttamente e il tanto che so lo so per sentito dire. Detto che, anche dopo questa lettura, la mia opinione nei confronti del suo pensiero non è mutata granché, posso anche chiuderla lì.

Riapro, invece, per poche aggiunte il capitolo concernente le mie conoscenze intorno al pensiero di Brouwer.

Franchella sostiene che B. e N. descrivono in modo simile come nasce il mondo oggettuale a partire dal flusso percettivo: “viene operata una distinzione arbitraria fra soggetto e oggetto e fra diversi oggetti e poi tutti questi vengono messi in relazione con un legame di necessità detto ‘causa-effetto’ (pag. 49). Da ciò B. trae le sue convinzioni sulla scienza – intesa, qui, evidentemente, come l’agenzia monopolistica del detto rapporto. Verrà giorno, allora, secondo lui che gli scienziati (tutti incompetenti) verranno “contraddetti dai fatti” (pag. 49) – come se ciò non caratterizzasse esattamente la storia stessa della scienza, sistema aperto passibile di continue modifiche -, perché “la soddisfazione data dall’efficacia di una successione causale non può mai portare bellezza” – “bellezza” che, a suo avviso, può essere sperimentata soltanto con il dispiegamento del pensiero puro (pag. 51). Non starò a farla lunga sull’inciampone di Brouwer (per far giustizia di questi salti nel vuoto della consapevolezza operativa, ho scritto un libro intero, **Il dispositivo estetico e la funzione politica della gerarchia in cui è evoluto**, ormai di prossima pubblicazione), ma mi limiterò a indicarne la tragica discendenza da quegli assunti mistici che ho messo in evidenza nella mia recensione a **Vita, arte e mistica** (cfr. Wp 292) e che, storicamente, risalgono alle platoniche e non soltanto platoniche equivalenze dei termini costituenti la triade fondamentale di “bello-buono-vero”.

Dal libro della Franchella colgo, poi, un’informazione taciuta in **Vita, arte e mistica** e un’omissione sospetta. La prima – da inserire nello spinoso capitolo intitolato a **Brouwer e le donne** – è che, nonostante le sue teorie, B. non aspetta l’estrema senescenza per cedere al richiamo del sesso, ma si sposa già nel 1904 con Elisabeth De Holl, di cui mi piacerebbe conoscere i destini. La seconda è quella relativa al comportamento di B. durante la seconda guerra mondiale. Racconta la Franchella che, nel 1935, “entra a far parte del Comune di Blaricum” (Olanda) e che nel dopoguerra non sarà rieleto. In assenza di qualsiasi altra informazione, dato il periodo, poteva venirmi il sospetto che le “scelte di campo” di B. non fossero state fra le più sane e che, solipsista quanto si vuole, al momento giusto abbia optato per il pragmatismo.

Ne so qualcosina in più, sull’argomento, dopo aver letto il carteggio fra Einstein e Max e Hedwig Born (**Scienza e vita, Lettere 1916-1955**, a cura di Mauro Dorato, Mimesis, Sesto san Giovanni 2015). Sia da una lettera di Born ad Einstein del 20 novembre 1928 che da un commento successivo dello stesso Born - dove si tratta della nota diatriba allora in corso tra Hilbert e Brouwer -, si viene a sapere che se “politicamente Hilbert non è certo molto a sinistra, tutt’altro” – che, anzi, per Einstein sarebbe un “reazionario” -, Brouwer lo sarebbe molto di più, perché “si è presentato come più nazionalista degli stessi tedeschi”. Al Congresso di Bologna dell’International Union for Mathematics, nel 1928, dove i matematici tedeschi erano stati accettati per la prima volta dopo la guerra mondiale, Brouwer era stato considerato come “il più ‘tedesco-nazionale’ di tutti”. Se queste erano le basi, se ne potrebbe pertanto desumere l’atteggiamento che verrà ad assumere durante la guerra – nonché il motivo per cui i cittadini olandesi si guardarono bene dal rivoltarlo. D’altronde, a mio avviso, il passaggio dal pensiero mistico alle soluzioni autoritarie, laddove se ne crei l’occasione, è pressoché automatico. Capisco che con ciò contraddico ancora una volta la logica

separatista che informa di sé buona parte della storia del pensiero scientifico – la stessa logica su cui si fonda la certezza della Franchella che l’atteggiamento di Nietzsche nei confronti delle donne “è indipendente dal resto del suo pensiero” (pag. 47) -, ma all’idea di una mente umana assemblata con moduli reciprocamente non comunicanti non riesco proprio ad abituarli.

Merita una glossetta a parte la diatriba Hilbert-Brouwer vista da Einstein e da Born. Entrambi non si sono sprecati, a quanto pare, nel prendere posizione. Parteggiano per Hilbert ma sul perché sono piuttosto laconici. Nella lettera citata, Born racconta di aver saputo da Bohr e da Courant, a proposito di una lettera inviata da Hilbert a Brouwer, che Einstein è “rimasto neutrale”, in omaggio al curioso principio che “bisogna lasciare ognuno libero di essere stravagante quanto gli pare”. Le modalità della sintesi di Born suggeriscono che, per Einstein, le stravaganze siano di Brouwer, mentre per Hilbert viene poi manifestato un sontuoso rispetto. Nel commento alla lettera, Born riassume così la vertenza: “i due modi di pensare” (quello di Brouwer e quello di Hilbert) “differivano per una conseguenza essenziale: mentre l’impostazione di Hilbert ammetteva le cosiddette ‘prove d’esistenza’ (in cui l’esistenza di un determinato numero o di una realtà matematica è dedotta dal fatto che l’ipotesi opposta porterebbe a una contraddizione), Brouwer sosteneva che è possibile ammettere l’esistenza di una struttura matematica solo quando si è in grado di indicare un procedimento per costruirla effettivamente. Ora, molte delle maggiori scoperte matematiche di Hilbert, consistenti appunto in queste prove di esistenza astratte, erano state fino a quel momento non solo accettate dal mondo matematico, ma salutate come fatti di grande importanza”. Come si può constatare, qui, Born non si chiede cosa si voglia dire né con “esistenza”, né con “effettivamente costruito”, mentre davvero risibile sembra l’argomentazione a favore di Hilbert – “se sono d’accordo tutti vuol dire che va bene” (un’argomentazione che Born non avrebbe accettato in rapporto al nazismo, tanto per fare un esempio). Successivamente, tornando sull’argomento, Born non è affatto più chiaro: “Brouwer raccolse numerosi consensi”, racconta, “anche di colleghi eminenti come Hermann Weyl, ma a poco a poco si riconobbe che la concezione astratta di Hilbert era molto più profonda. Una svolta decisiva fu causata dalla scoperta, dovuta a Gödel, che ci sono teoremi matematici la cui indimostrabilità può essere dimostrata” e, d’altronde, “oggi la matematica è più astratta che mai, e lo stesso può dirsi della fisica teorica”. Spendere qualche parola in merito a cosa significhi questa “astrazione” a Born è parso forse eccessivo.

Felice Accame

Supplementi a *Il linguaggio come capro espiatorio dell'insipienza metodologica*

Nel tirare le conclusioni del suo brillante studio sui tristi e orrendi casi occorsi a Loudun, in Francia, nel Seicento, ad Aldous Huxley capita di imputare al linguaggio una colpa di non poco conto per la storia dell'umanità. Sta parlando del gesuita Jean-Joseph Surin e definisce il suo come un "caso estremo dell'universale predicamento umano". Ricorda, allora, che "in principio era il verbo" e dice che, "per quanto concerne la storia umana, l'enunciazione è perfettamente vera". Già qui emergono i prodromi della sua fragile argomentazione: la verità dell'enunciazione dipende da una separazione – da una parte la "storia umana", dall'altra la storia degli altri viventi; mentre i primi protagonisti hanno a che fare con il "verbo", gli altri – è implicito – no. "Il linguaggio", prosegue Huxley, "è lo strumento del progresso dell'uomo fuori dell'animalità" – valorizzato in positivo (e come al solito ci perdonano gli altri che "dentro" l'animalità rimangono) – e, al contempo, il linguaggio "è la causa della deviazione dell'uomo dall'innocenza animale e dalla conformità animale alla natura delle cose nella pazzia e nella stregoneria" – valorizzato in negativo. Le parole, insomma, sarebbero "insieme indispensabili e fatali". E dallo strumento il passaggio al suo senso è questione di un attimo: "trattate come ipotesi valide, le proposizioni circa il mondo sono strumenti per mezzo dei quali noi siamo in grado progressivamente di comprendere il mondo", ma "trattate come verità assolute, come dogmi da ingoiare, come idoli da adorare, le proposizioni circa il mondo deformano la nostra visione della realtà e ci conducono ad ogni specie di comportamento inappropriato". Così quello che si annuncia, piuttosto gravemente, come un'imputazione al linguaggio in quanto tale, presto si ridurrebbe al modo con cui alcuni suoi risultati vengono considerati. L'elefante parrebbe rivelarsi un moscerino, insomma. Ma a ben guardare le cose non stanno semplicemente così. Lo si comprende tramite un esempio capziosamente sviluppato da Huxley e per la generalizzazione che ne segue, due elementi che mi consentono di individuare la radice della sua convinzione. L'esempio riguarda il cristianesimo. "Se Cristo", dice, "venne 'non a portare la pace sulla terra, ma una spada' fu perché egli e i suoi seguaci non avevano altra scelta se non incarnare le loro intuizioni in parole". Tuttavia non è che, roteando la spada – questo lo dico io -, stessero zitti. Magari scritto poco, ma parlato hanno e queste loro parole, "come tutte le altre parole", continua Huxley, "queste parole cristiane furono qualche volta inadeguate, qualche volta troppo violente, e sempre imprecise – quindi sempre suscettibili di essere interpretate in molte maniere diverse" – come, peraltro, tutte le altre parole che possono essere dette da altri, aggiungo io. E' a questo punto che Huxley ripropone la soluzione argomentativa precedente: "trattate come ipotesi valide" (si noti l'impostazione tautologica: se l'ipotesi è "valida" implica una valorizzazione positiva) "le proposizioni fatte di queste parole sono state di inestimabile valore", ma "trattate come dogmi ed idoli, esse sono state causa di immensi mali come l'odio teologico, le guerre di religione e l'imperialismo ecclesiastico, insieme a orrori minori" (si fa per dire, annoto io) "come l'orgia di Loudun e la pazzia autosuggestionata di Surin". Huxley, si noti, non dà a Cristo e ai suoi seguaci degli "incapaci", perché ammette che, in fin dei conti, tutto dipende da come sono "trattate" le loro parole, ma, così facendo, ne generalizza una sorta di impotenza o di difetto intrinseco: le parole cristiane sono "come tutte le altre parole". E quale sarebbe questo difetto? Quello di essere qualcosa di diverso da quelle "intuizioni" cui va tutto il valore positivo possibile e immaginabile – intuizioni non meglio definite che meno lo sono e più acquistano in tutto il loro valore positivo possibile e immaginabile. E' così che riemerge il presupposto mistico dell'analisi, un presupposto che – espresso chiaramente nel momento in cui attribuisce stato di necessità al bisogno umano e tutto umano di "autotrascendenza" -, purtroppo, mina alla base l'intero quadro interpretativo costruito da Huxley.

Nota

L'edizione da me consultata de **I diavoli di Loudun** è quella del CDE, Milano 1992 nella traduzione di Lidia Sautto. Per l'argomentazione in oggetto, cfr. pagg. 361-362; per recuperare tracce del punto di vista analitico, cfr. l'Appendice, pagg. 375-392. Ci tengo anche a dire che, al di là delle pur gravi imputazioni che posso rivolgergli, Huxley compie un'opera mirabile: raramente ho potuto constatare tanta sottile pazienza nella ricostruzione di un contesto e nel predisporre una ricca gamma di elementi determinanti ai fini della comprensione di una vicenda. Per questo aspetto costituisce un modello davvero cospicuo. Che, poi, forse anche per colpa dell'autore, l'opera venga categorizzata come "romanzo" dovrebbe indurre a meste riflessioni sulle funzioni analgesizzanti dell'estetico e delle sue categorie sul sociale e sulla mercanzia che lo concerne.

Con Ceccato. Dopo Ceccato. Oltre Ceccato.^a

Renzo Beltrame^b

(Questo intervento doveva confluire in una piccola pubblicazione insieme agli altri che hanno dato vita alla tornata pubblica dell'Accademia Olimpica a Villa Ceccato, Montecchio Maggiore (VI) il 14 settembre 2014, per il centenario della nascita dell'accademico Silvio Ceccato. Per i mille motivi che ostacolano le pubblicazioni la cosa non ha avuto esito. Così chiedo ospitalità a Methodologia perché non si perda del tutto questo piccolo ricordo di Ceccato nel centenario della nascita.)

Anzitutto complimenti e un vivo ringraziamento per la scelta del titolo di questa tornata accademica. “Con Ceccato. Dopo Ceccato. Oltre Ceccato.” è una splendida guida, ed entro subito in argomento.

La decisione di studiare il mentale come attività ha portato Ceccato a porre come pervasiva la memoria procedurale, la memoria cioè di come si fanno le cose e come si usano gli oggetti.

Studiare un movimento del corpo, lo svolgersi di un pensiero, ma anche lo svolgersi di un concetto, ammettono quindi lo stesso approccio metodologico. Cambieranno gli strumenti usati e dove guardare, ma non il modo di studiare. Varranno distinzioni entro un quadro unitario, ma non separazioni.

Possiamo quindi considerare la nostra architettura biologica come il sistema che realizza tutta la nostra attività. Al suo interno possiamo distinguere diversi tipi di operare: mentale, fisico, etc. Possiamo distinguere i relativi soggetti. Soggetto dell'attività mentale, dell'attività fisica, e così via. Ma verrà meno ogni forma di dualismo.

In questo senso la proposta di Ceccato diventa veramente il coronamento degli anni da lui dedicati ad una critica serrata del conoscere proposto dalla nostra tradizione di pensiero. E un coronamento costruttivo. Che lascia comunque ferma la necessità di verificare quanto si possano considerare fra loro indipendenti le varie attività; e i relativi soggetti, quando ne parliamo.

Ho incontrato questa prospettiva proprio alla fine degli anni '50, non ancora laureato, e mi ha immediatamente colpito la sua carica innovativa, veramente profonda. A distanza, la considero ancora il nocciolo duro del pensiero di Ceccato, sicuramente uno dei pilastri.

L'altro pilastro, forse meno insistito nei suoi scritti, lo ricordo centrale nei 15 anni di lavoro con lui al Centro di Cibernetica e di Attività Linguistiche dell'Università di Milano. Il conoscere non può venir descritto o ricondotto a un rapporto tra conoscenze.

Ovvia la considerazione, perché le conoscenze lo presuppongono come loro produttore, e Ceccato la ricordava già nel Socrate del *Teeteto*. Ma profonde le conseguenze per chi studia il mentale.

Viene tagliata alla radice la possibilità di considerare concluso lo studio del mentale con la descrizione a posteriori dell'attività mentale svolta disattendendo lo studio di che cosa la fa essere così in quelle circostanze.

Ancora in uno scritto della metà degli anni '80 Ceccato avvertiva la necessità di sottolineare che «*la differenza fra operare e risultato consiste soltanto nel vedere una cosa nel suo farsi, in fieri, o compiuta, in facto*». Smontando il bluff di categorizzare diversamente l'unica descrizione che si possiede per l'attività: attribuendola *in fieri* al conoscere, e *in facto* alla conoscenza prodotta. Una volta che una descrizione è stata impegnata per le conoscenze, bisogna proporre una diversa per il conoscere.

Su questo lucido e saldo orizzonte metodologico si innestano le sue scelte programmatiche che guidano lo studio dell'attività mentale.

Messa da parte la strada maestra di osservare come opera la nostra architettura biologica, per carenza di strumenti che in larga parte rimane ancora, Ceccato ha puntato sulla consapevolezza del proprio operare.

^aIntervento alla tornata pubblica dell'Accademia Olimpica a Villa Ceccato, Montecchio Maggiore (VI) il 14 settembre 2014, per il centenario della nascita dell'accademico Silvio Ceccato.

^bConsiglio Nazionale delle Ricerche - Area della Ricerca di Pisa - Via Moruzzi 1, 56124 PISA - Italy
email: renzo.beltrame@isti.cnr.it

Analoghe difficoltà si incontrano infatti nello studio dell'attività mentale di un altro soggetto, perché si ha a che fare con un'attività privata.

Le parole della propria lingua-madre rappresentavano un appiglio ideale. La parola detta o scritta è ragionevolmente costante e usata da molti soggetti diversi. Dopo qualche anno di vita usiamo le parole correntemente e quasi senza sforzo. La consapevolezza dell'attività mentale che sta dietro il loro impiego è tipicamente bassa. Quindi un territorio splendido.

Anche perché tra le parole c'era pure la terminologia del linguaggio filosofico, e Ceccato poteva far rifluire in questo lavoro tutta la consapevolezza maturata negli anni della critica al modo in cui il conoscere è prospettato in questa tradizione.

Di altre parole, tipicamente le preposizioni e le congiunzioni, incontrava l'assenza di ragionevoli descrizioni di un significato lessicografico, sostituite prevalentemente da descrizioni del loro uso.

Un territorio immenso che si estendeva automaticamente dalla parola alla frase: quindi all'articolazione di un pensiero.

Ceccato per tutto il resto della sua vita non abbandonerà mai questo territorio, incontrando di continuo zone d'ombra e arresti che sollecitavano la sua curiosità e voglia di consapevolezza.

Si costruisce molto presto un modo sistematico di descrivere l'attività che sta dietro le varie sollecitazioni. L'idea guida è il cammino che percorse la chimica per arrivare al sistema periodico degli elementi. Nel 1951 ha intitolato un suo volume *Il linguaggio con la tabella di Ceccatieff*, con chiara assonanza a Mendeleev.

L'attività mentale viene così descritta come struttura temporale di attività elementari. Sia quando sono in gioco delle frasi, dove l'articolazione del pensiero nel tempo è più familiare, sia quando si tratta di una parola singola. Tutto viene descritto nei termini di una attività articolata in questo modo, che Ceccato chiamerà costitutiva. E in questa maniera entrerà nel dominio del saper fare, della nostra memoria procedurale.

Sarebbe bello rincorrere Ceccato nelle sue esplorazioni sul filo di questa maniera di pensare la nostra conoscenza. Altri interventi attendono. Posso solo aggiungere il mio, ai molti inviti a leggere i suoi scritti.

Per il nostro tema interessa una caratteristica del descrivere l'attività costitutiva della parola o della frase esaminata. Viene evitato di prendere in considerazione i suoi possibili rapporti con quella di altre parole o frasi. Si adotta cioè un approccio che ricorda quello di chi compila un dizionario quando descrive il significato di una parola: un approccio lessicografico.

Ma il dizionario elenca poi una serie di esempi dell'uso della parola, che ci mostrano come il significato proposto all'inizio possa subire cambiamenti significativi nei diversi contesti.

La questione si pone del resto anche quando una parola o una frase modificano il contesto nel quale erano intervenute le parole precedenti, producendo quello che comunemente consideriamo un cambiamento in ciò che abbiamo capito.

Un esempio che ho usato in alcuni scritti - "C'era un gatto sul muro. Dipinto." - è abbastanza immediato. All'arrivo di "Dipinto" cambia l'attività costitutiva che siamo portati ad associare alla parola "gatto" e alla frase "C'era un gatto sul muro".

Si possono proporre spiegazioni anche molto raffinate del cambiamento subito dall'iniziale significato lessicale dei termini chiamando in causa i rapporti tra i significati lessicali delle parole che intervengono. Ma non si risolve il problema, perché si resta al caso singolo. E a fronte di una miriade di casi ragionevolmente immaginabili, l'approccio descrittivo genera un'altrettanta miriade di casi singoli.

Incontriamo la necessità di costruire una teoria, di descrivere il meccanismo attraverso cui tutto ciò avviene: cioè il meccanismo con cui una conoscenza acquisita interviene nell'attività mentale corrente.

Si tratta di un meccanismo molto più generale se lo leghiamo alla memoria procedurale. Sappiamo camminare, ma il nostro saperlo fare si traduce nei mille modi diversi che mettiamo in atto per via delle ineguaglianze del terreno, degli ostacoli, degli eventi che richiamano la nostra attenzione.

In musica, una volta che la notazione musicale è diventata un saper fare, un saperla suonare, già lo stesso esecutore non la ripete identica. Se poi assumiamo come riferimento la lettura della partitura, incontriamo tutte le differenze fra i diversi esecutori. E si tratta di differenze significative, tanto che parliamo comunemente

di interpretazioni diverse.

Un saper fare che si traduce in una ripetizione identica è quindi solo un caso particolare e ci occorre una teoria articolata.

Possiamo considerare tutto questo un modo di prospettarci il *Dopo Ceccato*. Un dopo Ceccato che prende le mosse dalla sua descrizione della conoscenza come fare per chiarire il meccanismo con cui il saper fare entra ogni volta in ciò che si sta facendo, in ciò che si sta svolgendo.

È abbastanza probabile che non tutti gli aspetti del modo di descrivere il mentale che Ceccato ci ha lasciato, ottimali per descrivere a posteriori la conoscenza, si rivelino ugualmente funzionali per questo lavoro.

Ricordo un Ceccato non particolarmente legato alla tecnica impiegata, che chiamava *tecnica operativa*, e soprattutto ai suoi artifici, inevitabili. Tutto sommato nemmeno ai risultati ottenuti.

Li usava pragmaticamente come quanto di meglio aveva a disposizione per le sue scorribande a 360 gradi nel territorio della conoscenza. Ma con la totale libertà di cambiare se una nuova soluzione lo convinceva maggiormente. Di lui possiamo serenamente ereditare anche questa libertà.

Nuovo Realismo: un intrattenimento filosofico?

Perché non esiste il mondo di Markus Gabriel. Recensione di Piero Borzini

Eravamo alla fine degli anni sessanta, diciamo che era il 1967. Esistevano i jukeboxes.¹ Nel 1967 nella top ten della musica rock che ascoltavo c'erano (esistevano): *Purple Haze* (Jimi Hendrix); *Let's Spend the Night Together* e *Ruby Tuesday* (Rolling Stones); *Baby Light My Fire* (Doors); *Strawberry Fields Forever* e *All You Need is Love* (Beatles). Mica roba da niente "esisteva" nel 1967 nel "campo di senso" della musica rock! Quanto al "campo di senso" della musica pop italiana, nella Hit Parade del 1967 "esistevano" canzoni come *29 Settembre* (Equipe 84); *Una Bambolina che fa no no no* (Michel Polnareff); *La Banda* (Mina); *Auschwitz* (Francesco Guccini); *Bocca di Rosa* (Fabrizio de Andrè); *Ciao Amore Ciao* (Luigi Tenco); *Bisogna Saper Perdere* (Rokes); *Noi non ci saremo* (Nomadi). Esistevano canzoni per tutti i gusti nel "campo di senso" della musica commerciale nel 1967 e adesso tutte quelle canzoni esistono ancora nel "campo di senso" della mia nostalgia.

In quello stesso anno, il 1967, a scuola, io e i miei compagni cominciamo a studiare la storia della filosofia e, tra le prime sorprese che erano apparse nel "campo di senso" che rende possibile l'esistenza della filosofia presocratica ci erano "apparsi" problemi di cui noi ragazzini non avevamo mai sospettato l'esistenza: signori come quelli che la tradizione definisce filosofi pluralisti – Eraclito, Parmenide, Empedocle, Anassagora, Democrito e via discorrendo – discutevano dell'"esistenza" e del "non essere" (che cosa esiste e che cosa non esiste), del "divenire" ovvero della "mutabilità" contrapposta alla "immutabilità" e simili amenità. In tram, tornando a casa da scuola, io e i miei compagni ci "scompisciavamo" dal ridere nell'inventare i più divertenti paradossi logici a proposito dell'esistenza della non esistenza, che pur non esistendo, esiste. Ci scompisciavamo proprio. Mai più avrei pensato che a quasi cinquant'anni da quelle ingenuie risate mi sarebbe capitato tra le mani, avendolo scientemente acquistato, un libro in cui proprio i paradossi logici sono alla base delle serie argomentazioni del rinomato e giovane filosofo tedesco Markus Gabriel (nato nel 1980). Questo libro, ***Perché non esiste il mondo*** (Bompiani, 2015), sembra essere diventato in breve tempo un bestseller internazionale. Il fatto che libri basati sui paradossi e sugli inganni della logica diventino bestseller mi inquieta parecchio e mi impone la domanda – cui non so dare risposta – sul perché così tanta gente provi piacere a farsi incantare dai paradossi della logica: sarà forse che il paradosso logico crea l'illusione di poter attingere a realtà altrimenti nascoste?

Non possiedo l'armamentario logico e filosofico per commentare criticamente il lavoro di Markus Gabriel e per controbattere, eventualmente, con appropriati argomenti logici e filosofici alle sue considerazioni. I miei commenti viaggiano su un livello più basso, quello delle pure impressioni e delle opinioni (probabilmente preconcepite) sgorgate a caldo nel corso della lettura di ***Perché non esiste il mondo***. Dirò subito che questa lettura mi ha lasciato inappagato e francamente deluso.

La tesi – iperrealista – sostenuta da Gabriel è estremamente semplice: contro ogni possibile costruttivismo, tutto ciò che di concreto o di immaginario appare, esiste. Per esistere, una cosa

¹ Markus Gabriel direbbe che la proprietà dei jukeboxes di apparire in un "campo di senso" costituisce l'unico motivo per cui posso affermare che i jukeboxes "esistevano". La mia immaginazione è un "campo di senso", ma anche i bar sono "campi di senso" e sia la mia immaginazione che i bar esistono in quanto hanno la proprietà di apparire in altri campi di senso (la mia mente che abita nel mio cervello che abita nel mio corpo in cui abito anch'io, è il campo di senso in cui appare la mia immaginazione; i bar sono campi di senso dotati di proprietà fisiche, costitutive o astratte che li caratterizzano, appunto, come bar).

deve apparire in un “campo di senso”: questo campo di senso è il contenitore di ciò che appare. Il campo di senso è un riferimento spaziotemporale – non importa se immaginario o concreto – che funge da riferimento per ciò che appare e che forma il contesto entro cui è possibile affermare che ciò che appare esiste. Nel glossario in appendice al libro, Gabriel definisce i campi di senso – che sono infiniti – come *luoghi nei quali in generale appare qualcosa*. Ogni cosa che viene percepita, immaginata, pensata (gli oggetti, gli avvenimenti, i fatti, i pensieri sui fatti, le sensazioni, ecc.) esiste – e la si può pertanto definire “reale” – per il semplice fatto di essere percepita, pensata, immaginata all’interno di un campo di senso. È quindi tutto estremamente facile: *il nuovo realismo* – dice Gabriel – *ammette che i pensieri sui fatti esistono con equal diritto dei fatti sui quali noi riflettiamo*. Quindi, secondo Gabriel, tutto quel che ricade all’interno di un campo di senso esiste perché il campo di senso che lo contiene lo rende ontologicamente capace di esistere. Dopo avere affermato che “tutto esiste” se appare in un campo di senso, Gabriel va oltre e afferma che una sola cosa non può esistere: il mondo. Il mondo, inteso come “tutto” o come rappresentazione globale di tutto ciò che esiste, non può esistere perché non esiste un campo di senso che lo possa contenere perché, altrimenti, questo gigantesco campo di senso che contiene il mondo dovrebbe essere a sua volta contenuto in un ancora più grande campo di senso che gli consenta di esistere (Gabriel gioca con le matrioske, insomma). E qui siamo al paradosso logico che trovo inaccettabile. Lo trovo inaccettabile per due motivi: il primo è perché credo che i paradossi logici (tipo quello di Achille e la tartaruga) siano fondamentalmente delle architetture che poggiano su un qualche errore logico magari ben nascosto; il secondo – più grave – è perché Gabriel non si limita a presentare il suo ragionamento in termini di “opinione” ma come pretesa “verità” o, usando le parole dello stesso Gabriel, come *“principio fondamentale dell’ontologia negativa”*. Una delle cose più irritanti che ho trovato nella esposizione di Gabriel non è tanto il voler convincere gli altri della bontà delle proprie “opinioni”, ma è la pretesa – che Gabriel condivide con gran parte dei filosofi e con gran parte della filosofia tout court – che la sua opinione sia “vera”. Tutti i portatori di verità mi irritano in egual misura.

La tesi iperrealista di Gabriel che tutto ciò che appare “esiste” è una tesi che non esiterei a definire iperrealismo iperesistenzialista: non a caso il filosofo più citato nel suo saggio è Martin Heidegger seguito da Hilary Putman oltre alle inevitabili citazioni di Sartre, Kant e Platone. Ma, come ho detto in apertura, non mi sento di intervenire sul saggio di Gabriel con una critica filosofica che non è nelle mie corde e nemmeno nella mia formazione. Vorrei piuttosto intervenire su alcuni punti che riguardano il metodo adottato da Gabriel nella sua esposizione. Tra questi punti, uno riguarda la già citata pretesa di veridicità delle sue affermazioni. Un secondo punto su cui mi pare valga la pena di discutere sono alcune delle sue *“fonti”* filosofiche, fonti che appartengono alla letteratura – cinematografica, letteraria, artistica e televisiva – in buona parte di “intrattenimento”.

Comincerei dalla pretesa di veridicità. Questa è sostenuta da una serie di collegamenti tra definizioni (tutte correttamente elencate in un pregevole glossario riportato in appendice) che pretendono anch’esse di essere “vere”. La veridicità della tesi sarebbe provata da una lunga serie di affermazioni supposte vere collegate tra loro da una imbarazzante quantità di “quindi”, “perciò”, “pertanto” e via dicendo. Tutta questa serie di collegamenti “veritieri” condurrebbe alla tesi che *“esiste qualcosa se ciò si dà nel mondo (in un campo di senso)”* e che ciò che appare è conoscibile *così com’è*. Peccato che la definizione di campo di senso (luogo in cui qualcosa appare) sia alquanto vaga, e che manchi ogni spiegazione a proposito di quel *“così com’è”* che a me sembra un nucleo ineludibile di una discussione sul tema del realismo.

Il metodo con cui Gabriel elimina dalla discussione gli elementi filosofici che lo disturbano (per esempio il monismo, il dualismo, il costruttivismo) è energico e alquanto sbrigativo con l'evidente intento di non lasciare al lettore il tempo per rifletterci su a sufficienza. Qui è d'obbligo qualche riferimento testuale. A pagina 70-71, per sostenere la sua idea di pluralismo (che potrebbe anche essere condivisibile) Gabriel utilizza poche semplici righe per tacciare di assurdità tanto il monismo che il dualismo. Egli afferma: *"Il monismo si confuta dimostrando che il mondo non esiste, cosa che verrà fatta in seguito. Il dualismo è molto più semplice da respingere, essendo assurdo già a uno sguardo superficiale. Se si ammettono due sostanze, da dove si ricava che non ne esistano di più? Perché due e non ventidue?"*. La logica di quest'ultimo assunto è ferrea, questo non si può negare, ma ho il sospetto che queste affermazioni, così come sono state esposte, non siano metodologicamente molto corrette.

Il costruttivismo viene trattato da Gabriel come il *nemico pubblico numero uno* del nuovo realismo. Analogamente, sono trattati da nemici quei sistemi di rappresentazione del mondo che del mondo costruiscono modelli (per esempio le scienze che le loro rappresentazioni del mondo). Gabriel è metodologicamente scorretto quando pone una inappropriata equivalenza tra "immagine del mondo mentalmente costruita" e "illusione" e tacciando di assurdità i costrutti culturali. A pagina 145, afferma: *"Il costruttivismo è assurdo, ma nella maggior parte dei casi non viene smascherato. Questo perché ci siamo abituati ad accettare che tutto attorno a noi debba essere, in qualche modo, un costrutto culturale e che solo le scienze fisiche descrivano le cose in sé"*. A pagina 123 afferma che *"L'immagine scientifica del mondo [...] poggia su fatti dimostrabilmente falsi"* e che *"La cosiddetta immagine scientifica del mondo fallisce per ragioni scientificamente dimostrabili"*, salvo poi non portare alcuna prova scientifica o alcuna dimostrazione a sostegno delle proprie affermazioni. Gabriel dà una definizione relativamente neutra di costruttivismo: *"Per costruttivismo intendo l'assunto secondo cui non possiamo ravvisare nessun fatto "in sé", essendo tutti costruiti da noi"*. Tuttavia, pur dandone una definizione relativamente neutra, ne parla come di una tesi assoluta e che rifiuta ogni altra interpretazione. Se è pur vero che esiste un cosiddetto costruttivismo radicale, è metodologicamente assai scorretto far credere al lettore che ogni posizione costruttivista sia affetta da radicalismo incurabile.

Sotto la falce metodologica di Gabriel cadono esanimi molte altre visioni del mondo: un esempio per tutti, il materialismo. A pagina 40 Gabriel afferma: *"Come può allora il materialista dimostrare che tutti gli stati sono materiali? Se egli non ha il modo di fornirci tale spiegazione, sposare la sua visione resta immotivato. Il materialismo non è dunque una teoria dimostrabile in maniera scientifica"*.

Ribadisco di non voler entrare nel merito specifico delle opinioni di Gabriel alcune delle quali potrei anche condividere. La mia critica va al metodo che egli utilizza per darne ragione e che mi sembra fare acqua da tutte le parti.

Il secondo punto metodologico su cui vorrei riflettere è quello che riguarda l'utilizzo di alcune delle "fonti" del ragionamento filosofico di Gabriel. Ovviamente non intendo parlare delle numerose citazioni che riguardano il pensiero di molti filosofi, primo fra tutti Heidegger. Le fonti su cui voglio riflettere sono fonti di ispirazione letteraria, se di fonte letteraria si può parlare quando si fa riferimento al cinema, alla pittura e alle serie televisive oltre che alla prosa, alla saggistica e alla poesia.

Qui si richiede una breve digressione che mi aiuti a rappresentare come differenze di "contesto" (che con le parole di Gabriel potremmo anche chiamare "campo di senso") condizionino il significato e il valore di ciò che appare in quel contesto. Nel 1959 l'editore Giulio Einaudi compilò un'antologia curata da Sergio Solmi e Carlo Fruttero comprendente ventinove racconti di fantascienza scritti da venti tra i più geniali autori di questo genere: tra gli autori dell'antologia basterà citare H.G. Wells, Ray Bradbury, Isaac Asimov, Philip K. Dick,

Arthur C. Clarke per comprendere il valore generale dell'opera. Non so chi impose il titolo dell'antologia ma so, per certo, che era uno che di titoli se ne intendeva: il titolo dell'opera (che è ancora nel catalogo Einaudi con una ristampa del 2014) è "**Le meraviglie del possibile**". La meraviglia che stupisce ancora chi legga oggi quei racconti sgorga essenzialmente dalla categoria del "possibile" imposta dal titolo. Se si fosse chiamata "Le meraviglie dell'impossibile" o "le meraviglie del fantastico" non si sarebbe potuta creare se non una pallida ombra del pathos che viene reso possibile dall'inserire quelle storie in un contesto, pur illusorio, di possibilità. L'idea che quelle storie nascondano ipotesi di possibilità rende quelle storie credibili, nel corso della lettura, proprio perché abbiamo consapevolmente aderito all'illusoria proposta del titolo che quelle storie fossero potenzialmente possibili. Se ci fossimo messi nelle condizioni di ritenere quelle storie delle fantasticherie assurde, non ne avremmo subito il fascino profondo. Immaginandole possibili, le relazioni causali contenute in quelle storie divengono più "reali" e, come tali, più coinvolgenti.²

Tornando a Gabriel, egli fa un uso molto esteso di riferimenti a film e a serie televisive. Ma questi oggetti, come tutti sanno, fanno parte della categoria dell'intrattenimento, anche se talora questo può essere intellettualmente complesso e per niente banale. Gabriel non fa distinguo di contesto: egli attinge a *Matrix*, al *Libro sacro del prodigioso spaghetti volante* o a *I Soprano* nello stesso modo con cui attinge a Heidegger, a Adorno, a Foucault o a Wittgenstein. L'operazione, per quanto interessante, crea slittamenti tra contesti e quindi, verosimilmente, anche tra significati provocando una destabilizzazione dei significati su base metodologica.

Detto ciò criticamente, affermo anche però che l'operazione di Gabriel è interessante perché contribuisce a portare il ragionamento filosofico alla contemporaneità rendendolo – forse – disponibile e fruibile a parti della società che sono per lo più esiliate dal dibattito filosofico. Pur trovando la cosa in sé molto apprezzabile mi sento di essere tuttavia piuttosto critico sul metodo.

Partiamo dalla quantità: i titoli di opere non filosofiche citati da Gabriel sono – tra film, romanzi, quadri, saggi, serie televisive e altre opere letterarie in senso lato – ammontano alla ragguardevole cifra di cinquantuno (vedi elenco a fine articolo). A parte le serie televisive americane di cui non so nulla e di cui nulla dirò, tutto il resto appartiene a una collezione varia di classici, intendendo per "classico" un prodotto molto noto e che, nel proprio genere, è ed è stato un influente oggetto di culto.

Chi dice che per parlare di filosofia bisogna citare solo filosofi, taglia fuori dalla discussione un intero universo di esperienze e di pensieri fecondi. Considerando ciò, trovo apprezzabile l'idea di Gabriel di accedere a varie esperienze artistiche e letterarie in cui il mondo e i suoi vari modi di essere e di apparire come reali fanno parte essenziale delle opere prese in considerazione. Tuttavia ho alcune riserve che hanno a che vedere la natura primigenia delle opere citate e con i loro scopi. Per prima cosa, tutte queste opere sono "rappresentazioni": alcune di queste sono rappresentazioni relativamente esplicite di un certo modo di essere nel mondo (pensiamo per esempio ai film *E Johnny Perse il Fucile* o a *The Truman Show*). Altre rappresentazioni sono così complesse che finiscono per contenere infiniti universi di mondi dalle mille prospettive, pensiamo a Proust e alla *Ricerca del Tempo Perduto*). Altre rappresentazioni sono particolarmente criptiche (pensiamo ai quadri di Vermeer e di Malevich) mentre altre ancora rappresentano occasioni di "intrattenimento pensieroso", vale a dire un intrattenimento che pone temi o paradossi attorno ai quali diverte ragionare – perché no – anche "filosoficamente" (pensiamo per esempio a film come *Fuga dal Pianeta delle Scimmie* o come *Matrix*). Scegliendo citazioni così eterogenee, Gabriel vuole far passare

² Penso che, fondamentalmente, la differenza tra chi crede in una qualche entità divina e chi non ci crede stia proprio nel pre-definire come "possibile" un certo tipo di entità, dopo di che la predisposizione tipica dell'essere umano al ragionamento di tipo causale porta a termine l'operazione del credere o del non credere. Questo argomento, però, esula completamente dall'argomento di questa recensione.

almeno due messaggi: 1) tutto è reale, concreto o astratto che sia; 2) tutto esiste in una infinita molteplicità in quando esiste in infiniti "campi di senso" determinati soggettivamente dallo sguardo e dalle esperienze di ciascun osservatore-spettatore. Questi messaggi passano (e arrivano) quasi inosservati, clandestini, perché Gabriel non ci dice che accedendo a queste opere variamente note anche al grande pubblico e utilizzandole come "fatti" attorno ai quali discutere, in realtà sta facendo passare le proprie tesi in modo subliminale. Naturalmente potrei sbagliarmi, ma se – al contrario – non mi sbaglio, allora questa procedura non riscuote il mio apprezzamento.

Quanto alla natura primigenia di molte delle opere citate – penso soprattutto ai film e alle serie televisive – queste nascono essenzialmente come "intrattenimento" che ha lo scopo di divertire (se pur intelligentemente): ma lo scopo vero dello scopo manifesto (il far divertire) è fare soldi vendendo un prodotto di largo consumo con tutta la pubblicità, il merchandising e – perché no – all'ideologia ad esso collegato. Il mondo è fatto così, inutile far finta di niente. È questa la critica maggiore che oppongo al metodo di Gabriel: quella di attingere a prodotti commerciali di intrattenimento, utilizzandone la parte più nobile (e non prendendo in minima considerazione la parte meno nobile) per far passare il suo messaggio filosofico. Ma c'è di più. Non sarà forse che citare cinquantuno opere largamente note – dei veri e propri classici nel loro genere – è confacente allo scopo di intercettare il più ampio pubblico possibile per vendere – a sua volta – il suo prodotto filosofico. Non sarà forse che, così facendo, anche un filosofo che gioca coi paradossi logici può diventare un best seller? Non sarà che, così facendo, si spaccia la filosofia per intrattenimento o l'intrattenimento per filosofia? O non sarà forse che così Gabriel ingenuamente ci svela l'arcano che la filosofia, in fondo, è intrattenimento?³

³ Poiché, come ho dichiarato all'inizio di questo intervento, la mia recensione è consapevolmente limitata al metodo (forma, linguaggio, struttura dell'argomentare) con cui Gabriel espone le sue tesi forma e non già alle tesi medesime, ho chiesto all'amico Accame di assumersi l'onere di leggersi il libro e di intervenire, a Sua volta, sulle tesi di Gabriel. La pazienza di cui è dotato Accame non è stata sufficiente a fargli superare le differenze tra Universo (tutto contenuto nel Mondo) e Mondo (ipotetico ma inesistente contenitore dell'Universo). Arresosi, Felice Accame mi ha scritto una breve lettera – di seguito riportata – che, dal mio punto di vista, è esattamente la recensione sulle tesi di Gabriel che mi aspettavo da lui.

Caro Borzini

*il libro di Markus Gabriel - fin dal titolo **Perché non esiste il mondo** - si iscrive in quella categoria di opere che detesto di più - quella dei filosofi professionisti che, ad ogni costo, devono confermare socialmente la propria professione e, sapendolo o non sapendolo, giocano con il linguaggio.*

*Alla prima pagina ero già arenato - e costernato. Infatti, il nostro ci propina un'opposizione fasulla come la seguente: "Siamo **solo** un agglomerato di particelle elementari in un gigantesco mondo-contenitore, **oppure** i nostri pensieri, desideri e speranze hanno una loro propria realtà?" (i neretti sono miei). Perché mai un "agglomerato di particelle" non potrebbe avere "pensieri", "desideri" o "speranze" - a maggior ragione se di "pensieri" non si offre alcuna definizione?*

*Già in difficoltà qui, sono andato avanti e mi sono imbattuto nell'attestazione del "nuovo realismo" - quello che "ammette" (si noti il verbo) che "gli oggetti in gioco" siano "come minimo quattro". Stendiamo un velo pietoso sul "come minimo" (allude forse ad universi paralleli?) e vediamo i quattro "oggetti": la cosa, la cosa osservata da 1, la cosa osservata da 2 e la cosa osservata da 3 (qui la cosa si complica: gli osservatori possono essere n, ma, allora, il "come minimo" non ha più senso perché la cosa può anche essere osservata da 1 e uno solo). Domanda: chi è quel fortunato osservatore che ne può parlare - della cosa - senza osservarla? Domanda: come fa la cosa a esser tale senza che nessuno la osservi? Senza che nessuno la categorizzi così e così? Come fa - per usare l'esempio suo - già il Vesuvio a chiamarsi Vesuvio senza che nessuno lo categorizzi, lo nomini e lo diffonda socialmente e storicamente come tale? Un costruttivismo sano - non quello parodizzato da Gabriel - si pone queste domande e si risponde che, sempre e comunque, la cosa - qualsiasi cosa, Vesuvio compreso - è tale **solo** a seguito delle operazioni mentali di qualcuno e, poi, si pone il problema di come indagarle queste operazioni.*

Ho smesso la lettura, pertanto, dolente ma con la coscienza a posto. Prima di riporlo, nello sfarfallamento delle pagine ho potuto cogliere, poi, una sorta di opposizione fra "mondo" e "universo" - quando entrambi designano il risultato di un'operazione mentale con cui si rende "uno" un insieme di cose e non certamente qualcosa di

Elenco delle opere non filosofiche citate in ***Perché non esiste il mondo*** di Markus Gabriel.

Film: *Il potere dei sensi*, di Jean-Claude Brisseau; *Pornocrazia*, di Catherine Breillat; *Le strane coincidenze della vita*, di David O. Russell; *Magnolia*, di Paul Anderson; *Inception*, di Christopher Nolan; *Il mondo sul filo*, di Rainer W. Fassbinder; *Matrix*, di Andy e Lana Wachowski; *Viedodrome*, di David Cronenberg; *Fuga dal pianeta delle scimmie*, di Don Taylor; *Cube*, di Vincenzo Natali; *Mastro Eder e il suo Pumuckl*, cartone animato tedesco; *Dietro lo specchio*, di Nicholas Ray; *Prometheus*, di Ridley Scott; *Fight Club*, di David Fincher; *Memento*, di Christopher Nolan; *Shutter Island*, di Martin Scorsese; *The Truman Show*, di Peter Weir; *Salami Aleikum*, di Ali Samadi Ahadi; *Massacro delle Motoseghe Tedesche* (ovvero *Massacro Tedesco con la motosega*), di Christoph Schlingensief; *The Artist*, di Michel Hazanavicius; *Cosmopolis*, di David Cronenberg; *Melancholia*, di Lars von Tier; *Lo Scafandro e la Farfalla*, di Julian Schnabel; *E Johnny Prese il Fucile*, di Dalton Trumbo.

Romanzi e poesia: *Il Mignolo di Budda*, di Viktor Pelevin; *La storia infinita*, di Michael Ende; *La montagna incantata*, di Thomas Mann; *Faust*, di Wolfgang Goethe; *Biografia di un motteggiatore*, di Jean Paul; *Nuove poesie*, di Reiner Maria Rilke; *Morte a Venezia*, di Thomas Mann; *Alla ricerca del tempo perduto*, di Marcel Proust.

Saggi: *L'universo elegante*, di Brian Green; *Come chiedere e ottenere dal cosmo tutto quello che vuoi*, di Bärbel Mohr; *L'illusione di Dio*, di Richard Dawkins; *Il libro sacro del prodigioso spaghetti volante*, di Bobby Henderson.

Quadri: *Donna che legge una lettera davanti a una finestra*, di Jan Vermeer; *Quadrato nero su sfondo bianco*, di Kazimir Malevich.

Sitcom: *How I met your mother*.

Serie TV: *Stromberg*; *The Office*; *Parks and Recreation*; *Seinfeld*; *Muppet Show: Maiali nello spazio*; *Breaking Bad*; *I Soprano*; *The Wire*; *Boardwalk Empire*; *Mad Men*; *Curb your Enthusiasm*; *Louie*; *Black Mirror*.

empirico - , un'umoristica avventura etimologica relativa al significato del verbo "esistere" (sulla cui ignoranza - come quella relativa al verbo "conoscere", pagina 10 - il libro ha potuto essere ideato e realizzato) in merito alla quale il verbo - molto sollecito a prendersi cura dell'autore e delle sue tesi - verrebbe a designare uno "spiccare" (spiccare contro "uno sfondo eternamente latente") e, infine, un'affermazione demenziale come quella che sostiene la poesia "parlare" (anche qui una metafora per rifuggire dal più forte "testimoniare") dell'"incontro riuscito fra lingua e realtà" (pure !).

Un caro saluto

Felice Accame