

Etica & Politica / Ethics & Politics

XI, 2009, 1



*Università di Trieste
Dipartimento di Filosofia
www.units.it/etica*



**Edizioni
Università
di Trieste**

I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7

Etica & Politica / Ethics & Politics
XI, 2009, 1

Monographica I

Etica di Heidegger

Fabio Polidori	<i>Editor's Preface</i>	p. 7
Gaetano Chiurazzi	<i>Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro</i>	p. 9
Pierpaolo Ciccarelli	<i>Filosofia e politica in Heidegger: l'interpretazione fenomenologica di Leo Strauss</i>	p. 25
Andrea Cudin	<i>Il poter-morire: un percorso nella questione dell'etica in Heidegger</i>	p. 59
Ernesto Forcellino	<i>L'ethos dell'altro inizio: appunti sulla figura dell'ultimo Dio nei 'Contributi alla filosofia (dell'evento)' di Heidegger</i>	p. 69
Dario Giugliano	<i>La trascendenza etica e il proprium originario: Heidegger e l'orizzonte ontologico</i>	p. 92
Ferdinando G. Menga	<i>Il primato della contingenza e la premessa politica del discorso etico: riflessioni sulla filosofia del giovane Heidegger</i>	p. 109
Fabio Polidori	<i>Etica senza origine</i>	p. 157

Monographica II

Prelinguistic practice, social ontology, semantics

Raffaella Giovagnoli	<i>Guest Editor's Preface</i>	p. 169
John R. Searle	<i>What is Language? Some Preliminary Remarks</i>	p. 173
Richard Evans	<i>The Logical Form of Status-Function Declarations</i>	p. 203
Raffaella Giovagnoli	<i>Communication, Language and Autonomy</i>	p. 260
Jennifer Hudin	<i>Did Alex have Language?</i>	p. 271

Felice Cimatti	<i>“Me” as Speech Act: a Performative Based Psychology</i>	p. 291
Riccardo Dottori	<i>The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy</i>	p. 301
Fabrizia Giuliani	<i>The Weight of Words</i>	p. 311
David Lauer	<i>Genuine Normativity, Expressive Bootstrapping and Normative Phenomenalism</i>	p. 321
Fabrizio Palombi	<i>Neither Inside Nor Outside. Considerations on the Stricture of the Subject and Language by Jacques Lacan</i>	p. 351
Claudia Bianchi	<i>Recording Speech Acts</i>	p. 361
Danielle Macbeth	<i>Meaning, Use and Diagrams</i>	p. 369
Daniele Santoro	<i>The Modal Bond of Analytic Pragmatism</i>	p. 385
Guido Seddone	<i>Subject against Procedure. The Argument of following a rule in the Second Wittgenstein</i>	p. 412
JamesK. Swindler	<i>Semantics of Knowledge “a positio”</i>	p. 427

Varia

Adejumobi Olatidoye Ayodele	<i>Euthanasia: Some Critical Remarks</i>	p. 441
William Barnett II & Walter E. Block	<i>Crash and Carry: Financial Intermediaries, the Intertemporal-Carry Trade, and Austrian Business Cycles</i>	p. 455
Michael Byron	<i>Human Rights: A Modest Proposal</i>	p. 470
	<i>Informazioni sulla rivista Information on the journal</i>	p. 495

Monographica I

Etica di Heidegger

Editor's Preface

Fabio Polidori
Università di Trieste
Dipartimento di Filosofia
polidori@units.it

This section of *E&P* is dedicated to Heidegger's ethics, an idea that might come across as impertinent, if not even as misrepresentation. It is a well-known fact that Heidegger never elaborated any ethical system, nor would he ever have made any statement on this subject-matter in an articulated or thematic way. Nevertheless, the radicality of his thought and above all the effect it had in the twentieth century – an effect which has not exhausted itself yet – leave ample space for an attempt at testing his positions outside their original context. Not to mention (but it is altogether evident that this element cannot be avoided) the uproar and embarrassment which were caused both by his support of Nazism since its very beginnings and by the total lack of self-condemnation in relation to this choice.

Leaving aside the blame and the reproach, which could be strengthened by contextual elements either located in Heidegger's thought or connected to the climate of the time, it is indeed a fact that the ethical issue remains one of the most significant and unsettling elements to have been "repressed" in Heidegger's thought. And here the term "repressed" is deliberately provocative: first of all because it intends to communicate its unmistakable presence, somehow buried in various passages, episodes and stages of Heidegger's thought; secondly because the idea that such a mighty and articulated thought-machine can proceed only by expelling, marginalizing and neglecting, whether deliberately or not, that which could block its functioning is not to be excluded; and finally because of the diffidence, if not hostility, which Heidegger often showed for any type of psychoanalytically coloured discourse or context. It is quite possible to imagine a reply bouncing back from this very context and pointing at a obvious and almost exemplary "resistance".

All this may indeed explain why our intention to trace and reconstruct some ethical, or ethical-political, motifs in Heidegger's thought could seem like a misrepresentation. And yet this distortion of meaning, in the light of the text here presented, has turned out to be not only utterly legitimate, but also capable of re-contextualizing some of Heidegger's reflections within areas and

fields which are less close to the traditional paths of his thought. The outcomes are obviously diversified, as diversified were their premises and starting points. This means that under a title such as Heidegger's *Ethics* does not lie the secret of a close-knit coherence, but rather that a series of perspectives and visions – which possibly, and hopefully, will not offer any type of definitive answer – can and will be found.

Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro

Gaetano Chiurazzi

Università di Torino

Dipartimento di Filosofia

gaetano.chiurazzi@unito.it

*Chi vive e agisce nella storia
fa anzi costantemente esperienza che nulla ritorna.*
(H.G. Gadamer, *Verità e metodo*)

ABSTRACT

Heidegger's philosophy has been interpreted as an absolute historicism, unable to point to a unhistorical standpoint from which history can be judged upon. K. Löwith, for instance, has indicated that the cause of this difficulty is to be found in the conception of time: whereas, in Greek thought, time was considered only as a manifestation of the essence, in modern thought time has the tendency to become the essence itself, as that which fulfills itself in time, up to Heidegger's identification of being and event. What is interesting in my critique is that the conception of time is strictly interwoven with a specific way of conceiving justice and, broadly speaking, ethics. In Plato's philosophy, justice as measure corresponds to a cyclical and even retrogressive conception of time, the one enounced in the myth of Chronos, in the *Politikos*. The modern conception of time, spiritualistic and biologicistic, is instead cyclical and irreversible, cumulative: its most significant expression is Hegelianism. The existential conception of time, instead, is neither cyclical nor cumulative. By commenting on Heidegger's *Anaximander's Saying*, I wish to show the possibility of conceiving temporality as disjunction (injustice) and only as such capable of producing justice – which I understand as a new possibility of meaning that does not exclude, but carries within itself, emancipation. An ethics of the present developed on the basis of this conception of time – which Heidegger has not completely endorsed – would then be an ethics which accepts as its own ground the discontinuous, yet inventive, dimension of time.

1. Storia e giustizia

Come ha scritto Karl Löwith, il limite maggiore della concezione heideggeriana della storia sarebbe l'identificazione dell'essere con l'evento¹: Hegel e Hei-

¹ K. Löwith, *Evenemenzialità, storia, ventura dell'essere*, tr it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino, Einaudi, 1966, pp. 77-79 (*Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, in *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Stuttgart, Metzler, pp. 188-90).

degger, ovvero la storia della progressiva realizzazione dello spirito e la storia della progressiva derealizzazione dell'essere, sarebbero accomunati da una stessa *hýbris*, la dissoluzione dell'essenza nella storia e viceversa: "Tuttavia il progresso costruttivo di Hegel e il suo moto ascendente, e il regresso distruttivo e il moto discendente di Heidegger non sono diversi rispetto al principio comune a loro e alla moderna *hýbris* dello storicismo, vuoi dello spirito o dell'essere, che storicizza l'assoluto dell'essere come dello spirito. In questo orizzonte si muoveva il contemporaneo di Napoleone, che pensava il proprio compimento della storia europea del "concetto" come raggiunta pienezza di un inizio in sé non svolto; il contemporaneo di Hitler, a sua volta, pensa la stessa storia dello spirito occidentale come l'insorgere del nichilismo che giunge ormai a compimento"².

Che si tratti di realizzazione o di derealizzazione, dunque, non fa alcuna differenza: la questione, per Löwith, è l'idea, inaugurata proprio da Hegel, che lo spirito e l'essere abbiano una storia, e anzi si identifichino con la loro storia; che "la verità abbia la "tendenza" di "svolgersi" nel tempo"³. A questa *hybris* storicista non si può opporre altro, secondo Löwith, che la netta separazione tra essere e tempo, tra natura e storia, separazione che è pre-cristiana, greca⁴. "L'uso contemporaneo ci ha abituati a chiamare "storico" un pensiero che, come questo, è rivolto al futuro in una prospettiva epocale ed escatologica, benché il senso originario e naturale della "storia" [*Geschichte*] intenda esattamente il contrario di questo futurismo. Gli storici greci intendevano per storiografia l'accertamento di ciò che è stato, presupponendo in ciò la sostanziale identità con sé della natura dell'uomo attraverso i rivolgimenti delle sorti che casualmente, appunto, accadono. Ciò che è, è il medesimo che è stato e sarà ancora. Quando invece Heidegger, da pensatore moderno, postcristiano, parla dell'esistenza umana come esistenza storica [*geschichtlich*], e si attende un mutamento nell'essenza dell'uomo in seguito a una svolta nella ventura dell'essere, presupposto di tutto ciò è che la natura dell'uomo sempre uguale a se medesima non esista affatto"⁵.

La negazione dell'esistenza di una natura umana è il germe dell'escatologismo, prospettiva del tutto estranea al pensiero greco, rivolto piuttosto al passato e consapevole che questa conoscenza del passato sia sufficiente per comprendere ciò che è e che sarà, perché queste dimensioni tempo-

² Ivi., p. 51.

³ Ivi., p. 78-79.

⁴ "*Physis* e *historía* hanno in greco tanto poco in comune quanto il perennemente identico a sé e la mera notizia (*istorein*) di mutevoli sorti umane. Gli storiografi greci hanno riferito storie e spiegato, è vero, l'apparente regolarità nella mutevolezza di tali sorti storiche col circolo che è nella natura delle cose: ma nessun filosofo greco ha mai costruito, con lo sguardo al futuro, una filosofia della storia *una* e universale, tutti hanno fatto oggetto della fisica e della metafisica la *physis* perennemente presente" (ivi, p. 69).

⁵ Ivi, p. 50.

rali sono solo manifestazioni di una realtà che in sé resta identica, che è natura, e i cui mutamenti non sono che aspetti occasionali, caduchi, inessenziali. La concezione ciclica del tempo è perciò una concezione “naturale”, opposta a quella lineare introdotta dal cristianesimo e di cui Heidegger è erede: nessuna sostanziale *novità* turba il ricorrere ciclico della temporalità naturale. Grazie alla quale soltanto, sembra suggerire Löwith, è possibile giudicare e rifiutare la storia. Il rischio cui cede Heidegger è quello di un pensiero che aderisce alla realtà limitandosi a “comprendere il tempo a partire dal tempo, senza un altro criterio filosofico per giudicare gli avvenimenti”⁶. Dal momento che non vi è alcuna trascendenza del tempo, la storia appare come “giusta” in sé, perché non giudicabile, col che si suppone che il giudizio sulla storia debba essere necessariamente emesso da una istanza estranea ed esteriore ad essa.

Si può però problematizzare questa maniera di intrecciare i legami tra natura, tempo e giustizia, innanzi tutto mettendo in luce il nesso tra la concezione della giustizia e la concezione del tempo. In particolare, l’idea di un riequilibrio della storia, di una giustizia che ripari le deviazioni storiche dal modello essenziale, dalla legge, è strettamente legata a una concezione ciclica di cui troviamo le tracce sin nel pensiero greco, in Platone, e, ancor prima, già in Anassimandro. Qui mi propongo di analizzare, senza pretesa di completezza, ma indicando piuttosto dei punti che mi sembrano significativi per questo tema, un tale intreccio, per ripercorrere, in conclusione, la lettura che Heidegger propone del detto di Anassimandro, a partire dalla quale è forse possibile intendere in maniera diversa tali articolazioni.

2. Il bilanciamento: il tempo reversibile dell’idealità

Il problema dei rapporti tra tempo e giustizia comincia con Platone: quel che manca in Heidegger sarebbe, secondo Löwith, la prospettiva platonica dello stato giusto, che consentirebbe di *disgiungere* storia e natura. Perché la storia è esattamente una disgiuntura della natura, uno sregolamento, un eccesso, una *hýbris* che, per i Greci, è il vero contrario della giustizia, *díke*. La storia introduce uno squilibrio nell’ordine della natura: la giustizia, infatti, non è che quest’ordine in quanto si mantiene stabile, in equilibrio. Tutta la teoria politica di Platone, e cioè l’intera sua filosofia – dalla concezione dello stato giusto nella *Repubblica* al mito della biga alata nel *Fedro*, il cui *kybernétes* arriva a contemplare la Giustizia stessa al compimento di un ciclo intero che lo riporta al punto di partenza⁷ – è attraversata dalla comprensione della giustizia come equilibrio, bilanciamento. I presupposti cosmologici di questa concezione, che

⁶ Ivi, p. 57.

⁷ Platone, *Fedro*, 247 B-D (tr. it. di G. Reale in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991).

sono del tutto organici a una filosofia della storia, emergono in maniera particolarmente chiara nel *Politico*. Qui il mito di Crono presenta il dio come il *kybernêtes* del cosmo: egli ha cura del mondo e periodicamente lo abbandona a se stesso, facendo sì che il tempo ritorni indietro, cosicché i vecchi tornano giovani, i capelli bianchi ridiventano neri, e tutti gli esseri viventi tornano a essere neonati per poi scomparire del tutto⁸. “Questa mutazione è il più grande ed il più perfetto di tutti i rivolgimenti che avvengono nel cielo”⁹, perché è la maniera migliore, scrive Platone, in cui il cosmo, caratterizzato da movimento e corporeità, e quindi da degenerazione, può approssimarsi allo stato della perfezione assoluta. Infatti: “L’essere sempre nei medesimi rapporti e nelle medesime condizioni, e l’essere sempre identico si addice solamente alle realtà più divine di tutte; la natura del corpo non è di questo ordine. [...] Quello che chiamiamo cielo e cosmo [...] ha comunanza anche col corpo; ragion per cui gli è impossibile essere del tutto esente da mutamento [...]. Ecco perché ha avuto in sorte il rifare il giro indietro sui propri passi: perché è la deviazione più piccola possibile del suo movimento”¹⁰..

Tutto questo, scrive Platone, accadeva nell’età di Crono, alla quale è succeduta l’età di Zeus, il mondo nel quale oggi viviamo: sfruttando l’etimologia che nel *Cratilo* Platone stesso instaura tra Zeus e vita (*zoê*)¹¹, potremmo chiamare questo mondo attuale il “mondo della vita” quale noi la conosciamo, della generazione e della corruzione, del disordine, un mondo abbandonato dal suo timoniere che corre il pericolo della dissoluzione di se medesimo e delle cose che contiene. Una volta distaccato (*chorizómenos*) dal suo Artefice, il mondo se ne allontana sempre più e lo dimentica: più la sua forza originaria si esaurisce, più il suo movimento si affievolisce¹². Nell’età di Zeus il mondo è totalmente nelle mani degli uomini che lo abitano, i quali ne sono i “pastori”. “E tutte quante le cose che concorrono a sostenere la vita umana sono nate da questi doni, dopo che gli uomini furono abbandonati dalla cura degli dèi, come abbiamo appena detto, e dopo che divenne necessario che essi si procurassero da vivere da se stessi e che si prendessero cura di sé, come l’universo nel suo complesso, imitando e seguendo il quale in ogni tempo, ora in questo modo, allora in quell’altro, viviamo e nasciamo”¹³.

Occupandosi del loro mondo, gli uomini hanno bisogno dei doni degli dei, come l’insegnamento e l’addestramento, il fuoco e le arti di Efesto e della sua

⁸ Id., *Politico*, 270 D sgg. (tr. it. di C. Mazzarelli in *Tutti gli scritti*, cit.). Cfr. su ciò K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, tr. it. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, p. 50 sgg.

⁹ Id., *Politico*, 270 B-C.

¹⁰ Ivi., 269 D-E.

¹¹ Id., *Cratilo*, 396 A-B (tr. it. di M.L. Gatti in *Tutti gli scritti*, cit.).

¹² Id., *Politico*, 273 C.

¹³ Ivi., 274 D.

collaboratrice Atena, ovvero della tecnica e della filosofia, delle scienze e dei discorsi¹⁴, con cui l'uomo cerca di mantenere il suo microcosmo sul suo cammino: ma quando lo abbandona a se stesso, il tempo non si inverte, non ricostituisce l'identità originaria. Resta una asimmetria, indice della sua imperfezione. Per questo, di tanto in tanto, il dio torna in suo aiuto, per evitare che il cosmo sprofondi “nel mare infinito (*ápeiron*) della disuguaglianza”, rimette le cose in sesto, le riaggiusta, lo raddrizza, lo riordina¹⁵, lo riporta cioè nella giusta direzione, controbilanciando le sue deviazioni.

La razionalità – la razionalità cosmica a cui la razionalità politica può solo approssimarsi, e che è giustizia, equilibrio, uguaglianza – ha come modello ancestrale, immemoriale, l'epoca di Crono, che guida il cosmo finché questo non raggiunge la sua misura¹⁶, per poi lasciarlo andare e ristabilire così l'identità originaria. La storia del cosmo che Platone racconta con questo mito è simile a quella di un film che si riarrotola su se stesso; meglio, è esattamente l'immagine che del movimento ci offre la meccanica razionale, la scienza del movimento e dell'equilibrio dei corpi, il cui principio supremo è la conservazione dell'energia totale di un sistema (della somma dell'energia cinetica e potenziale), sistema che resta quantitativamente immutato, essendo l'effetto totalmente equivalente alla causa. Corollario di questo principio è la reversibilità del tempo: proprio come nel caso dell'azione di Crono sul cosmo, fenomeni come il rimbalzo di una palla o l'oscillazione periodica di un pendolo mostrano l'azione di una forza che viene spinta fino a un certo punto e di un'azione contraria spontanea, fenomeni che sono interpretati come un gioco di inversione di forze e di velocità che corrisponde idealmente a una inversione del tempo.

In un tale sistema, ogni stato è perfettamente determinato ed equivalente a tutti gli altri: fin dal primo istante, non può succedere nulla di nuovo, la somma generale dell'energia in gioco è sempre la stessa. Un sistema che obbedisce a tale principio di conservazione traduce nelle regole sintattiche del linguaggio dinamico l'idealizzazione di un mondo senza urti né attriti, senza interazioni tra le sue varie parti, il cui il rendimento è sempre uguale a uno, senza perdita né squilibrio. È chiaro che si tratta di una costruzione *ideale* che già nel XVII e XVIII secolo si scontrava apertamente con l'esperienza – di cui si fece carico soprattutto lo sviluppo della termodinamica – dei fenomeni dissipativi ed entropici, nei quali il tempo assume una direzione ben precisa, irreversibile. La condizione di reversibilità del tempo è anzi l'essenza stessa dell'idealità. La versione scientifica del mito di Crono è rappresentata dal demone di Laplace, che ad ogni istante è in grado di osservare velocità e posizione di ogni massa dell'Universo e di dedurne l'evoluzione universale, sia verso il passato sia verso il futuro. Come Crono, il demone di Laplace sarebbe in grado di invertire to-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ivi, 373 D-E.

¹⁶ Ivi, 269 C.

talmente l'ordine degli eventi semplicemente cambiando di segno quel parametro che la meccanica razionale chiama "tempo". L'apogeo della meccanica razionale nel XVII e XVIII secolo è avvenuta in concomitanza con la concezione della natura come un grande orologio: Crono, nel mito di Platone, è come un "grande orologiaio" che "dà la carica" al mondo proprio come si dà la carica a un orologio.

3. *La sopravvivenza: il tempo ciclico dello spirito*

Benché Platone non identifichi il politico con il *kybernétes* del mondo, resta il fatto che il principio cui si ispira il governo della città è sempre quello di una giustizia intesa come equilibrio, così come, nel mito della biga alata, l'auriga governa i cavalli nel tentativo di neutralizzare le loro tendenze disequilibranti. Il ruolo del mito di Crono sarebbe quello di mostrare le condizioni ideali, e che restano tali, dell'"arte di governare" (è questo il sottotitolo del *Politico*), e cioè della cibernetica: questa scienza mira a realizzare la macchina ideale, capace di controllare e mantenere un sistema in uno stato costante con il minimo dispendio di energia. In effetti, come ha scritto Konrad Gaiser, a differenza del Demiurgo del *Timeo*, che è un dio creatore, Crono è un "dio conservatore"¹⁷. La più grande rivoluzione possibile – è il messaggio del mito – coincide con il massimo di conservazione possibile: è questa la giustizia, un ristabilimento dell'equilibrio, il cui principio è che tutto ritorni ad essere quel che era.

Se si considera che per Platone il cosmo è immagine del *logos*, non è difficile individuare nella temporalità reversibile che lo anima la figura del dialogo maieutico – come restituzione di ciò che è partorito (della natura) alla sua fonte – e della verità come risalimento all'origine, ricordando tutte le tappe discensive. In analogia con ciò che Vattimo ha chiamato "struttura edipica", riferendosi al fatto che nella concezione lineare del tempo ogni istante "divora" il proprio padre"¹⁸, sarei portato a chiamare questa visione ciclica e reversibile, razionale, "struttura incestuosa" del tempo: Crono – secondo un'immagine mitologica che ne fa il dio del tempo – divora i propri figli, fa sì che essi ritornino a lui. La "struttura edipica" corrisponde invece al prevalere di un modello biologistico nella costituzione del tempo, quello in cui i figli si impongono a prezzo della morte del padre, sopravvivono alla sua scomparsa, ripetendo ciclicamente, nella riproduzione, questo parricidio, questa negazione di ciò che precede.

La filosofia della storia hegeliana, evidentemente derivata dalla concezione aristotelica della natura, che ha nello sviluppo dell'embrione il suo modello

¹⁷ K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, cit., p. 53.

¹⁸ Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1983, p. 249 sgg.

dinamico prevalente (non bisogna dimenticare che Aristotele era figlio di un medico), e dalla concezione cristiana del tempo come linea, è forse l'esempio più caratteristico di questa visione allo stesso tempo lineare, evolutiva, e ciclica del tempo: le figure della storia si succedono *negando* quelle precedenti, crescono su se stesse come un organismo vitale (non c'è concetto più vitalistico, da questo punto di vista, della nozione di *Aufhebung*), esse assicurano la *sopravvivenza dello spirito* al di là di ogni ente finito, che muore e sparisce, ma non tornano indietro. Proprio l'impossibilità dell'inversione temporale distingue anzi la vita dal meccanismo: la vita è compimento, sebbene non *perfezione* (*Vollkommenheit*), la quale implica l'idea di essere giunti, come scriveva Platone nel mito di Crono, a un punto massimo oltre il quale non si può più procedere, ma si può solo tornare indietro.

4. *La morte: il tempo irreversibile dell'esistenza*

Tanto nell'immagine meccanicistica quanto in quella biologistica della storia e della natura abbiamo però a che fare con un "principio di conservazione": tuttavia, né la perfetta *idealità* del tempo della meccanica razionale né la *spiritualità* del tempo biologico, che nella sua ciclica ripetitività mostra l'emergenza dell'universale, della specie sull'individuo, possono cancellare del tutto la percezione che nel passare del tempo ci sia qualcosa che va perduto, non si conserva, qualcosa, cioè, di irreversibile. Che un disequilibrio – un'ingiustizia, per dirla nei termini di questa categorizzazione – si insinui nella struttura stessa del tempo. Questa temporalità irreversibile è quel che Heidegger chiama "temporalità originaria": essa emerge in maniera irriducibile persino nell'interpretazione "ordinaria" del tempo, che, come nel tempo della fisica, riduce la temporalità a una successione di "ora" omogenei. "Tuttavia, nonostante ogni livellamento e ogni coprimento, il tempo originario si manifesta anche nel corso di questa semplice successione di "ora" trascorrente in sé, e si manifesta proprio nel corso del processo coprente. L'interpretazione ordinaria definisce il tempo come una successione *irreversibile*. Perché il tempo non può tornare indietro? Se esso è in sé ed è costituito da una serie di "ora", non si comprende perché la successione non possa ripresentarsi in senso inverso. L'impossibilità dell'inversione ha il suo fondamento nella provenienza del tempo pubblico dalla temporalità, la cui temporalizzazione, primariamente adveniente, "va" verso la sua fine in modo tale che "è" già per la fine"¹⁹.

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, p. 426 (citato come d'uso nella paginazione originale); tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1986, p. 604-605. Su ciò cfr. anche la conferenza *Der Begriff der Zeit*, a cura di H. Tietjen, Tübingen, Niemeyer, 1989; tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Ferrara, Galio, 1990.

A conferire al tempo un senso, una direzione privilegiata, è la morte: essa introduce nella successione temporale uno stacco, una differenza, un salto, che non appartiene a una decisione soggettiva, ma è, come Heidegger più volte sottolinea, un *evento*, ovvero qualcosa che accade, che non si iscrive nella successione ordinata, causale, del tempo della fisica e della biologia, ma è *katà symbebekós*. L'uso di questa espressione per qualificare il carattere di accadimento della morte non è arbitrario: oltre al fatto che il termine greco per designare gli eventi è proprio "*tà symbama*", che, come *symbebekós*, deriva da *symbaíno*, una tale definizione della morte come evento, accadimento, risulta correlativa e allo stesso tempo del tutto speculare rispetto alla distinzione con cui Aristotele distingueva, dal lato del principio, dell'*arché*, l'ente naturale da quello artificiale: la morte caratterizza quel qualcosa che si sottrae all'ordine della natura non dal lato del suo inizio, ma da quello della sua fine. Com'è chiaro dalla discussione che Heidegger conduce in *Essere e tempo* sui vari significati del finire - cessare (*Verenden*), perire (*Ableben*) e morire (*Sterben*) -, la morte non può essere considerata come un compimento, nella misura in cui questo caratterizza l'ente naturale: "Anche se la maturazione, cioè l'essere specifico del frutto, in quanto modo di essere del "non ancora" (cioè dell'immaturità), coincide formalmente con l'Esserci per il fatto che l'uno e l'altro *sono* già da sempre il loro "non ancora" (in un senso che resta ancora da determinare), ciò non significa che la maturazione come "fine" e la morte come "fine" coincidano anch'esse quanto alla struttura ontologica della fine. Con la maturazione, il frutto *si compie* (*vollendet*). Ma la morte cui giunge l'Esserci è un compimento in questo senso? Certamente con la morte l'Esserci ha "compiuto (*vollendet*) il suo corso". Ma ha, nel contempo, necessariamente esaurito le possibilità che gli sono proprie? Queste non gli sono piuttosto sottratte? Anche un Esserci "incompiuto" (*unvollendetes*) finisce. [...] Per lo più l'Esserci finisce nell'incompiutezza (*Unvollendung*) o anche nello sfacelo e nella consunzione"²⁰.

La morte non è l'*entelécheia* dell'Esserci, non è ciò cui tende e in cui si compie la sua natura essenziale, ma ciò in cui la sua essenza naturale si annulla, poiché vi si annulla la possibilità, che è costitutiva dell'essenza dell'esserci in quanto esistente. La morte non è compimento di possibilità, ma sottrazione di possibilità. Anzi, è proprio a partire da essa che l'esistenza può essere concepita come "possibilità". Questo punto costituisce l'implicazione concettuale che consente di passare dalla natura all'esistenza: la natura è sviluppo positivo di possibilità date, ma perché queste possibilità possano essere concepite come tali bisogna che siano percepite anche nella loro condizione negativa, nella loro condizione, cioè, di impossibilità, condizione che si fenomenizza nella e come angoscia, rapporto alla morte, ovvero *esistenza*. Questa iscrizione dell'esistenza sotto il regime della possibilità ("più in altro della realtà si trova

²⁰ Idem, *Sein und Zeit*, cit., p. 244; tr. it. p. 370.

la possibilità”²¹ è la frase di Husserl che Heidegger ripete e con cui ribalta l’assioma fondamentale dell’ontologia aristotelica, e cioè che l’*energhéia* preceda la possibilità) è la forma temporale della differenza ontologica. Come l’essere è connesso all’ente presente dal “non” della differenza ontologica, allo stesso modo il presente dell’esistenza è connesso a ciò da cui proviene precisamente da un “non”: il presente si costituisce a partire da un’assenza e come traccia di ciò che non è più. Quest’idea è espressa in maniera particolarmente efficace nel commento al *Detto di Anassimandro*, su cui ci soffermeremo in conclusione, cercando di riprendere le fila del nesso tra natura, tempo e giustizia.

5. *Il tempo disgiunto*

La tradizione ha trasmesso il detto di Anassimandro, “la più antica parola del pensiero occidentale”²², all’interno di un corpus che comprende tutti i frammenti dei presocratici e che sarebbe dedicato alla *physis*. *Physis* è per Aristotele una regione particolare dell’ente, distinta dall’*éthos* e dal *lógos*, che ha quindi perduto “il significato ampio del tutto dell’ente”²³. Ma il detto di Anassimandro è secondo Heidegger ancora vicino a questo significato primordiale, riguarda l’essere dell’ente, vale a dire la sua costituzione temporale. Proprio nell’analisi della temporalità specifica dell’ente, e cioè dell’ente *presente*, che “soggiorna, via via”²⁴, Heidegger sviluppa una serie di considerazioni che, a mio avviso, consentono di articolare in maniera molto diversa il rapporto tra natura, storia e giustizia come sin qui si è delineato, pur sulla base di una correlazione del tutto tradizionale tra tempo e ingiustizia. Ricordando le due traduzioni tedesche più accreditate del detto di Anassimandro, quella di Nietzsche a quella di Diels, Heidegger ne sottolinea la forte impronta giuridica: le cose, nel loro nascere e perire, devono “fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l’ordine del tempo”²⁵ (Nietzsche). Punto di appoggio di questa traduzione sono i termini *díke* e *adikía*, che Heidegger sceglie di tradurre rispettivamente con *Fug* (connessione) e *Un-Fug* (sconnessione). La *adikía* è una modalità dell’esser connesso attraverso la negazione, cioè una “connessione che connette l’esser-presente alla duplice “assenza” (*in zweifachen Abwesen verfugt*)”²⁶, che installa la presenza in e per mezzo del rapporto a due

²¹ Ivi, p. 38; tr. it. p.100.

²² Id., *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1950, p. 296 (citata nella paginazione della prima edizione); tr. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, Scandicci, La Nuova Italia, 1984, p. 299.

²³ Ivi, p. 298; tr. it. p. 301.

²⁴ Ivi, p. 323; tr. it. p. 326.

²⁵ Ivi, p. 296; tr. it. p. 299.

²⁶ Ivi, p. 327; tr. it. p. 331.

assenze: quella da cui proviene e quella verso cui procede. “L’esser presente (*Anwesen*) è connesso all’assenza in tutt’e due le direzioni”²⁷, esso soggiorna per un certo tempo, ma mantenendosi nella sua presenzialità, arrogandosi “la pretesa di sottrarsi alla transitorietà del suo soggiorno”, diventando durevole, si pone nella *adikía*: “All’esser-presente dell’essente-presente [...] appartiene l’*adikia*”²⁸, la sconnessione. Ma ciò, osserva Heidegger, il detto di Anassimandro “lo dice e non lo dice”²⁹.

Nelle traduzioni usuali, l’*adikía* è ciò di cui gli enti devono allora “fare ammenda”, ciò per cui ricevono una “punizione”, come se, precisa Heidegger, nel presentarsi dell’ente ci fosse “qualcosa di punibile o di cui si debba trarre vendetta sul presupposto che la vendetta (*das Gerächte*) equivalga alla giustizia (*Gerechte*)”³⁰. La concezione edipica del tempo si afferma sulla base di questa istanza di vendetta, che Nietzsche attribuiva a Schopenhauer e, prima di lui, a Eraclito, nel suo scritto sulla *Filosofia nell’epoca tragica dei greci*, da cui Heidegger cita la traduzione nietzscheana: ancor prima di Eraclito, sarebbe però Anassimandro il responsabile di questa concezione vendicativa. Il detto di Anassimandro inscenerebbe così un tribunale in cui si giudica, si condanna e si punisce, visto che “l’ingiustizia non manca, anche se nessuno sa dire con precisione in cosa consista”³¹.

È quindi fondamentale cercare di chiarire questa modalità dell’essere presente come connessione a un’assenza, che allo stesso tempo, *in quanto* tempo, è possibilità della sconnessione, della disarticolazione, e quindi apertura al futuro. Si direbbe anzi: possibilità di emancipazione.

6. L’emancipazione del presente

L’ente presente, scrive Heidegger, non si tiene definitivamente nella persistenza né si risolve completamente nella disgiunzione, ma, persistendo, “*verwindet den Un-Fug*”: “Il via via essente-presente è-presente in quanto soggiorna e soggiornando sorge e passa; soggiornando, si costituisce la connessione del passaggio che va dal sorgere al declino. Questo sempre soggiornante costituirsi del passaggio è la durevolezza genuina dell’essente-presente. Essa non si risolve nella persistenza; non ricade mai nel disaccordo, ma lo risolve in sé (*verwindet den Un-Fug*)”³².

²⁷ *Ibid.*; tr. it. p. 330-331.

²⁸ *Ivi.*, p. 328; tr. it. p. 331.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*; tr. it. p. 332.

³¹ *Ivi.*, p. 330; tr. it. p. 334.

³² *Id.*, *Der Spruch des Anaximander*, cit., p. 329; tr. it. p. 333.

Al presente stesso è rimessa la possibilità di una *Verwindung* della sua ingiustizia, del torto. Meglio: il presente è esso stesso una tale *Verwindung*: l'esser-presente è questa risoluzione stessa (*Anwesen des Anwesendes ist solches Verwinden*)³³.

Verwindung è, non solo l'assunzione, ma anche la torsione: la *dike*, risultato di questa *Verwindung*, è quindi generata da una torsione che non può essere interpretata come un semplice raddrizzamento, come ritorno all'identità, ricostituzione di una giustizia anteriore, ma come produzione, dono di ciò che non c'è. *Verwinden* è in effetti anche l'atto con cui un dolore, una perdita, una malattia o un trauma vengono "elaborati" al fine di superarli, di liberarsene assumendoli, nel senso in cui "restano" come tracce o cicatrici. Si potrebbe quindi dire che c'è, nella temporalità *verwunden* del presente sconnesso, un dono che introduce comunque qualcosa di nuovo, un principio di libertà, emancipante. Il presente, che è squilibrio, "ingiustizia", si risolve in emancipazione.

Questo si accorda, sebbene non del tutto nelle sue conseguenze, quantomeno nei suoi presupposti, con la semantica della "mano" che Heidegger, qui come altrove, evoca. "Emancipazione" deriva in effetti da *mancipium*, che in latino significa il possesso di qualcosa per mezzo dell'imposizione della mano, per esempio il possesso di uno schiavo, su cui di conseguenza si ha un diritto assoluto. Il venire alla presenza del presente, scrive Heidegger, è accordato *katà to chreón*, secondo necessità, o, come egli preferisce tradurre, "*entlang dem Brauch*", "lungo il mantenimento"³⁴. Con la parola "*Brauch*" Heidegger allude all'utilizzo, al maneggio, all'uso: nel termine *chreón* riecheggia infatti *e cheír*, la mano, da cui deriva *chráomai*, "maneggio qualcosa, porto la mano a qualcosa, gli dò una mano"³⁵. Il presente è *mantenuto* nel suo esser presente, quasi come il dio Crono ha cura del cosmo, per così dire, "tenendolo per mano", accompagnandolo nel suo moto per poi lasciarlo a se stesso. Heidegger sottolinea questo atteggiamento di cura dicendo anzi che il presente non è semplicemente abbandonato (*überlassen*) a se stesso, ma è mantenuto come "per mano" (*in der Hand behalten*): "*Khráo* significa inoltre: mettere in mani proprie (*in die Hand geben*), dare in mano, rimettere, abbandonare ad una appartenenza. Ma questo mettere in mano (*Aushändigen*), questo rimettere è tale da mantenere l'abbandonare e con esso l'abbandonato"³⁶.

Se da un parte questo fa pensare a una "minorità" costitutiva del presente, indigente e quindi bisognoso di un mantenimento, dall'altra si può pensare che questo gesto, consegnando o rimettendo (*aushändigen*) il presente a se stesso

³³ Ivi, p. 335; tr. it. p. 339.

³⁴ Ivi, p. 340; tr. it. p. 344.

³⁵ Ivi, p. 337; tr. it. p. 341. Per questa traduzione di *chráomai* cfr. anche *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1961, p. 118 sgg.; tr. it. di U.M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Carnago, Sugarco Ed., 1996, p. 202 sgg.

³⁶ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, cit., p. 337; tr. it. p. 341.

gli dà la possibilità di una emancipazione. Ma quando e come comincia questa emancipazione?

Essa comincia con una preposizione: *katà*. È la preposizione con cui Heidegger fa cominciare il detto di Anassimandro che la tradizione ci ha trasmesso, accogliendo i rilievi di John Burnet³⁷: *katà tò chreón: didónai gàr autàn díke kai tísin allèlois tês adikías*. Il più antico frammento della filosofia occidentale, e quindi la filosofia stessa, comincerebbe con una preposizione – cioè con una declinazione. Ancor più, il significato di questa preposizione è la declinazione: essa infatti significa, scrive Heidegger, “qualcosa nel quale si va in basso, un alto rispetto al quale qualcosa che sta sotto discende e sottostà. Ciò rispetto a cui si parla di un *katá* ha in sé un declivio (*Gefälle*), un corso, lungo il quale per qualcos’altro ha in qualche modo luogo una caduta (*dem entlang es mit anderen so und so der Fall ist*)”³⁸. *Katà* regge il termine *chreón*, la “necessità” o il “mantenimento”, la prima parola di questa frase, e dunque della filosofia, parola che, persino nella sua forma grammaticale, è indeclinabile: una declinazione, una caduta, un *Verfallen*, per richiamare ancora un concetto essenziale dell’analitica esistenziale, intacca allora sin dall’origine questa prima parola e il presente che ne è detto derivare. Quel che installa il presente nell’*adikía*, nella disgiunzione, è un *clinamen*, una deviazione dalla traiettoria retta, inflessibile. L’obliquità è il registro originale o originario – genetico – dell’ente³⁹.

7. Nella-fine: il distacco

Cadendo dalla sua radice, l’ente si installa nella sua finitudine, nella sua *Endung*. Il modo in cui Heidegger definisce “la denominazione più alta che Aristotele usa per l’essere: *entelécheia*” dà senso a questa condizione dell’Esserci:

³⁷ Ivi, pp. 313-314; tr. it. p. 317.

³⁸ Ivi, p. 334; tr. it. p. 338.

³⁹ Si potrebbe segnalare qui un passo di J. Beaufret che, mettendo in relazione il pensiero di Hegel secondo cui il declino, pur essendo un semplice momento di un “processo” che lo supera, appartiene tuttavia all’essenza stessa dell’essere, e quello di Heidegger, scrive: “bisogna quindi osare pensare il declino al di là di Hegel e della dialettica, al di là persino di Nietzsche e della sua esperienza più chiaroveggente del tragico, fino a dire, con Heidegger, che esso è *Sache des Seins*, l’*affaire* dell’essere? E che qui risiede, propriamente, “l’enigma dell’essere e del movimento”? Detto altrimenti, che le epoche dell’essere continuano a sorgere, in “libera sequenza”, proprio così, *declinativamente*?” (J. Beaufret, *Hegel et la proposition spéculative*, in *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973, p. 142). Sull’originaria “declinazione” dell’essere, al punto che si potrebbe dire che esso non è un *genere*, ma una relazione genitiva, non un *dato*, ma una relazione dativa, mi permetto di rinviare al mio libro, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell’essere*, Roma-Bari, Laterza, 1996, in particolare p. 166 sgg.

l'*entelécheia* è “il mantenersi (conservarsi) nella flessione (*Endung*) (limite)”⁴⁰. Un’etica della presenza dovrebbe cominciare con questa maniera di abitare, con questo *échein* nella fine, nella flessione, nella declività, il che non significa finire, ma “esistere in maniera finita”. È questo il caso dell’Esserci: “L’esserci non ha una fine, raggiunta la quale, semplicemente cessi, ma *esiste finitamente*”⁴¹. Ma la condizione finita, declinativa, dell’Esserci, è anche la condizione di apertura delle sue possibilità, cioè della costituzione di un senso: cosicché qui la deviazione, il caso – e quindi l’irreversibilità – non è più, come per Platone, motivo di degenerazione, ma di generazione. È a partire dall’*adikía* in cui l’Esserci è il presente in generale si trovano che si dà una continuità, la *díke*, e non viceversa, il che sconvolge, in una maniera che potremmo definire nietzscheana, l’immagine tradizionale dei rapporti tra sostanza e accidenti, continuità e discontinuità, reale e possibile. Un fatto che, come mostra la fisica contemporanea, ha comportato la revisione profonda del concetto di natura, del suo determinismo e della sua atemporalità⁴². Per la fisica contemporanea, e specificamente per la fisica quantistica, c’è una discontinuità essenziale tra i fenomeni, evidenziata dalla loro dimensione probabilistica e non deterministica. Questa discontinuità può allora essere intesa come una possibilità di emancipazione, di instaurazione di novità, cosicché, parafrasando una espressione di Bergson – “il tempo è invenzione, o non è nulla”⁴³ –, si potrebbe dire che *il presente è emancipazione, o non è nulla*.

L’immagine che Heidegger ci dà del tempo e della storia sembra quindi non dissimile da quella di Platone: il tempo storico è un tempo sconnesso, dissestato, fuori regola, storto, *hors de ses gonds*, per usare l’espressione che Jacques Derrida ha utilizzato per tradurre l’espressione di Amleto “*the time is out of joint*” in *Spettri di Marx*, in cui tra l’altro commenta anche queste pagine del *Detto di Anassimandro*. Ma in queste pagine Derrida afferma che la disgiuntura anacronica del presente, dell’adesso, può *fare segno* (bisogna notare che il termine greco *díke* deriva da *deíknymi*, “indico, mostro”) verso una giustizia al di là del diritto, non più caratterizzata, cioè, come raddrizzamento, simmetria, equilibrio, ritorno a uno stato originario, all’armonia, ma come apertura all’altro, promessa di un avvenire al di là della logica dell’identità e dell’economia del debito, l’economia ristretta che qualifica anche, e soprattutto

⁴⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, a cura di P. Jaeger, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, p. 65; tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1979, p. 71 (modificata).

⁴¹ Id., *Sein und Zeit*, cit., p. 329; tr. it. p. 480.

⁴² Cfr. I. Prigogine et I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979; tr. it. di P.D. Napolitani, *La Nuova Alleanza*, Torino, Einaudi, 1999.

⁴³ H. Bergson, *L’évolution créatrice*, in *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1963, p. 784.

to, la dialettica hegeliana⁴⁴. “La disgiuntura necessaria, la condizione de-totalizzante della giustizia, è qui appunto quella del presente – e insieme della condizione stessa del presente e della presenza del presente”⁴⁵. La condizione di questa apertura anacronica verso una giustizia che non è data, ma donata come ciò che non si ha, è che la *Verwindung* del presente mantenga un certo carattere di irreversibilità, che non si configuri cioè come una *Umkehrung*. Se Heidegger identifica, come diceva Löwith, essere ed evento, è perché l’evento – il venire alla presenza dell’ente – ha in se stesso un potere di risoluzione, emancipante, dovuto totalmente alla sua temporalità, e cioè alla sua irreversibilità. Il giudizio sulla storia, la giustizia propria della storia, è possibile a partire dalla consapevolezza della *radicale* storicità dell’ente, come ricordo, cioè, della sua provenienza, che ne inficia intrinsecamente ogni assolutezza. Questo motivo storicista è perciò tutt’altro che meramente giustificativo: non si tratta di giustificare ciò che è per il fatto che è, ma anzi di delegittimarlo in base al fatto che è pur sempre storia, ovvero *una* realizzazione delle tante che erano possibili. Il giudizio sulla storia è possibile concependo la storia come un deposito di possibilità, alcune delle quali si sono realizzate, mentre altre no. La giustizia non è il ritorno al dato pre-esistente, ma il costante appello al possibile che non è ancora.

Questo appello ha la forma di un ricordo, il cui scopo non è quello di riportare nostalgicamente ad uno stato antecedente, ma di comprendere la storicità del presente. L’imporsi del presente, infatti, avviene a prezzo di un oblio, l’oblio della differenza ontologica, che prende la forma di un distacco radicale dell’ente dalla propria radice⁴⁶. La parola greca per “ente”, *tò ón*, conserva in effetti la traccia di questo oblio, sotto forma della perdita della forma originale *eón*: “Linguisticamente [...] *ón* e *ónta* sono presumibilmente forme in qualche modo contratte delle espressioni originarie *eón* e *eónta*. Solo in queste parole risuona ancora in qualche modo ciò di cui enunciamo l’*éstin* e l’*eînai*. L’*e* di *eón* e *eónta* è l’*e* della radice *es* di *éstin*, *est*, *esse*, e “è”. Invece, *ón* e *ónta*, senza radicale, si presentano come le desinenze (*Endungen*) participiali atematiche, venendo a significare, per sé e propriamente, ciò che dobbiamo pensare nella forma verbale che fu definita dai grammatici posteriori come *metoché*, *participium* [...]”⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. J. Derrida, *De l’économie restreinte à l’économie générale*, in *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967; tr. it. di G. Pozzi, *Dall’economia ristretta all’economia generale*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971.

⁴⁵ Idem, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di G. Chiaruzzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, pp. 39-40.

⁴⁶ La differenza tra l’essere e l’ente, scrive Heidegger, è quel che Platone ha pensato con il termine *chorismós*, separazione, distacco (Id., *Was heißt Denken?*, cit. pp. 174-75; tr. it. p. 282). Il *chorízein*, si è visto (cfr. nota 12), è anche il movimento grazie al quale il mondo si emancipa dalla “manutenzione” di Crono.

⁴⁷ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, cit., p. 317; tr. it. p. 320-21.

Questa “sottigliezza grammaticale”, scrive Heidegger, “è, in verità, l’enigma dell’essere”⁴⁸. Mantenendosi in una condizione declinativa, che flette la purezza della radice tematica, l’ente si *emancipa* dalla sua radice fino a cancellarla, a dimenticarla. In tal modo, non fa che dimenticare la propria provenienza in funzione di un altro attaccamento, un attaccamento *a sé*: perché, dimenticando questa differenza, che è la differenza tra l’essere e l’ente, l’uomo, che ne è il “pastore”, si impadronisce della terra, la attacca a sé (*an sich zu reißen*, strappare, estirpare tirando a sé, impadronirsi), e ne diventa il padrone. Anziché “godere” semplicemente della terra – secondo un motivo “epicureo” che Heidegger sembra introdurre nella sua lettura di Anassimandro, quando intende il verbo “*brauchen*” nel senso del latino *frui*, traducendolo di conseguenza “liberamente con “godere di” (*geniessen*) [...] allietarsi di una cosa e averla così in uso”⁴⁹ – se ne impadronisce, ne fa la sua “proprietà”, trasformando così il semplice godimento o usufrutto in diritto reale, possesso: “L’uomo sta per slanciarsi su tutta la terra e nella sua atmosfera, sta per impadronirsi da usurpatore (*an sich zu reißen*) del regno segreto della natura – ridotto a “forze” – e per sottoporre il corso della storia ai piani e ai progetti di una dominazione planetaria. Quest’uomo in rivolta (*aufständig*) non è più in grado di dire semplicemente che cosa è (*ist*), di dire che cos’è che una cosa è. Il tutto dell’ente è divenuto l’unico oggetto di un’unica volontà di conquista. La semplicità dell’essere è sepolta in un oblio totale”⁵⁰.

L’oblio dell’essere è l’oblio del distacco. Ma il problema non è quello di ristabilire questo legame, né quello di assolutizzare l’ente, quanto piuttosto di intendere il distacco appunto come tale, come un essere provenuto: una emancipazione accaduta, che si intende come evento perché impone la legge del non ritorno. La giustizia della storia non consiste nel restaurare una condizione precedente, nel semplice ritorno alla radice, ma nel tenersi nella condizione di un godimento instabile, tra emancipazione e appropriazione, declinazione e attaccamento, apertura al futuro e ricordo della propria provenienza. È questo il senso della *Verwindung* del presente, come presente.

La *Verwindung* è la forma storica della differenza ontologica, un modo di “mantenersi nella flessione”. Non è però chiaro se e quanto Heidegger percorra davvero questa strada: spesso si ha anzi l’impressione che anche in lui lo schema platonico operi surrettiziamente in maniera restaurativa. Ne è prova quello che scrive nelle pagine conclusive di *Il detto di Anassimandro*, laddove, contro l’uomo ribelle, che si rialza e si tiene dritto (*aufständig*), contro il totale oblio dell’essere, finisce con il riproporre lo stesso tipo di inversione che è il tema centrale del mito di Crono, l’*Umkehrung* della storia da parte dell’essere, o del dio: “C’è qualche salvezza? Essa c’è in primo luogo e soltanto se il pericolo

⁴⁸ *Ibid.*; tr. it. p. 321.

⁴⁹ p. 338; tr. it. pp. 342-343.

⁵⁰ *Ivi*, p. 367; tr. it. p. 348.

(*Gefahr*) è. Il pericolo è se l'essere stesso va all'estremo e capovolge (*umkehrt*) l'oblio che proviene dall'essere stesso”⁵¹.

⁵¹ Id., *Der Spruch des Anaximander*, cit., p. 368; tr. it. p. 348.

Filosofia e politica in Heidegger: l'interpretazione fenomenologica di Leo Strauss*

Pierpaolo Ciccarelli

Università di Cagliari

Dipartimento di Filosofia e teoria delle scienze umane

pierpaolo.ciccarelli@unica.it

ABSTRACT

Through an accurate reading of Leo Strauss' essay *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, the paper aims to provide a contribution to raise the *principled question* of the relationship between philosophy and politics. Strauss states that there is an "intimate connection" between the "facts" occurred in Germany in 1933 and "the core" of Heidegger's philosophical thought. Now, it's difficult to let this statement about Heidegger fit within the well-known Strauss' critique of the historicistic vision, accordingly to which every philosophy is conditioned from its historical time. An accurate, *i. e.*, a critical reading of Strauss' essay, forces us to answer to the following question: What does properly mean Strauss' statement? Does it imply something like a *reductio ad Hitlerum* of Heidegger's thought, *i. e.*, an essentially historicistic interpretation of the issue? My paper supports the idea that Strauss' interpretation of the relation between thought and politics is *not historical, but phenomenological*, assuming the word in a Husserlian way. In fact, according to Strauss, Heidegger's thought – like every modern "philosophy of history" as for example those of Hegel, Marx and Nietzsche – is basically a renunciation of the "infinite philosophical task" in favour of what Husserl called *Weltanschauungsphilosophie*, that is, in favour of time-conditioned practical solutions of the riddles of life and the world. Seen in this way, Heidegger's political engagement is a consequence, not of his philosophy, but rather of his essentially non-philosophical incapacity to resist the temptation of *Weltanschauungsphilosophie*, *i. e.*, the desire of satisfying the human need of exaltation and consolation. The roots of Heidegger's political choices are therefore to be understood within a specific cultural-political framework, and not within his philosophical thinking.

* Il presente scritto costituisce l'esito, ancora parziale, di una ricerca condotta presso la "Berghische Universität" di Wuppertal sul tema *Phänomenologie der politischen Welt. Die Rückkehr zum klassischen Rationalismus im Werk von Leo Strauss*. Desidero qui ringraziare il Prof. Dr. Klaus Held, per aver auspicato il mio soggiorno di studi, e la Heinrich-Hertz-Stiftung, per averlo reso possibile assegnandomi una borsa di studio annuale.

1. *Husserl e il giovane Strauss*

Nel 1971 Leo Strauss pubblica un breve saggio, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, nel quale afferma, tra le altre cose, che v'è uno stretto rapporto tra il pensiero di Heidegger e il nazismo. Prima di esaminare tale giudizio, soffermiamoci sull'evidente allusione, nel titolo dello scritto straussiano, al saggio programmatico di Edmund Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft* del 1911: Strauss si propone infatti di comprendere “se, nella filosofia di Husserl, vi sia posto per la filosofia politica”.¹ Uno strano proposito: non si vede infatti che cosa abbia a che fare, con la filosofia politica, questo scritto, dove Husserl svolge un brevissimo riassunto di alcune analisi fenomenologiche della coscienza svolte in altri, ben più importanti, testi, nonché alcune linee programmatiche su future ricerche e, infine, una critica, condotta dal punto di vista della fenomenologia, della “filosofia naturalistica”, dello “storicismo” e della “filosofia della visione del mondo” (*Weltanschauungsphilosophie*). Nessun cenno, dunque, a temi di filosofia politica in senso proprio, quali ad esempio, lo “stato”, le “forme di governo”, la “sovranità”, la “società civile” *etc.* Perché, dunque, Strauss, il dotto interprete della tradizione classica del pensiero politico, va a cercare la “filosofia politica” di Husserl proprio in questo scritto e non – per fare un possibile esempio – nelle *Meditazioni cartesiane*, nelle analisi della costituzione dell'*alter ego*? Questa ovvia domanda può forse trovare risposta se ci disponiamo a leggere il breve saggio straussiano come una sorta di ‘contributo alla critica di me stesso’. Strauss, in altre parole, offre qui al lettore una riflessione sul significato della fenomenologia di Husserl nella maturazione del problema di fondo della sua riflessione: il problema della “filosofia politica”. Due indizi, nel testo, ci spingono a formulare questa ipotesi. In due passaggi, infatti, troviamo delle insolite allusioni di carattere autobiografico. La prima è questa: “Quando ero ancora un ragazzo e a quel tempo aderivo in modo incerto e dubbioso alla scuola neokantiana di Marburgo, Husserl mi spiegò in questi termini il carattere della sua opera: ‘La scuola di Marburgo comincia dal tetto, mentre io comincio dalle fondamenta’”.²

¹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, in: “Interpretation” 1971 (vol. 2 n. 4), p. 5 (= *Filosofia come scienza rigorosa e filosofia politica*, tr. it. di C. Adorisio con un nota di presentazione di F.S. Trincia, in: “MicroMega Almanacco di filosofia”, 2008, p. 164). Il saggio era stato già pubblicato nel 1968 in lingua ebraica. Esso è poi confluito in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983.

² Ivi, p. 2 (= tr. it. cit., p. 161).

Strauss torna a sottolineare il suo giovanile accostamento a Husserl là dove afferma: “Quanto sto per dire è basato su una rilettura, compiuta dopo molti anni di oblio, del saggio programmatico di Husserl *Filosofia come scienza rigorosa*.”³

A questi passi è interessante accostare alcune osservazioni che troviamo nel carteggio tra Strauss e Eric Voegelin. In una lettera del 13 febbraio 1942, Strauss critica, come era solito fare, il pensiero moderno e contemporaneo: benché sia vero – afferma – che “nell’epoca moderna c’è sempre stato un movimento di opposizione contro il pensiero moderno”, si è trattato sempre di una “movimento di opposizione concentrato su se stesso, anche quando si oppone al pensiero moderno”.⁴ Subito dopo, però, la severità del giudizio sui “tempi moderni”, incapaci – secondo Strauss – di trascendere il proprio orizzonte storico-culturale, si attenua per far posto ad una eccezione: “Husserl è l’unico che ha realmente cercato un nuovo inizio, *integre et ab integro*; il saggio sulla crisi della scienza moderna è l’indicazione più chiara – esso mira all’inizio, o alla scienza sociale.”⁵

Strauss, che dedicò la propria esistenza di studioso quasi esclusivamente all’interpretazione dei classici, vedeva dunque in Husserl l’unico ‘classico’ contemporaneo. Ciò emerge in modo ancor più netto in un’altra lettera, data 9 maggio 1943. All’osservazione di Voegelin che aveva sottolineato il carattere spiccatamente moderno della “egologia” di Husserl, Strauss risponde: “Questo [*scil.*: il problema dell’egologia] è, comunque, soltanto un problema e non il più importante: l’analisi fenomenologica di Husserl sfociò nell’analisi radicale dell’intero sviluppo della scienza moderna (il saggio in *Philosophia* e il saggio sull’evidenza geometrica così come lo splendido frammento sulla coscienza dello spazio nel volume in ricordo di Husserl). Non conosco niente nella letteratura del nostro secolo che possa essere comparabile a queste analisi quanto a rigore, profondità e respiro. Husserl ha visto con incomparabile chiarezza che la restaurazione della filosofia o della scienza – perché egli nega che quanto oggi passa per scienza sia autentica scienza – presuppone la restaurazione del livello problematico platonico-aristotelico. La sua egologia

³ Ivi, p. 5. (= tr. it. cit., p. 164).

⁴ P. Emberley, B. Cooper (edit.), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Pennsylvania 1993, p. 12. Strauss si riferisce qui all’annuario filosofico internazionale *Philosophia*, edito a Belgrado, sul quale apparvero, nel 1936, le prime due parti del volume, pubblicato poi nel 1954, intitolato *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Il “volume in memoria” è verosimilmente quello edito da M. Farber, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass. 1940.

⁵ Ivi, p. 12.

puà essere compresa solo come risposta al problema platonico-aristotelico del *Nous* – e solo al livello di tale questione quella risposta può essere adeguatamente discussa.”⁶

Strauss torna sull’argomento nella lettera a Voegelin dell’11 ottobre 1943: “Lei senza dubbio sovrastima il significato del *guscio* “storico-filosofico” ed “epistemologico” proprio della situazione da cui Husserl ha preso le mosse. Il punto di vista decisivo in Husserl è la critica della scienza moderna alla luce della scienza vera e propria, cioè [la scienza] platonico-aristotelica. La sua opera può essere compresa solo alla luce delle enormi difficoltà in cui culmina la scienza platonico-aristotelica, il problema del *nous*. Al cospetto delle enormi difficoltà di comprensione di *De anima III*, 5 e ss., la fondazione egologica husserliana dell’ontologia è in fondo scusabile.”⁷

Giudizi così positivi su Husserl da parte di un autore come Strauss, sempre drasticamente critico nei riguardi del pensiero contemporaneo, appaiono alquanto insoliti. Viene così da pensare che, nello scritto sulla *Filosofia come scienza rigorosa*, Strauss abbia inteso, non soltanto determinare “il posto lasciato da Husserl alla filosofia politica”, ma indicare anche come, al fondo del proprio modo di concepire il compito del pensiero filosofico, agisca una decisiva ‘movenza fenomenologica’ in senso specificamente husserliano. Nella letteratura critica – *salvo errore*⁸ – il tema dell’ispirazione fenomenologica dell’ermeneutica e, più in generale, del pensiero di Strauss non è stato ancora affrontato, né questa è la sede adatta a svolgere in modo esauriente questo compito. Ci limiteremo dunque a mostrare in che misura il giudizio di Strauss sulla connessione tra filosofia e politica in Heidegger non sia comprensibile senza tener conto del suo tenore fenomenologico-husserliano.

⁶ Ivi, p. 17.

⁷ Ivi, p. 35.

⁸ Non mi è riuscito di consultare L. Berns, *The prescientific world and Historicism: some reflections on Strauss, Heidegger and Levinas*, in: A. Udof (ed.), *Leo Strauss’s Thought: toward a critical engagement*, Boulder/London 1991, pp. 169-182. La critica si è concentrata soprattutto sul rapporto dell’ermeneutica di Strauss con la *Destruktion* heideggeriana: al proposito, cfr. le differenze opportunamente segnalate da H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Stuttgart-Weimar 1996, pp. 29 ss. Cfr. anche S. B. Smith, *Destruktion or recovery? On Strauss’s Critique of Heidegger*, in: Id., *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago 2006, pp. 108-130.

2. I fatti del 1933 e il “nucleo del pensiero” di Heidegger

Lo scritto straussiano esordisce con la constatazione di un paradosso che caratterizza la nostra epoca. Da un lato, osserva Strauss, “è un fatto che, nel corso delle due ultime generazioni, la filosofia politica ha perso la propria credibilità”; dall'altro, però, “la filosofia politica ha perso la sua credibilità nella proporzione in cui la politica stessa è, in un certo senso, divenuta più filosofica che mai”.⁹ Non più credibile è ormai diventato ciò che, da sempre, ha costituito l'oggetto della filosofia politica, “l'ordine giusto o migliore della società, l'ordine per natura giusto o migliore dovunque e sempre”. E tuttavia, contemporaneamente a questa perdita di senso della domanda centrale della filosofia politica, si assiste ad una radicale trasformazione della politica stessa, la quale non è ormai più quello che essa era sempre stata, ovvero il dominio del *particolare*: “Un'agitazione sociale – osserva Strauss – in quello che viene chiamato genericamente, per non dire demagogicamente, un ‘ghetto’ di una città americana ha ripercussioni a Mosca, Pechino, Johannesburg, Hanoi, Londra ed in altri posti molto lontani, e rimane a questi collegato.”¹⁰

La politica dunque si è ‘filosofizzata’: ha acquisito una dimensione universale, empiricamente universale. Simultaneamente “la filosofia politica è scomparsa”. Nessuno, nessun filosofo, intellettuale, uomo di cultura ritiene ormai che sia sensata un'indagine sul migliore ordine possibile delle cose umane. Su questo, osserva Strauss, concordano anche i più decisi avversari politici, quali l'ideologia comunista (Strauss scrive – ricordo – all'inizio degli anni '70) e le tendenze culturali prevalenti in quelli occidentali. Strauss sorvola sul comunismo per individuare, invece, con maggior precisione due filosofie influenti in Occidente, il “positivismo” e l'“esistenzialismo”. Seguendo una linea già adottata altrove¹¹, Strauss riassume nel modo seguente, gli argomenti positivisti e quelli esistenzialisti contro la “filosofia politica” nel senso antico dell'espressione, dunque contro la ricerca dell'ordine umano giusto *physei*, “per natura”. Il “positivismo” si vede costretto a rigettare la “filosofia politica come radicalmente non scientifica” poiché questa enuncia giudizi di valore, o di disvalore, giudizi cioè che la conoscenza scientifica – “l'unica vera cono-

⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 1 (= tr. it. cit., p. 159).

¹⁰ Ibid.

¹¹ Cfr. anzitutto i primi due capitoli di L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1965 (I^a ed. 1950) pp. 9-80 (= *Diritto naturale e storia*, tr. it. di N. Pierri, Genova 1990, pp. 15-89), nonché le pagine introduttive di L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago 1964, pp. 1-12.

scienza”¹², secondo i positivisti – non è in grado di enunciare. L’”esistenzialismo” si oppone risolutamente al “positivismo”, giacché esso sostiene “il punto di vista secondo il quale tutti i principi di conoscenza e di azione sono storici, non hanno cioè altro fondamento che un’infondata decisione umana o una dispensa del fato”.¹³ Esso è “ben lontano” dal ritenere la scienza l’unica vera conoscenza: al contrario, la giudica come “una forma tra le altre per vedere il mondo, tutte di pari dignità”.¹⁴ Questo fondamentale disaccordo col “positivismo” però, non impedisce all’”esistenzialismo” di giungere, riguardo alla “filosofia politica”, al medesimo verdetto di condanna emesso dal suo avversario: “dal momento che, secondo l’esistenzialismo, tutto il pensiero umano è storico, nel senso indicato, l’esistenzialismo deve rifiutare la filosofia politica come radicalmente a-storica.”¹⁵

Ora, Strauss solleva, per così dire, una *quaestio iuris*: intende cioè svolgere un’indagine critica riguardo alla validità degli argomenti fatti valere contro la “filosofia politica”. Questa indagine critica appare, al contempo, come una sorta di ‘autobiografia intellettuale’, un’anamnesi della riflessione che ha condotto Strauss stesso a porsi criticamente nei riguardi del “positivismo” e dell’”esistenzialismo” e, di conseguenza, a ‘cassare’ il verdetto di condanna emesso contro la “filosofia politica”. Al centro di questa anamnesi critica compaiono due maestri di Strauss: Husserl e Heidegger. A Heidegger, egli tributa qui la medesima ammirazione già espressa, come vedremo tra poco, anche in altre occasioni: “L’esistenzialismo è un “movimento” che, come tutti i movimenti simili, ha una periferia debole ed un centro duro. Tale centro è il pensiero di Heidegger. Solo a questo pensiero l’esistenzialismo deve tutta la sua importanza o rispettabilità intellettuale.”¹⁶

Senonché, Strauss mette altresì in evidenza che “nell’opera di Heidegger non c’è spazio per la filosofia politica, e questo può ben essere dovuto al fatto che lo spazio in questione è occupato da Dio o dagli dei”.¹⁷ L’osservazione rinvia a quello che, a buon diritto, si può considerare l’argomento fondamentale attorno al quale ruotano la riflessione e l’ermeneutica di Strauss: il problema “teologico-politico” e del rapporto conflittuale tra filosofia e religione (il tema

¹² L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 1 (= tr. it. cit., p. 159).

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ivi, p. 2 (= tr. it. cit., pp. 159 s.).

¹⁷ Ibid.

da lui evocato con l'espressione "Atene e Gerusalemme").¹⁸ Ci accorgeremo, leggendo lo scritto su *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, che l'insegnamento husserliano ha dato un impulso decisivo alla elaborazione filosofica di questo *Leitmotiv* della vita intellettuale di Strauss. Ma lasciamo da parte, per ora, questo punto e torniamo alle osservazioni di Strauss riguardo a Heidegger. Il fatto che nell'opera heideggeriana non ci sia spazio per la "filosofia politica" "non significa – precisa ovviamente Strauss – che Heidegger sia stato del tutto estraneo alla politica: nel 1933 ha dato il benvenuto alla rivoluzione di Hitler, ed egli, che non aveva mai apprezzato nessun altro sforzo politico contemporaneo, esprime ammirazione per il nazionalsocialismo ancora a lungo dopo che Hitler era stato messo a tacere e che *Heil Hitler* si era trasformato in *Heil Unheil*."¹⁹

Strauss allude qui, probabilmente, all'edizione di *Einführung in die Metaphysik*, il corso universitario che Heidegger tenne nel 1935 in occasione del quale parlò dell'"intima verità e grandezza"²⁰ del nazionalsocialismo: successivamente, quando, nel 1953, pubblicò il corso, Heidegger non tolse questa frase e, al contempo, segnalò anche, in una *Avvertenza* iniziale, che il testo era stato "emendato dagli errori": una sorta di allusione 'esoterica' con la quale Heidegger lascia intendere indirettamente, 'fra le righe', in modo quindi da non destare scandalo, di non avere rinnegato la propria esperienza politica.²¹

¹⁸ "Atene e Gerusalemme", ossia, fuor di metafora, il problema del rapporto conflittuale tra filosofia e religione è presente in ogni scritto di Strauss. Il testo decisivo, al riguardo, è la *Einleitung* del 1935 a *Philosophie und Gesetz* (ora in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, hrsg. von H. Meier, Stuttgart-Weimar 1997, pp. 9-27 [= *Filosofia e Legge*, tr. it. di C. Altini, Firenze 2003, pp. 131-154; la traduzione è pubblicata insieme ad un ampio e ben documentato saggio di C. Altini, *Oltre il nichilismo. Ritorno all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, ivi, pp. 7-128]). Sull'importanza di questo testo nella maturazione del pensiero Strauss e, più in generale, sulla centralità del "problema teologico-politico" ha molto opportunamente insistito H. Meier, *How Strauss Became Strauss*, in: *Enlightening Revolutions: Essays in Honor of Ralph Lerner*, Lanham, MD 2006 pp. 363-82. Cfr. anche, sempre di Meier: *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, cit.; *Carl Schmitt, Leo Strauss und der "Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart-Weimar 1998; *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart-Weimar 2003.

¹⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 2 (= tr. it. cit., p. 160).

²⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987⁵, p. 152 (= *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Milano 1979, p. 203).

²¹ Ivi, *Vorbemerkung* (= tr. it., cit., p. 12). La cosa non poteva ovviamente sfuggire ad un maestro nell'esegesi della scrittura esoterica come Strauss, il quale infatti vi accenna sia in *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, in: Th. Pangle (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago 1989, p. 30 (= *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, tr. it. di A. Ferrara, in: L. Strauss, *Atene e Ge-*

L'ammirazione di Strauss nei riguardi della "rispettabilità intellettuale" che Heidegger procura all'"esistenzialismo" non lo trattiene qui, come del resto in altri luoghi, dal pronunciare un giudizio severo al suo indirizzo: "Noi non possiamo fare a meno di incolpare Heidegger di questi fatti. Inoltre, si è indotti a fraintendere radicalmente il pensiero di Heidegger se non si scorge l'intima connessione di tali fatti con il nucleo del suo pensiero filosofico."²²

Strauss, quindi, ritiene che tra i "fatti" del 1933 e il "nucleo del pensiero" di Heidegger vi sia un'"intima connessione". Sembra, a leggere tale affermazione, che il giudizio di Strauss sulla politica di Heidegger si traduca immediatamente in un giudizio sulla sua filosofia. Sembra cioè che Strauss si inserisca in quella non esigua schiera di detrattori di Heidegger che ritengono l'adesione di questi al nazismo come un fatto che, per così dire, è già 'inscritto' nella sua stessa filosofia. Sembra, dunque, che per Strauss, così come per tutti coloro che hanno giudicato negativamente il pensiero heideggeriano in ragione della sua "intima connessione" con l'ideologia politica nazionalsocialista, tra la filosofia e la sfera politico-culturale sussista un rapporto di dipendenza: l'una non può essere giudicata senza tener conto dell'altra. Senonché chiunque conosca l'ermeneutica di Strauss e, più in particolare, la sua insistenza sulla distinzione tra "scrittura esoterica" e "scrittura essoterica", sa che la sua intenzione di fondo consiste proprio nel *negare recisamente l'ovvietà di questo rapporto di dipendenza tra filosofia e contesto culturale* (e dunque politico e ideologico). In aperta polemica con questo *idolum* 'storicista' Strauss si è costantemente sforzato di mostrare – per ricorrere qui alle parole di un fine interprete – che "la dipendenza storica [della] filosofia non è da intendersi come un ovvio presupposto, ma come una questione aperta per la *Destruktion* della storia della filosofia".²³

Viene dunque da chiedersi di che natura sia, come vada cioè intesa questa tesi di Strauss sull'"intima connessione" tra i *facts* e il *thought* di Heidegger. È bene, al riguardo, esercitare quella virtù della "lettura accurata" dei testi di cui Strauss stesso è stato esempio. Almeno due luoghi testuali vanno qui considerati. Uno è collocato nel secondo capitolo di *Natural Right and History*,

rusa-lemme. *Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, p. 361); sia nella importante *Preface to the English Translation* alla edizione americana del suo *Spinoza-Buch* nel 1965 (cfr. L. Strauss, *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe*, tr. di W. Meier, in *Gesammelte Schriften*, Band 1, Stuttgart-Weimar 1996, p. 10 [= *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in: L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, tr. it. di S. Antonelli e C. Geraci, Milano 1973, p. 281]).

²² L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 2 (= tr. it. cit., p. 160).

²³ H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, cit., p. 31.

dove emerge una connessione fra *facts* e *thought* analoga (benché non identica) a quella affermata a proposito di Heidegger nel brano citato. Riferendosi alla dottrina weberiana del “politeismo dei valori” ed alla sua “conseguenza nichilistica”, “seguendo” la quale “si giunge inevitabilmente a un punto, oltre il quale la scena è oscurata dall’ombra di Hitler”, Strauss avverte: “C’è purtroppo ancora bisogno di dire una cosa, che dovrebbe essere ovvia e tacitamente ammessa: nel corso del nostro esame ci guarderemo bene dal cadere in un procedimento erroneo (*fallacy*), che in questi ultimi decenni è stato spesso adoperato come un surrogato della *reductio ad absurdum*: la *reductio ad Hitlerum*. Un punto di vista (*view*) non è confutato dal fatto che le è capitato di essere condiviso da Hitler.”²⁴

Con la singolare espressione *reductio ad Hitlerum* Strauss intende un modo di argomentare ben noto, perché ancor oggi in voga in diverse varianti (e che, ironia della sorte, recentemente è stato rivolto proprio contro Strauss²⁵): criticare un punto di vista associandolo a fatti riprovevoli sul piano etico-politico. Le ragioni che inducono Strauss a considerare questo modo di procedere una vera e propria *fallacy* sono evidenti: ogni *reductio ad Hitlerum* o – potremmo dire, per menzionare le diverse forme che può assumere questa *fallacy* così comune – ogni *reductio ad terrorem* presuppone come ovvio proprio quello che Strauss si è sempre sforzato di criticare: la dipendenza ‘storicistica’ del *thought* dai *facts*. Viene allora da chiedersi: la tesi di Strauss sull’“intima connessione” dei fatti del 1933 e il “nucleo del pensiero” di Heidegger è da considerarsi come una delle tante *reductiones ad Hitlerum* a cui abbiamo assistito dal dopoguerra in poi, oppure, seguendo l’ammonimento di Strauss stesso riguardo a questa *fallacy*, dobbiamo cercare di intenderla diversamente?

Analoga domanda è sollecitata da un altro luogo testuale dell’opera straussiana. Le parole sopra menzionate circa “l’importanza e la rispettabilità intellettuale” che l’esistenzialismo deve a Heidegger, non sono le uniche che Strauss ha speso in lode di colui che era stato indubbiamente uno dei suoi *auctores*. Si tratta però sempre di parole caratterizzate da una caratteristica ambivalenza. Si legga, ad esempio, il seguente passo di *Introduction to Heideggerian Existentialism*: “Oggi [1956], a prescindere dal neotomismo e dal marxismo volgare o raffinato non esiste più un sistema filosofico. Tutti i sistemi fi-

²⁴ L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., pp. 42 s. (= tr. it. cit., p. 50).

²⁵ Mi riferisco alla *communis opinio* secondo cui vi sarebbe un legame diretto tra l’insegnamento di Strauss e la politica conservatrice della destra statunitense. Al proposito, si leggano le intelligenti considerazioni di C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna 2000, pp. 87 ss. Cfr. anche C. and M. Zuckert, *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago 2006.

losofici razionali e liberali hanno perso il loro significato e potere. Si può deplorare ciò, ma non riesco a costringermi a tener fede a sistemi filosofici che si sono dimostrati inadeguati. Temo che dovremo fare uno sforzo grandissimo per poter trovare una base solida per il razionalismo liberale. *Solo un grande pensatore potrebbe aiutarci in questa congiuntura intellettuale. Ma qui è il grande guaio: il solo grande pensatore del nostro tempo è Heidegger [corsivo mio].*²⁶

Poco dopo, Strauss aggiunge: “Più comprendo ciò a cui Heidegger mira, più vedo quanto ancora mi sfugge. *La cosa più stupida che potrei fare sarebbe di chiudere gli occhi o di rifiutare la sua opera [corsivo mio].*”²⁷

Strauss è dunque persuaso che Heidegger sia un autentico pensatore (addirittura l'unico del nostro tempo): la sua opera è intrinsecamente filosofica, dunque sotto questo profilo, in quanto espressione cioè della filosofia, non è essenzialmente diversa da quella, ad esempio, di Platone, di Aristotele o di Spinoza. Senonché, quando si tratta di leggere Platone, Aristotele o Spinoza, ossia opere filosofiche, Strauss ritiene unicamente adeguata la massima di non confondere, *more solito*, bensì di tenere accuratamente distinti il piano del pensiero da quello delle opinioni religiose e politiche dell'autore interpretato. Si ripropone, allora, la medesima domanda: che cosa significa, propriamente, per Strauss, che tra i fatti del 1933 e il “nucleo del pensiero” di Heidegger sussiste una “intima connessione”? La tesi che intendo qui argomentare è che, per comprendere questo giudizio nei termini in cui Strauss lo ha inteso, occorre intendere l'*interpretazione fenomenologica del rapporto tra filosofia e politica* che sta alla sua base. Che ci sia una *connection* tra il pensiero di Heidegger e i “fatti del 1933” e che, senza scorgere questa *connection* tra *facts* e *thought*, niente si comprende del *thought*, *non significa*, per Strauss, che il *thought* sia spiegabile sulla base dei *facts*, oppure che i *facts* siano una conseguenza del *thought*. Leggendo *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, scopriremo, al contrario, che il concetto straussiano di “filosofia politica” nasce dalla consapevolezza, formatasi in Strauss anche grazie all'insegnamento di Husserl, riguardo alla radicale antitesi tra la filosofia e ogni espressione culturale umana (anzitutto politica e religiosa). Per Strauss, quindi, la ‘causa’ dell'adesione di Heidegger al nazismo può essere solo di ordine politico (culturale, ideologico ecc.), non filosofico.²⁸

²⁶ L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, cit., p. 29 (= tr. it. cit., p. 359). Come segnalato dal curatore statunitense (ivi, p. XXIX) il testo di questo saggio è, in realtà, soltanto la trascrizione fatta da studenti di una conferenza tenuta da Strauss alla University of Chicago nel febbraio del 1956.

²⁷ Ivi, p. 30 (= tr. it. cit., p. 360).

²⁸ Segnalo che, osservato sotto questo profilo, il giudizio di Strauss sulla politica di Heidegger rivela un impianto strutturalmente analogo a quello di H. Arendt, *Martin Heidegger ist*

3. Heidegger e la necessità della “filosofia della storia”

Ritorniamo, dunque, al saggio sulla “scienza rigorosa” per osservare come, anche qui, il giudizio di Strauss su Heidegger non sia privo di ambivalenze. Infatti, subito dopo aver richiamato la necessità di osservare l’“intima connessione” tra “i fatti del 1933” ed il “nucleo” del pensiero heideggeriano, Strauss precisa: “Tuttavia, essi [scil.: i fatti del 1933] forniscono una base troppo esigua per una comprensione adeguata del suo pensiero.”²⁹

Per ottenere una base adeguata alla “comprensione del pensiero di Heidegger e, in particolare, [del] suo atteggiamento riguardo alla politica”, Strauss consiglia di non “trascurare l’opera del suo maestro, Husserl”.³⁰ Questi, come già ricordato, aveva raffigurato la propria indagine filosofica al giovane Strauss come un “cominciare, non dal tetto, ma dalle fondamenta”. Strauss spiega così l’immagine husserliana: “Husserl aveva capito più profondamente di ogni altro che la comprensione scientifica del mondo, lungi dall’essere la perfezione della nostra comprensione naturale, deriva da quest’ultima in un modo tale che ci fa dimenticare i fondamenti veri e propri della comprensione scientifica: l’intera comprensione filosofica deve partire dalla nostra comune

80 *Jahre alt*, in: “Merkur” (1969), pp. 893-902 (= *Heidegger compie ottant’anni*, tr. it. di N. Curcio, in: G. Anders, H. Arendt, K. Löwith, L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Roma 1998, pp. 63-73). L’argomento meriterebbe un’apposita indagine, volta a rilevare la comune ispirazione fenomenologica del pensiero di Strauss e di Arendt. Mi limito qui a ricordare la veemente polemica di Arendt nei confronti degli “innumerevoli intellettuali e cosiddetti scienziati, che, non solo in Germania, ancor sempre preferiscono non già parlare di Hitler, Auschwitz, genocidio, ‘eliminazione’ come politica permanente di spopolamento, bensì fermarsi, a seconda della circostanza e del gusto, a Platone, Lutero, Hegel, Nietzsche, ma anche a Heidegger, Jünger o Stefan George, così da nascondere il fango di quel fenomeno terribile, imbellettandolo di scienza dello spirito e di storia dell’ideologia. Si può dire che la fuga dalla realtà sia diventata una professione, la fuga non già in una spiritualità, con cui quel fango non ha mai avuto nulla a che spartire [corsivo mio, P. C:], bensì in un mondo di fantasmi, fatto di rappresentazione e di ‘idee’, un mondo talmente defilato da ogni realtà esperita ed esperibile, talmente franato nella mera ‘astrazione’, che in esso tutti i pensieri dei pensatori hanno perduto ogni consistenza, e si confondono a vicenda, come accade ai corpi nuvolosi, che pure trapassano costantemente l’uno nell’altro” (ivi, p. 901 [= tr. it. cit., p. 73]).

²⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 2 (= tr. it. cit., p. 160).

³⁰ Ibid (= tr. it. cit., p. 161).

comprensione del mondo, dalla nostra comprensione del mondo in quanto percepito dai sensi prima di ogni teorizzazione.”³¹

Questo è l’insegnamento fondamentale di Husserl. Questo è però anche, secondo Strauss, il punto di partenza di Heidegger, il quale “andò molto più lontano di Husserl nella medesima direzione”.³² Qual è, dunque, il punto a cui Heidegger giunge ed a cui né Husserl, né – lo vedremo – Strauss giungono? Heidegger giunge, o meglio, “è costretto” – così suona l’enunciato della tesi interpretativa straussiana – “ad elaborare, schizzare o suggerire ciò che nel caso di ogni altro uomo si chiamerebbe: la sua filosofia della storia.”³³

La circospezione con cui Strauss formula questa tesi induce a prenderla con cautela, ad interpretarla, cioè, facendo ben attenzione al contesto specifico in cui essa è esposta. Si tratta, in particolare, di intendere bene che cosa precisamente intenda Strauss con l’espressione “filosofia della storia”. A tal fine occorrerà ‘compiere un giro più lungo’, passare cioè per l’interpretazione straussiana di Husserl. Si osservi però per prima cosa che, secondo Strauss, Heidegger è stato costretto ad “elaborare”, o quantomeno a “suggerire” una “filosofia della storia”, da una “difficoltà” di fondo che egli ha dovuto necessariamente incontrare inoltrandosi sulla via dischiusa da Husserl. Vediamo di che difficoltà si tratta. Contro Husserl, Heidegger assume che il tema primario della fenomenologia non è la percezione sensibile. Al proposito, Strauss rinvia in nota ad alcune pagine del § 21 di *Sein und Zeit*: si tratta del paragrafo nel quale viene svolta una critica a Cartesio che – non è difficile accorgersene – colpisce di necessità anche Husserl. Secondo Heidegger, Cartesio rimane legato alla “tradizione” nel suo “orientamento ontologico di fondo”: questa *Grundorientierung* “gli rese impossibile aprire una problematica ontologica originaria dell’esserci”.³⁴ Si tratta del limite dell’impostazione coscienzialista di Cartesio, che per Heidegger è anche il limite cartesiano di *Ideen I*.³⁵ Impostazione che non consente di comprendere il carattere primario della dimensione qualitativa all’interno della quale le cose anzitutto ci riguardano, ovvero, il loro apparire “belle, brutte, adatte, inadatte, utilizzabili, inutilizzabili”.³⁶ Heidegger procede dunque lungo la “direzione” indicata da Husserl, comincia, anche

³¹ Ivi, p. 3 (= tr. it. cit., p. 161).

³² Ibid.

³³ Ibid. (= tr. it. cit., p. 162).

³⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993¹⁷ (I^a ed. 1927), p. 98 (= *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Milano 2005, p. 125).

³⁵ Cfr. i §§ 10-12 del corso tenuto all’università di Marburg nel semestre estivo 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Gesamtausgabe Band XX, Frankfurt a. M. 1994³ (= *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, Genova 1991).

³⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 99 (= tr. it. cit., p. 126).

lui, dalle “fondamenta” e non dal “tetto” e, tuttavia, pensa che occorra scendere ancor più a fondo di quanto non abbia fatto l’husserliana *Analyse der Wahrnehmung*: “Il tema primario [*scil.*: per Heidegger] – nota Strauss – non è l’oggetto della percezione, bensì la cosa intera in quanto esperita come parte di un contesto individuale umano, il mondo individuale al quale essa appartiene.”³⁷

Di particolare interesse è l’esempio – *salvo errore* non tratto da nessun testo heideggeriano – che Strauss fa subito dopo il passo citato: “La cosa in senso pieno è ciò che è non soltanto in virtù di qualità primarie e secondarie così come di attributi di valore nel senso ordinario del termine, bensì di caratteristiche come sacro o profano: il fenomeno in senso pieno di una mucca, per un Indù, è costituito molto più dal carattere sacro della mucca che da ogni altra qualità o aspetto.”³⁸

Un esempio che, se si considera il tenore autobiografico del contesto, appare molto significativo: lascia intendere che l’insegnamento fenomenologico (tanto husserliano quanto heideggeriano) ha contribuito non poco a far emergere, nella mente di Strauss, l’importanza del tema religioso. Dobbiamo però qui accantonare questo spunto di ricerca per concentrare invece l’attenzione sulla “difficoltà” che, a questo punto, Strauss vede farsi incontro a Heidegger. La radicalizzazione della fenomenologia husserliana compiuta da Heidegger “implica” che non si possa più parlare – come Husserl ancora faceva – di una “comprensione naturale del mondo”: ogni comprensione è storica e, di conseguenza, non c’è “una ragione umana”, bensì soltanto la “molteplicità dei linguaggi storicamente “cresciuti in un processo naturale” e non “fatti””.³⁹ Con ciò stesso, la filosofia si vede posta dinanzi al compito di “comprendere la struttura universale comune a tutti i mondi storici”.⁴⁰ È qui che sorge la difficoltà posta in rilievo da Strauss: *la comprensione filosofica della storicità si vede costretta a comprendere se stessa come una comprensione storicamente divenuta*. In altre parole, chi assume il carattere essenzialmente storico di ogni conoscenza, chi afferma che ogni conoscenza è il prodotto di una determinata costellazione storica deve altresì assumere, se non vuole smentire la premessa di fondo del proprio ragionamento, che anche la conoscenza del carattere storico di ogni conoscenza è il prodotto di una determinata costellazione storica: “la comprensione della struttura essenziale di tutti i mondi storici deve essere

³⁷ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 161).

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

compresa come essenzialmente appartenente ad uno specifico contesto storico, ad uno specifico periodo storico.”⁴¹

È la storia, insomma, che deve incaricarsi di ‘dedurre’ il punto di vista storicista, se si vuole coerentemente sostenere il punto di vista storicista. Lo storicista “radicale”⁴², fino in fondo coerente, è costretto a individuare nella storia il momento in cui si produce la veduta storicista stessa, il punto di vista, cioè, secondo cui ogni punto di vista è essenzialmente storico. Ma questo “momento storico” in cui è la storia stessa a rivelare il proprio carattere fondamentale ed a rendere così necessario lo storicismo, è di necessità un “momento assoluto”: “la visione storicistica è la visione finale, nel senso che essa rivela che tutto il pensiero anteriore è radicalmente insufficiente nel punto decisivo e che non c’è nessuna possibilità, in futuro, di un altro legittimo mutamento che possa rendere obsoleto o relativizzare (*mediatise*) la visione storicistica. In quanto visione assoluta essa deve appartenere al momento assoluto della storia.”⁴³

La “filosofia della storia” che, secondo Strauss, Heidegger “è stato costretto ad elaborare, schizzare o suggerire” è, appunto, questa individuazione di un momento storico decisivo, assoluto, assolutamente rivelativo, nel quale viene a prodursi, non già una tra le tante comprensioni storiche, bensì la definitiva comprensione storicistica della storicità di ogni possibile comprensione.

4. *L’insegnamento husserliano: il conflitto tra episteme e doxa*

L’argomento formale appena esposto riguardo alla necessità logica che costringe allo “storicismo radicale” rinvia, in realtà, ad un problema fenomenologico che Strauss vede delinearsi in modo esemplare nel saggio husserliano del 1911 sulla *Filosofia come scienza rigorosa*: la “filosofia della storia” altro non è, per Strauss, che il modo tipicamente moderno di risolvere il problema segnalato esemplarmente da Husserl in quel breve scritto. Strauss non ignora, ovviamente, che “dopo il 1911, il pensiero di Husserl andò incontro a importanti cambiamenti”.⁴⁴ Come risulta dalla lettera sopra citata, Strauss cono-

⁴¹ Ibid. (= tr. it. cit., p. 162).

⁴² L’espressione “radical historicism”, riferita implicitamente a Heidegger, compare – ad esempio – nel primo capitolo di *Diritto naturale e storia* (cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., p. 22 [= tr. it. cit., p. 29]).

⁴³ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 162).

⁴⁴ Ivi, p. 5 (= tr. it. cit., p. 164).

sceva l'opera dell'ultimo Husserl e ne era entusiasta.⁴⁵ Egli ritiene però che, riguardo alla “questione della quale ci occupiamo”, tale scritto costituisce l’”espressione più importante”.⁴⁶ Cerchiamo dunque di cogliere più da vicino tale “questione” intrecciando la lettura del saggio husserliano con il commento straussiano. Scopo principale di Husserl è stabilire una distinzione di principio, dunque non meramente dossografica, tra la filosofia come scienza rigorosa (a cui aspira la fenomenologia) ed altri tipi di filosofia che, all'epoca, occupavano la scena accademico-culturale: la “filosofia naturalistica”, da un lato, e lo “storicismo” e la “filosofia della visione del mondo”, dall'altro. Per Husserl, la “filosofia naturalistica” è caratterizzata da un “contrasto” tra la “pretesa” che essa programmaticamente avanza e la “realizzazione” di tale programma. La pretesa del “naturalismo” è quella che ha animato, sin dai suoi esordi galileiani, la scienza naturale moderna: comprendere la natura nella sua oggettività. Senonché, a dispetto di questa sua pretesa, “il naturalismo distrugge necessariamente ogni oggettività”.⁴⁷ Ciò accade, secondo Husserl, perché la filosofia naturalistica è incapace di distinguere ciò che è “natura” da ciò che è, non già “natura”, bensì “fenomeno”. Il “naturalismo” – spiega Strauss, parafrasando Husserl – “è il punto di vista in base al quale ogni cosa che è fa parte della natura, “natura” intesa come l'oggetto della (moderna) scienza naturale”.⁴⁸ In una pagina del saggio husserliano, richiamata in nota da Strauss, leggiamo, infatti: “Il naturalista non vede nient'altro che natura e, anzitutto, natura fisica. Tutto ciò che è, o è di per se stesso fisico, appartie-

⁴⁵ Cfr. *supra*, nota 6. Quanto importante fosse, per Strauss, l'idea di fondo della *Krisis* husserliana è indirettamente testimoniato anche dalla stima in cui egli teneva il saggio del suo amico fraterno Jakob Klein, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* (Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Band 3, Heft 1-2), il quale – osserva ironicamente Strauss nel *Vorwort* all'edizione tedesca del 1965 del suo *Hobbes-Buch* – “in un'epoca tutt'altro che silente, ha ottenuto il titolo onorifico di esser passato quasi completamente sotto silenzio” (L. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, in: L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von H. Meier, Band 3, Stuttgart-Weimar 2001, p. 8). Klein scrisse un interessante saggio sulla fenomenologia genetica di Husserl (*Phenomenology and Science*, in: M. Farber [ed.] *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, cit., pp. 143-163) che Strauss cita nel saggio *Political Philosophy and History*, in: L. Strauss, *What is Political Philosophy? And other Studies*, Chicago 1959, p. 75 (= *Filosofia politica e storia*, tr. it. di F. Taboni, in: L. Strauss, *Che cos'è filosofia politica?*, Urbino 1977, p. 113). Cfr. L. Strauss, J. Klein, *A Giving of Accounts*, in: “The College” XXII (1970), pp. 1-5 (ristampato in: Green J.H. (ed.), *Jewish Philosophy and Crisis of Modernity*, Albany 1997).

⁴⁶ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 5 (= tr. it. cit., p. 164).

⁴⁷ Ivi, p. 6 (= tr. it. cit., p. 165).

⁴⁸ Ibid.

ne cioè alla connessione unitaria della natura fisica, oppure è psichico, ma allora esso stesso non è altro che mera variabile dipendente dal fisico, nel migliore dei casi un ‘fatto concomitante parallelo’.”⁴⁹

Presupposto metodico costitutivo della conoscenza scientifico-naturale è dunque l’esclusione di principio di tutto ciò che essa proclama ‘qualità secondarie’, di quelle determinazioni, cioè, appartenenti al dominio della mera apprensione soggettiva, per far posto soltanto alla natura vera, oggettiva, fisico-esatta. Nella prospettiva naturalistica aperta dalla fondazione della scienza naturale moderna, il dominio dello “psichico” rimane di necessità sottratto alla determinabilità oggettiva. Ma ciò significa che quella scienza che dovrebbe soddisfare l’esigenza di una fondazione rigorosa della conoscenza scientifica (così come della logica, dell’estetica, dell’etica, della pedagogia), vale a dire, la “psicologia sperimentale”, sfocia in realtà nella negazione scettica di ogni validità oggettiva, sia quella della conoscenza e delle leggi logiche, sia quella dei valori estetici, etici e pedagogici. Tutto quanto pretende di valere assolutamente, al di fuori, cioè, della connessione spazio-temporale a cui appartiene il “fisico” – dunque il “vero”, il “bene”, il “giusto”, il “bello” – viene consegnato al dominio dell’inessenziale, dell’apparenza, di ciò che è mera opinione. Non è possibile, dunque, alcuna indagine scientifica volta ad accertare i valori nella loro oggettività. All’esito scettico del naturalismo, esemplarmente rappresentato da Hume, Husserl contrappone la filosofia come scienza rigorosa. Con questa espressione Husserl intende qualcosa che, per un verso, è ben noto: l’*episteme* nel senso originario del termine; per altro verso, la ‘scienza rigorosa’ husserliana è – potremmo dire – una *scientia novissima*, giacché si propone di radicalizzare e portare finalmente a compimento quel programma che il naturalismo moderno non è stato capace di realizzare: indagare i fenomeni psichici nella ‘natura’ ad essi propria. Una ‘natura’ che, in realtà, non è la ‘natura’ della scienza naturale, ma è “fenomeno”, “flusso di coscienza”. Tale compito inaudito – osserva Strauss – implica ciò che il naturalismo è “costituitivamente incapace di fare”, vale a dire, “una critica radicale dell’esperienza come tale”:

L’atteggiamento scientifico, che accetta come dato di fatto e dà per scontata la natura, è preceduto da e basato su una attitudine prescientifica, e questa è, rispetto al primo, molto più bisognosa di una chiarificazione radicale. Perciò, una adeguata teoria della conoscenza non può riposare

⁴⁹ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, edizione a cura di W. Szilasi, Frankfurt a. M. 1965 (I^a ed. in: “Logos” I [1911]) 13 (= *Filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Roma-Bari 1994, pp. 13 s.)

sull'accettazione ingenua della natura, qualunque sia il senso del termine 'natura'.⁵⁰

L'acquisizione della dimensione nei riguardi della quale la scienza naturale è cieca, perché costretta per necessità metodica ad escluderla dal proprio orizzonte, esige il ritorno all'esperienza pre-scientifica. Occorre calarsi in quelle "fondamenta" che, secondo l'immagine husserliana ricordata da Strauss, costituiscono il punto di partenza della fenomenologia. L'"egologia" husserliana (vale a dire: "la conoscenza scientifica della coscienza come tale, per la quale natura ed essere sono correlati o oggetti intesi che si costituiscono in e attraverso la coscienza soltanto, in pura "immanenza""⁵¹) è dunque la soluzione data da Husserl al problema che il naturalismo solleva senza sapervi rispondere. Tale soluzione scaturisce da una esigenza critica radicale: l'esigenza di mettere in discussione quello che tanto la coscienza scientifico-naturale quanto la coscienza pre-scientifica assumono come ovvio e indiscutibile. Strauss sottolinea decisamente questo momento radicalmente critico della fenomenologia husserliana, ma, soprattutto, ne fa emergere una *decisiva conseguenza*: il compito di chiarificazione razionale che Husserl si propone, l'esigenza di rendere completamente intellegibile "natura" e "essere", lo stesso essenzialismo platonico per il quale i fenomeni sono a tal punto eterogenei rispetto alla natura da avere un'"essenza" ma non una "esistenza"⁵², – tutto ciò comporta una rottura radicale sia con la scienza naturale sia con il mondo pre-scientifico dell'esperienza quotidiana. In altri termini, il radicalismo critico husserliano rende chiaro, per Strauss, *il conflitto tra episteme e doxa* (o *filosofia e cultura*).⁵³

⁵⁰ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 7 (= tr. it. cit., pp. 165 s.).

⁵¹ Ibid. (= tr. it. cit., p. 166).

⁵² Ibidem. Afferma Strauss: "precisamente perché i fenomeni non hanno natura, essi hanno essenza. La fenomenologia è essenzialmente studio di essenze e in alcun modo dell'esistenza. In accordo con ciò, lo studio della vita della mente così come esso è praticato dagli storici che pensano offre al filosofo un materiale di indagine più originale e perciò più fondamentale che lo studio della natura" (ibid.). Strauss sottolinea quindi un importante punto di contatto tra fenomenologia e storicismo, da Husserl stesso posto in rilievo. Le "scienze storiche" da cui lo storicismo prende le mosse, grazie alla loro eterogeneità metodica rispetto alle scienze naturali, hanno il vantaggio, agli occhi di Husserl, di non naturalizzare la coscienza e le idee. Strauss ne conclude, con chiara allusione alla via da lui stesso percorsa muovendo dall'insegnamento di Husserl: "Se è così allora lo studio della vita religiosa dell'uomo deve essere di una rilevanza filosofica più grande rispetto allo studio della natura" (ibid.).

⁵³ Il tratto specificamente 'husserliano' del pensiero di Strauss mi sembra dunque consistere nel rilievo conferito al problema fenomenologico del rapporto tra *episteme* e *doxa*: la migliore indagine critica su tale problema, a mia conoscenza, è il libro di K. Held, *Heraklit, Par-*

5. Husserl e il “pericolo” della *Weltanschauungsphilosophie*

Il carattere conflittuale del rapporto tra filosofia e cultura emerge, secondo Strauss, nella parte del saggio husserliano dedicata allo *Historismus* ed alla *Weltanschauungsphilosophie*. Non si intende il significato della distinzione tra *Philosophie als strenge Wissenschaft*, da un lato, e *Historismus* e *Weltanschauungsphilosophie*, dall'altro, se prima non si è intesa la conseguenza che necessariamente discende, secondo Strauss, dalla “risoluta ricerca”⁵⁴ della filosofia come scienza rigorosa e, dunque, dalla radicale rottura con il mondo della *doxa* che questo atteggiamento risoluto comporta. Strauss mette qui ben in evidenza un punto alquanto sfuggente del testo husserliano. Ad una lettura non attenta, infatti, potrebbe sembrare che per Husserl la scienza rigorosa debba distinguersi dallo storicismo e dal positivismo per la medesima ragione per la quale essa deve rimanere distinta dalla *Weltanschauungsphilosophie*: il loro comune esito scettico, la negazione della validità assoluta, il ricadere in quell'empirismo dei “meri fatti” che sbarra il cammino verso la scienza rigorosa. Si potrebbe cioè avere l'impressione che Husserl sia intento soltanto a scongiurare il cosiddetto ‘spettro’ dello scetticismo naturalista e del relativismo storicista (di qui la conseguente superficiale impressione che quella di Husserl non sia altro, in fondo, che una *lamentatio* conservatrice per la perdita delle certezze assolute).

Senza dubbio “naturalismo” e “storicismo” sona agli occhi di Husserl inaccettabili perché conducono allo scetticismo. Lo storicismo è per Husserl un “fraintendimento gnoseologico” che “in virtù delle sue assurde conseguenze deve essere respinto così risolutamente come il naturalismo”.⁵⁵ Rispetto alla *Philosophie als strenge Wissenschaft*, quindi, “storicismo” e “naturalismo” appaiono collocati sullo stesso piano: vanno entrambi respinti, in quanto entrambi portano allo scetticismo. In altre parole, la critica fenomenologica del naturalismo e dello storicismo vuole mostrare l'*assurdità* di queste filosofie, il loro “controsenso”. Diversa è, a ben vedere, la critica husserliana della *Weltanschauungsphilosophie*. Husserl non respinge la *Weltanschauungsphilosophie* perché in essa vede profilarsi lo scetticismo: la respinge per la ragione contra-

menides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung, Berlin/New York 1980 (cfr. in particolare la *Einleitung* e la prima parte, pp. 1-126).

⁵⁴ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

⁵⁵ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 55 (= tr. it. cit., p. 80).

ria, a causa cioè del suo *dogmatismo*. La respinge, cioè, non già perché nega, bensì perché afferma la verità, o meglio, perché pretende di individuarla *hic et nunc*, nella propria epoca. La critica della *Weltanschauungsphilosophie* ha dunque un senso radicalmente diverso da quello della critica rivolta al naturalismo e allo scetticismo. Laddove “naturalismo” e “storicismo” sono respinti *perché assurdi*, la *Weltanschauungsphilosophie* va respinta *perché è plausibile*. Interpretando Husserl, Strauss dice che la *Weltanschauungsphilosophie* è una “tentazione”⁵⁶: la tentazione della certezza, della risposta sicura, della soluzione definitiva, dello scioglimento degli enigmi. A tutto ciò si oppone la filosofia in quanto scienza rigorosa, in quanto cioè, pretesa alla validità assoluta, in quanto “egologia trascendentale”.

Prestiamo ora attenzione a quelle pagine di *Philosophie als strenge Wissenschaft* nelle quali Husserl, prendendo spunto da Dilthey, delinea il concetto di *Weltanschauung*. La *Weltanschauung* è un’“esperienza di vita”, dunque “non soltanto – osserva Strauss – esperienza del mondo, bensì esperienza religiosa, estetica, etica, politica, tecnico-pratica etc.”.⁵⁷ È in possesso di una *Weltanschauung* colui che chiamiamo “colto” o “sapiente” e che, in forza di questa ricca “esperienza di vita”, incarna la “perfetta virtù” ed è, per ciò stesso, in grado di “giudicare razionalmente sulle oggettività delle [proprie] prese di posizione, sul mondo circostante, sui valori, sui beni e sulle azioni *etc.* e così di giustificare espressamente le proprie prese di posizione”.⁵⁸ La *Weltanschauung* coincide dunque con ciò che chiamiamo *Weisheit*, la “sapienza” intesa come ‘saggezza mondana’. La *Weltanschauung* non è però propria soltanto della “personalità individuale”, bensì “appartiene alla comunità culturale o all’epoca”: come “esigenza dello spirito collettivo” che si “impone all’individuo”, essa assurge al rango di una “cultura di alto valore”.⁵⁹ Oltre che “sapienza”, la *Weltanschauung* è quindi anche *Bildung* o *Kultur*, la “cultura” di una determinata collettività umana. La *Weltanschauungsphilosophie*, la “filosofia della visione del mondo” (o, come anche potrebbe tradursi in italiano, la “filosofia della cultura”) sorge nel momento in cui “i motivi culturali viventi dell’epoca dotati per questo della maggior forza persuasiva” diventano “non soltanto oggetto di concettualizzazione, ma anche di uno sviluppo logico e di un’ulteriore elaborazione intellettuale”.⁶⁰ La *Weltanschauung*, la “sapienza” o “cultura”, si trasforma a questo punto in ciò che di solito si intende

⁵⁶ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

⁵⁷ Ivi, p. 7 (= tr. it. cit., p. 166).

⁵⁸ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 57 (= tr. it. cit., p. 85).

⁵⁹ Ivi, pp. 58 s. (= tr. it. cit., p. 86).

⁶⁰ Ibid.

con l'espressione "sistema filosofico". Il contributo fondamentale dei "grandi sistemi" consiste – secondo Husserl – nell'offrire "la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo, [nell'offrire] cioè nel migliore modo possibile una soluzione ed una soddisfacente chiarificazione alle discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita, che l'esperienza, la sapienza e la mera visione del mondo e della vita possono superare soltanto in modo imperfetto."⁶¹

La *Weltanschauungsphilosophie* offre "la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo": questo momento della determinazione del concetto di *Weltanschauungsphilosophie* è per Husserl di capitale importanza. È a motivo di esso, infatti, che Husserl avverte la necessità di distinguere nettamente la *Weltanschauungsphilosophie* dalla *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Ciò che maggiormente interessa a Strauss è il significato polemico di tale distinzione: Husserl, infatti, non soltanto distingue la filosofia come scienza rigorosa dalla *Weltanschauungsphilosophie*, ma avverte in quest'ultima un "grande pericolo per la filosofia del nostro tempo".⁶² Il pericolo sorge a causa di un "fatto" che per Husserl, come attesta la *Krisis*, rimarrà sempre decisivo. Si tratta di un fatto specificamente moderno, anzi, della "modernità" stessa: "per la coscienza moderna, le idee di cultura o *Weltanschauung* e di scienza – intese come idee pratiche – si sono separate nettamente e tali rimarranno in eterno. Possiamo anche dolercene, ma dobbiamo accettare ciò come un fatto che continua ad avere effetto e che deve determinare corrispondentemente le nostre prese di posizione pratiche."⁶³

Il "fatto" costitutivo della modernità è dunque rappresentato dal processo nel quale la *scienza* si rende autonoma dalla *cultura*, dalla "sapienza mondana", dalla "virtù pratica", da tutto ciò che costituisce il contenuto della *Weltanschauungsphilosophie*. Ciò implica che il compito della scienza e il compito della sapienza non coincidono più. Infatti, all'"esperienza di vita", alla "sapienza", alla "cultura" è intrinseca "l'idea di un compito finito che può di principio realizzarsi nel modo di una costante approssimazione, così come per l'eticità (*Sittlichkeit*), che perderebbe il proprio senso se si rivelasse l'idea di un infinito di principio transfinito".⁶⁴ Di natura completamente diversa appare il compito della scienza: "l'idea della scienza è un'idea sovratemporale, ovvero non è limitata da alcuna relazione allo spirito di un'epoca".⁶⁵ L'infinità

⁶¹ Ibid.

⁶² Ivi, p. 63 (= tr. it. cit., p. 93).

⁶³ Ivi, p. 60 (= tr. it. cit., p. 89).

⁶⁴ Ivi, p. 61 (= tr. it. cit., p. 90).

⁶⁵ Ibid.

dell'idea della scienza significa, correlativamente, infinità del compito posto dinanzi allo scienziato. A partire dalla scienza moderna – quella che Husserl chiama “la costituzione di una *universitas* sovratemporale di scienze rigorose” – “generazioni su generazioni lavorano con entusiasmo all'imponente edificio della scienza, recando ciascuna i suoi modesti contributi, consapevole che si tratta sempre di un edificio infinito, che mai ed in nessun luogo potrà essere ultimato”.⁶⁶

Ma qual è dunque il “pericolo” paventato da Husserl? È il pericolo che la filosofia rinunci alla propria vocazione rigorosamente epistemica in ragione del fatto che è in linea di principio escluso che il compito di una scienza rigorosa possa venir eseguito in un tempo finito, in un tempo significativo, cioè, per la vita individuale umana. La *Weltanschauungsphilosophie* è la più grande “tentazione” per la filosofia, rischia cioè di distogliere quest'ultima dalla propria intima vocazione, giacché essa rappresenta, per Husserl, come abbiamo visto, “la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo, offre cioè nel migliore modo possibile una soluzione ed una soddisfacente chiarificazione alle discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita, che l'esperienza, la sapienza e la mera visione del mondo e della vita possono superare soltanto in modo imperfetto”.⁶⁷ In altre parole, lo iato che viene ad aprirsi nella modernità tra l'ambito dell'esperienza, della cultura, della sapienza mondana e quello della scienza rigorosa e la conseguente divaricazione dei compiti correlativi a ciascuno di questi ambiti rendono la filosofia incapace di fornire risposte, concrete e ‘applicabili’, agli enigmi della vita e del mondo. Niente, quindi, è più seducente, per il filosofo, di rinunciare al proprio compito infinito, puramente epistemico, e di accogliere quelle risposte “relativamente perfette” – e tuttavia non rigorose, non filosofiche, bensì soltanto culturali – che la *Weltanschauungsphilosophie* è in grado di fornire. Si leggano al proposito le seguenti osservazioni di Husserl a proposito della ammaliante ragionevolezza della *Weltanschauungsphilosophie*: “L'intera vita è un prendere posizione e ogni prendere posizione sottostà ad un dovere, ad una sanzione della validità e non validità, secondo norme di cui si presume l'assoluto valore [...] È certo che noi non possiamo aspettare. Dobbiamo prendere posizione, dobbiamo sforzarci di eliminare le disarmonie esistenti nella nostra presa di posizione verso la realtà – verso la realtà della vita, che ha per noi significato, e nella quale *noi* stessi dobbiamo avere significato – in una “visione del mondo e della vita” razionale, sia pure non scientifica.”⁶⁸

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ivi, pp. 58 s. (= tr. it. cit., p. 86).

⁶⁸ Ivi, pp. 89 s. (= tr. it. cit., pp. 97 s.).

E se ne legga il commento di Strauss: “Ciò significa che noi abbiamo bisogno di “esaltazione e consolazione” adesso, abbiamo bisogno di un qualche tipo di sistema per vivere; solo la *Weltanschauung* o la *Weltanschauungsphilosophie* può soddisfare queste legittime richieste.”⁶⁹

6. L’“esito aporetico” del pensiero di Husserl

L’interpretazione straussiana di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, dando particolare rilievo al “pericolo” della *Weltanschauungsphilosophie*, rende evidente un paradosso del discorso di Husserl, che, nella parte conclusiva del saggio del 1911, determina una situazione aspramente aporetica. L’enfasi della dichiarazione di intenti che aveva caratterizzato l’esordio dello scritto, dove la filosofia appariva come “la scienza in grado di soddisfare le più elevate esigenze teoretiche e di rendere possibile, *in prospettiva etico-religiosa [corsivo mio]*, una vita regolata da pure norme razionali”⁷⁰, finisce, nelle pagine conclusive, con il far posto a considerazioni di tono ben più pessimistico. L’entusiastica affermazione della possibilità di realizzare finalmente la pretesa alla validità assoluta, viva in ogni filosofia del passato e, tuttavia, inesorabilmente smentita dagli esiti di tali filosofie, è costretta a mutarsi nella più sobria e, nondimeno, drammatica constatazione dell’incommensurabilità di principio tra la limitatezza individuale o collettiva della “prospettiva etico-religiosa” della vita umana e il compito infinito, “impersonale”⁷¹, della filosofia come scienza rigorosamente teoretica. *Episteme* e *doxa*, filosofia e cultura non si incontrano. Non si incontrano perché è la natura stessa della filosofia, la sua improcrastinabile esigenza di “cominciare dalle fondamenta” a determinare una rottura con il mondo della *doxa*. Ed è proprio grazie alla lucida consapevolezza di questa rottura che Husserl giunge a scorgere il “pericolo” della *Weltanschauungsphilosophie*. Questa gli appare una soluzione insufficiente del problema che sorge nel momento in cui la *Trennung* tra *episteme* e *doxa* si radicalizza al punto da divenire insormontabile. La *Weltanschauungsphilosophie* è cioè un tentativo di “mediazione”. In nome della *Philosophie als strenge Wissenschaft* Husserl afferma invece: “qui va respinto ogni tentativo di mediazione”.⁷²

⁶⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

⁷⁰ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 7 (= tr. it. cit., p. 3).

⁷¹ Ivi, p. 69 (= tr. it. cit., p. 102).

⁷² Ivi, p. 67 (= p. 99).

Ben diverso è il senso della distinzione tra *Philosophie als strenge Wissenschaft*, da un lato, e “storicismo” e la scepsti naturalistica, dall’altro. Storicismo e naturalismo, infatti, sono, non già un tentativo di mediazione tra filosofia e cultura, bensì espressione (a se stesse inconsapevoli) della rottura tra *episteme* e *doxa*. Nella misura in cui non cadono nella “tentazione” della *Weltanschauungsphilosophie*, tanto il naturalista quanto lo storicista, infatti, non fanno altro che rendere incomprensibile, con il loro scetticismo, quello che dal punto di vista della *doxa* è perfettamente comprensibile, e cioè il senso oggettivo della verità, del bene, del buono, del giusto e del loro contrario. Il controsenso, l’assurdità, l’implausibilità in cui cade, ad esempio, la negazione umana del carattere oggettivo del nesso causale è un controsenso doxastico. È la “coscienza naturale”, cioè, a protestare contro lo scetticismo, contro la negazione di quelle evidenze senza le quali non sarebbe possibile vivere. Nella scepsti naturalistica e nel relativismo storicista, quindi, la rottura della filosofia con il mondo della *doxa* giunge, sì, ad esprimersi, ma non diventa però oggetto di esplicita consapevolezza. L’husserliano “cominciare dalle fondamenta” impone di portare ad evidenza la divaricazione tra la scienza e la “coscienza naturale”. La fenomenologia è autentica *episteme* perché chiama al proscenio della riflessione filosofica entrambi gli attori del dramma: la scienza e la coscienza pre-scientifica. Questo è, in sostanza, il senso della già menzionata affermazione di Strauss secondo la quale “Husserl aveva capito più profondamente di ogni altro che la comprensione scientifica del mondo, lungi dall’essere la perfezione della nostra comprensione naturale, deriva da quest’ultima in un modo tale che ci fa dimenticare i fondamenti veri e propri della comprensione scientifica: l’intera comprensione filosofica deve partire dalla nostra comune comprensione del mondo, dalla nostra comprensione del mondo in quanto percepito dai sensi prima di ogni teorizzazione.”⁷³

Ed è sempre questo il senso dell’osservazione in replica a Voegelin che abbiamo già letto, secondo la quale “Husserl è l’unico che ha realmente cercato un nuovo inizio, *integre et ab integro*; il saggio sulla crisi della scienza moderna è l’indicazione più chiara – esso mira all’inizio, o alla scienza sociale.”⁷⁴

Naturalismo e storicismo lasciano vedere la rottura tra *episteme* e *doxa* e, tuttavia, non sanno riconoscerla come tale. La *Weltanschauungsphilosophie*, invece, muove dal riconoscimento di tale rottura, è ben consapevole del profondo problema che vi si annida e, per ciò stesso, offre una soluzione. È dunque evidente quale preoccupazione sta alla radice del saggio husserliano del

⁷³ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 161).

⁷⁴ P. Emberley, B. Cooper (edit.), *Faith and Political Philosophy*, cit. (v. nota 4), p. 12.

1911. Husserl, essendo ben consapevole del problema a cui la *Weltanschauungsphilosophie* intende dare soluzione, non può non avvertire l'esigenza di definire la propria posizione nei riguardi di quest'ultima. Per lui, si tratta anzitutto di sottolineare che, al problema della separazione tra filosofia e cultura, la fenomenologia deve dare una risposta radicalmente diversa da quella fornita dalla *Weltanschauungsphilosophie*. Senonché, in base alla lettura che ne dà Strauss, l'esito di questo confronto critico di Husserl con una filosofia che, per via dell'identità del problema, non poteva non apparirgli assai prossima, è – si perdoni l'ossimoro – un 'esito aporetico'.⁷⁵ In *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserl non va molto al di là di un semplice, ma non per questo insignificante, monito. Il saggio si chiude, cioè, così come si era aperto, con il richiamo alla “pretesa che la filosofia ha sin dagli inizi avanzato, di essere scienza rigorosa”.⁷⁶ Se ne leggano, al proposito, le enfatiche affermazioni con-

⁷⁵ 'Esito aporetico' che – mi sembra – è la cifra più profonda del pensiero stesso di Strauss: notevole, al riguardo, la lettura di S. Rosen, *Leo Strauss and possibility of philosophy*, in: “Review of Metaphysics” 53 (2000), pp. 541-564 (poi rifuso in: S. Rosen, *The Elusiveness of the Ordinary. Studies in the Possibility of Philosophy*, New Haven 2002, pp. 135 ss.). Cfr. anche H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, cit., p. 28, nonché le interessanti osservazioni sulla “sceptis zetetica” socratica in Strauss di M. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Milano 2007, pp. 161 ss. Si veda inoltre S. B. Smith, *Reading Leo Strauss*, cit. pp. 100 ss. e 148 s. Senonché, nella letteratura su Strauss non è stato rilevato – salvo errore – che è proprio il motivo scettico e radicalmente aporetico a costituire l'elemento di maggior vicinanza di Strauss al suo antico maestro Heidegger. A tale proposito, sarebbe interessante indagare in che misura la frequentazione del giovane Strauss dei primi corsi universitari heideggeriani sia stata di stimolo alla sua concezione della filosofia come “modo di vita” interrogante. Si osservi infatti che i corsi universitari primofriburghesi di Heidegger ruotano in gran parte proprio su questa tema, ossia sulla filosofia intesa come quella “motilità” della “vita fattizia” volta alla *Zeitigung der Fraglichkeit*, “maturazione della problematicità”. Cfr. ad esempio, la seguente affermazione in un corso heideggeriano del semestre invernale 1921/22: “L'autentico fondamento della filosofia è il radicale afferramento esistenziale e la *maturazione della problematicità*; collocare nella problematicità se stessi, la vita e le attuazioni decisive è il vero afferramento fondamentale di ogni cosa, la forma di chiarificazione più radicale. *Lo scetticismo così inteso è l'inizio, e come inizio, anche la fine della filosofia [corsivo mio]*. (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Band LXI, Frankfurt a. M. 1985, p. 35 [= *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. M. De Carolis, Napoli 1990, p. 69]). È Strauss stesso a ricordare di aver frequentato, nel 1922, le lezioni di Heidegger a Friburgo: egli ne rimase così impressionato da indurlo ad affermare, di ritorno da Friburgo a Francoforte, dove incontrò Franz Rosenszweig, che “Weber, a paragone di Heidegger” gli era sembrato un “orfanello” (cfr. L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, cit. p. 28 [= tr. it. cit., p. 357]).

⁷⁶ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 7 (= tr. it. cit., p. 3).

clusive: “Per sua essenza la filosofia è però scienza dei veri inizi, delle origine, dei *rizomata panton*. La scienza di ciò che è radicale deve essere radicale anche nel suo procedere, e ciò sotto ogni aspetto. Innanzitutto essa non avrà pace fin quando non avrà raggiunto i *suoi* inizi assolutamente chiari, vale a dire i suoi problemi assolutamente chiari, i metodi predesignati dal senso proprio di questi problemi e il terreno ultimo di ricerca in cui le cose sono date con assoluta chiarezza. Solo non si deve *in nessun momento* venire meno alla radicale mancanza di pregiudizi, identificando fin da principio, ad esempio, tali “cose” con i “fatti empirici”, rendendosi così ciechi di fronte alle idee, che pure in così larga misura sono assolutamente date nell’intuizione immediata.”⁷⁷

L’invito a “non venir meno *in nessun momento* alla radicale mancanza di pregiudizi”, il monito al “compito infinito”⁷⁸ altro non è che il lucido, critico, antidogmatico rifiuto di ogni “tentativo di mediazione” che si costituisca – come accade nella *Weltanschauungsphilosophie* – sulla base della negazione della “filosofia come scienza rigorosa”. L’infinità del compito della filosofia, il fatto, cioè, che essa, come dice Strauss nel commento, “è sempre essenzialmente incompleta e bisognosa di radicali revisioni”⁷⁹ non significa niente di più (ma anche niente di meno) della consapevolezza dello iato inaggirabile tra *episteme* e *doxa*.

7. Il contributo di Husserl alla “filosofia politica”

Rimane ancora da capire perché mai Strauss accosti la “filosofia come scienza rigorosa” alla “filosofia politica”. Si legga il passo seguente: “La riflessione sulla relazione tra questi due tipi di filosofia [*scil.*: tra filosofia come scienza rigorosa e filosofia della visione del mondo] appartiene ovviamente alla sfera della filosofia come scienza rigorosa. Essa arriva molto vicino a quello che è il contributo di Husserl alla filosofia politica.”⁸⁰

Viene spontaneo chiedersi: perché mai il monito a non abbandonare il “compito infinito” della filosofia in favore delle risposte finite offerte dalla *Weltanschauungsphilosophie* rappresenta per Strauss il luogo specificamente politico della filosofia husserliana? In che senso, cioè, la protesta husserliana contro ogni “mediazione intesa a cancellare la linea che separa la filosofia del-

⁷⁷ Ivi, p. 71 (= tr. it. cit., pp. 105 s.).

⁷⁸ “‘Unendliche Aufgabe’ (la sua parola preferita)”, affermare Szilasi nella postfazione alla edizione del saggio husserliano sulla scienza rigorosa (ivi, p. 105).

⁷⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

⁸⁰ Ibid.

la *Weltanschauung* dalla filosofia scientifica”⁸¹ è, secondo Strauss, un “contributo alla filosofia politica”? In altri termini: che cosa intende Strauss, in questo contesto, con l’espressione “filosofia politica”? È evidente che cosa, con questa espressione, Strauss *non intenda*: non intende un ‘sapere regionale’ una disciplina filosofica speciale che, accanto ad altre discipline (logica, epistemologia, etica, estetica ecc.) si collochi in un orizzonte onnicomprensivo generale chiamato “filosofia”. È altresì evidente che la “filosofia politica” ha per Strauss anzitutto a che fare con la *Trennung* di cui si è sin qui parlato, ossia con la rottura con il mondo della *doxa* che la filosofia per sua natura comporta. Senonché, la “filosofia politica” – questo è il punto cruciale e per certi versi sconcertante e controintuitivo del significato straussiano dell’espressione – non rappresenta un luogo di ricomposizione, ‘conciliazione’ o ‘mediazione’ tra i momenti di questa *Trennung*. Come lascia intendere il rilievo da lui conferito alle ultime pagine di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Strauss *individua nella “filosofia politica” qualcosa come il luogo di ‘visibilità epistemica’ della separazione tra episteme e doxa*. Husserl, cioè, offre un “contributo alla filosofia politica” perché porta ad evidenza, senza infingimenti, contro ogni *Vermittlungsversuchung*, l’inconciliabilità di principio tra la filosofia e l’orizzonte della cultura in quanto tale (ossia della sapienza mondana, della vita umana stessa nel suo carattere finito e temporale).

L’insegnamento che il giovane Strauss ricevè da Husserl quando questi gli spiegò il carattere – in senso letterale – ‘fondamentale’ o ‘basilare’ della ricerca fenomenologica è dunque chiaro: Strauss capì che occorreva andare più a fondo nell’analisi di quella “separazione” tra la “scienza” e la “coscienza naturale” di cui Husserl ebbe consapevolezza “più profondamente di ogni altro”.⁸² Naturalmente, l’esito del cammino percorso da Strauss lungo la direzione indicata da Husserl è diverso dall’esito a cui il suo maestro approda. Strauss mostra infatti anche qual è il limite della fenomenologia husserliana. Lo fa in un passaggio alquanto impervio del testo, che converrà citare per esteso. Dopo aver riconosciuto il contributo dato da Husserl alla “filosofia politica”, Strauss aggiunge: “Egli non prosegue oltre fino a domandarsi se la risoluta ricerca della filosofia come scienza rigorosa non avrebbe un effetto avverso sulla *Weltanschauungsphilosophie*, di cui la maggior parte degli uomini ha bisogno per vivere, e di conseguenza sulla attuazione delle idee che questo tipo di filosofia fornisce, in primo luogo a coloro che praticano la filosofia come scienza rigorosa, ma secondariamente anche in tutti coloro che sono influenzati da co-

⁸¹ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 67 (= tr. it. cit., p. 100).

⁸² L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 161).

storo. Egli sembra aver dato per scontato che ci sarebbe sempre stata una varietà di *Weltanschauungsphilosophien* che coesistono pacificamente all'interno di un'unica società. Egli non ha prestato attenzione a società che impongono una sola *Weltanschauung* o *Weltanschauungsphilosophie* a tutti i loro membri e che per questa ragione non tollerano la filosofia come scienza rigorosa. Né egli considera che anche una società che tollera una molteplicità indefinita di *Weltanschauungen*, lo fa in virtù di una particolare *Weltanschauung*.⁸³

Proviamo a stringere il filo logico di queste osservazioni critiche. Husserl – lo abbiamo visto – riconosce apertamente il carattere antinomico del rapporto tra filosofia e cultura. Riconosce, altresì, che ciò comporta un *dilemma* per la filosofia: o seguire “risolutamente” la propria vocazione epistemica e, per ciò stesso, rifiutare le soluzioni “relativamente perfette” di carattere pratico offerte dalla *Weltanschauungsphilosophie*; oppure desistere, rinunciare al “compito infinito”, rimettersi a quelle soluzioni. Un dilemma radicale, giacché, con ogni evidenza, è qui in gioco la filosofia stessa come tale: l'abbandono del “compito infinito” equivale a smettere di filosofare. La *Weltanschauungsphilosophie*, nel ricucire l'inevitabile lacerazione che tra *episteme* e *doxa*, pone fine all'*episteme* stessa. Quello che Husserl *non giunge a riconoscere* – qui sta il punto della critica straussiana – è che la filosofia come scienza rigorosa non è soltanto diversa dalle “soluzioni culturali” e quindi dai “tentativi di mediazione” promossi dalla *Weltanschauungsphilosophie*: non soltanto è diversa, ma è in *conflitto con* la *Weltanschauungsphilosophie*. Strauss afferma, infatti, che Husserl non ha compreso che il “perseguimento ostinato della filosofia come scienza rigorosa” può avere un “effetto avverso”, dunque può “essere ostile”, può “entrare in conflitto” con la “*Weltanschauungsphilosophie* di cui la maggior parte degli uomini hanno bisogno per vivere”. In altre parole, la filosofia può essere nociva alla “cultura”. Questa nocività della filosofia, però, non riguarda soltanto la *Weltanschauungsphilosophie*. Riguarda bensì anche – questo è il passaggio più difficile delle osservazioni di Strauss – la realizzazione dell'idea a cui mira la stessa filosofia come scienza rigorosa, “in primo luogo in coloro che praticano la filosofia come scienza rigorosa, ma secondariamente anche in tutti coloro che sono influenzati da questi praticanti”. Ciò significa che l'antagonismo tra filosofia e cultura costituisce un pericolo per la filosofia stessa. La filosofia viene cioè a trovarsi in conflitto con se stessa perché il suo “perseguimento ostinato” mette in pericolo la realizzazione dell'idea a cui quel “perseguimento ostinato” stesso tende. Perseguire l'idea della scienza rigorosa significa, in altre parole, mettere in pericolo l'idea stessa di scienza rigorosa. Chi “pratica” la scienza rigorosa e chi da questa pratica è influenzato, chi,

⁸³ Ivi, p. 8 (= tr. it. cit., p. 167).

dunque, della filosofia fa la propria forma di vita viene inevitabilmente inibito da questa stessa pratica: appartiene cioè al senso stesso della *Lebensweise* filosofica l'impossibilità di realizzare in concreto, nella concretezza della vita individuale, l'idea a cui essa attende con indefessa devozione.

Strauss rileva dunque una contraddizione tra il "perseguimento" e la "realizzazione" dell'"idea di scienza rigorosa". Una contraddizione che Husserl non si è spinto a considerare, così come egli non si è spinto a considerare che "non in ogni tempo" vi è stata una "varietà di *Weltanschauungsphilosophien* che coesistono all'interno della stessa società". Husserl, in altri termini, diede per scontato l'assetto politico del liberalismo, vale a dire, non prestò "attenzione a società che impongono una sola *Weltanschauung* o *Weltanschauungsphilosophie* a tutti i loro membri e che per questa ragione non tollerano la filosofia come scienza rigorosa". L'assetto politico liberale apparve a Husserl talmente ovvio da indurlo a trascurare il fatto che anche "una società che tollera una molteplicità indefinita di *Weltanschauungen*, lo fa in virtù di una particolare *Weltanschauung*". Ciò che Husserl non giunse a considerare, la via che egli non ha battuto e che, pure, Strauss ha visto dipartirsi dal suo pensiero ed è stato così indotto a percorrere, è dunque quella che, senza infingimenti, riconosce l'antagonismo di principio tra la filosofia e *ogni* assetto politico: *ogni* assetto politico, anche quello liberale, infatti, si costituisce sul fondamento di una *Weltanschauung*, dunque di una "cultura", di un determinato ordine doxastico. È appunto questo ineliminabile momento autoritativo della sfera politica a rendere politicamente sospetta e non tollerabile la rottura filosofica con il mondo della *doxa*.

8. La lezione del 1933: l'assenza della "filosofia politica" in Heidegger

Possiamo ora tornare, dopo questo 'giro più lungo' al giudizio di Strauss su Heidegger. Torniamo, in particolare, all'osservazione secondo la quale Heidegger avrebbe "elaborato" o "suggerito" una "filosofia della storia". Accostiamola a quell'altra osservazione, già menzionata, secondo cui la "filosofia come scienza rigorosa non può soddisfare le domande" a cui, invece, la *Weltanschauungsphilosophie* dà risposta: "essa è appena cominciata ed avrà bisogno di secoli, se non di millenni finché renderà "possibile in prospettiva etico-religiosa una vita regolata da pure norme razionali", se non addirittura è sempre essenzialmente incompleta e bisognosa di revisioni radicali. Ma ciò significa appunto che la tentazione in favore della *Weltanschauungsphilosophie* è

veramente grande. Dal punto di vista di Husserl si potrebbe dire che Heidegger provò di essere incapace di resistervi.”⁸⁴

Da quanto fin qui rilevato emerge che, con il concetto di *philosophy of history*, Strauss riprende e rielabora la nozione husserliana di *Weltanschauungsphilosophie*. Sappiamo qual è il tratto caratteristico attribuito da Husserl a quest'ultima, tratto che ha attirato maggiormente l'attenzione di Strauss: la “filosofia della visione del mondo offre la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo, offre cioè nel migliore modo possibile una soluzione ed una soddisfacente chiarificazione alle discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita, che l'esperienza, la sapienza e la mera visione del mondo e della vita possono soltanto superare in modo imperfetto”.⁸⁵ In ciascuno degli esempi di “filosofia della storia” che Strauss tratteggia brevemente in questo scritto, e cioè Hegel, Marx, Nietzsche e Heidegger, il momento essenziale che consente di istituire un rapporto di analogia tra pensatori così diversi è, appunto, la pretesa di avere trovato la “soluzione definitiva del mistero di tutta la storia”. Approfondiamo questo punto.

Come già rilevato, Strauss ritiene che la “filosofia della storia” consista nell'individuare e fissare un momento del corso storico nel quale la storia stessa rivela la propria verità. La storia, prospettata nell'orizzonte della *philosophy of history*, contempla un “momento assoluto”. Quest'ultimo – precisa Strauss – può essere concepito sia come “momento semplicemente assoluto” sia come “assoluto rispetto a tutta la storia precedente”.⁸⁶ La prima concezione sta alla radice della filosofia della storia di Hegel, la seconda a quella di Marx, Nietzsche e Heidegger. In Hegel, Strauss individua una stretta relazione tra il momento in cui la filosofia giunge alla propria perfezione – il sistema hegeliano stesso – e il “momento in cui l'umanità ha risolto in linea di principio il suo problema politico con lo stabilire lo stato post-rivoluzionario, il primo che riconosca l'uguale dignità di ogni essere umano come tale”.⁸⁷ La verità della filosofia è la verità stessa di un determinato assetto storico-politico. Non è difficile scorgere la venatura husserliana di questo giudizio sulla filosofia di Hegel: l'assolutezza del momento storico in cui viene a costituirsi lo stato post-rivoluzionario altro non è che l'assolutezza di una determinata *Weltanschauung*. Strauss attribuisce cioè alla filosofia della storia hegeliana la medesima funzione che Husserl attribuisce alla *Weltanschauungsphilosophie*:

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 67 (= tr. it. cit., p. 86).

⁸⁶ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 3 (= tr. it. cit., p. 162).

⁸⁷ Ivi, pp. 3 s. (= tr. it. cit., p. 162).

rendere “i motivi culturali viventi dell’epoca, dotati per questo della maggior forza persuasiva [...] oggetto di un dispiegamento logico e di un’un’ulteriore elaborazione di pensiero [...] di un’unificazione scientifica e di completamento coerente”, in modo da “offrire la risposta relativamente più perfetta agli enigmi della vita e del mondo”.⁸⁸ Lo “stato post-rivoluzionario”, avendo “risolto in linea di principio il problema politico dell’umanità”, fornisce a Hegel la *Weltanschauung*, la *vision*, la “visione” assoluta, perfetta, che ha risolto in sé definitivamente il conflitto politico. Strutturalmente non diversa, agli occhi ‘husserliani’ di Strauss, appare la *philosophy of history* di Marx. Anche Marx, infatti, ha “avanzato la pretesa di aver messo a nudo definitivamente il mistero di tutta la storia”: “Mettendo in questione l’assetto che Hegel aveva considerato razionale, Marx propugnò la visione di una società mondiale che presuppone e stabilisce per sempre la vittoria della città sulla campagna, di ciò che è mobile su ciò che è profondamente radicato, dello spirito dell’Occidente su quello dell’Oriente. I membri di questa società mondiale, che non è più una società politica, sono liberi ed uguali, e sono tali, in ultima analisi, perché tutte le specializzazioni, tutte le divisioni del lavoro hanno aperto la strada al pieno sviluppo di ciascuno.”⁸⁹

Quella di Marx è dunque una *vision* ‘impolitica’ o ‘transpolitica’, suppone cioè il definitivo superamento della dimensione politica come luogo di conflitto tra le diverse *visions*, quali, ad esempio: città *versus* campagna, mondo industriale *versus* mondo contadino, modernizzazione *versus* tradizione *etc.* Questi conflitti politici tra esperienze, culture, *Weltanschauungen* sono espressione, appunto, di quegli “enigmi del mondo e della vita”, di quelle “discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche” a cui, secondo Husserl, non la filosofia come scienza rigorosa, bensì soltanto la *Weltanschauungsphilosophie* è in grado di dare la “risposta relativamente più perfetta”. Al fondo della opposizione tra Hegel e Marx, Strauss rileva dunque il medesimo atteggiamento: per entrambi diventa decisiva una particolare *vision*, in base alla quale il problema politico determinato dal conflitto delle opinioni appare definitivamente risolto e, in tal modo, il “mistero della storia” svelato una volta per tutte. Per entrambi, cioè, la filosofia deve fornire quello che, secondo Husserl, soltanto la *Weltanschauungsphilosophie* è in grado di fornire. Parafrasando Strauss, si potrebbe dire che anche Hegel e Marx non seppero resistere alla tentazione della *Weltanschauungsphilosophie*.

⁸⁸ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., pp. 58 s. (= tr. it. cit., p. 86).

⁸⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 4 (= tr. it. cit., p. 162).

Analogamente stanno le cose riguardo a Nietzsche. Strauss non ignora, naturalmente, che “a causa del suo radicale anti-egalitarismo, la visione nietzscheana di un possibile futuro è in un certo senso più profondamente politica della visione di Marx”.⁹⁰ È ben consapevole che “l'uomo della società mondiale comunista” rappresenta per Nietzsche l'“ultimo uomo, inteso come l'uomo nella sua massima degradazione: senza ‘specializzazione’, senza il rigore della necessità, la nobiltà e la grandezza umana sono impossibili”.⁹¹ In ciò, Strauss riconosce la *Weltanschauung* del “tipico conservatore continentale europeo”. Egli, però, segnala anche un'importante peculiarità del conservatorismo nietzscheano. Il conservatore che ha in odio l'egalitarismo democratico ritiene, in modo del tutto ovvio e naturale, che tra la propria *Weltanschauung* e quella a lui opposta vi sia di necessità una rapporto di inimicizia, e in taluni casi anche di mortale inimicizia: quello del conservatore è cioè un atteggiamento schiettamente e naturalmente politico. Nietzsche, invece, ritiene che il limite del conservatorismo sia proprio questa sua intrinseca politicità, giacché è questa a renderlo una “posizione meramente difensiva, condannata quindi al fallimento”.⁹² La “visione” di Nietzsche è, in realtà, radicalmente ‘impolitica’ o ‘transpolitica’ e, sotto questo profilo, quindi, molto più vicina a quella di Marx di quanto il suo anti-egalitarismo non lasci sospettare: “Egli vedeva il XX secolo come un'epoca di guerre mondiali che porteranno ad un governo planetario [...] L'enorme compito di questa età del ferro senza precedenti non potrà essere assunto da governi deboli e instabili, dipendenti dall'opinione pubblica.”⁹³

Osservato sotto il profilo evidenziato da Strauss, il pensiero di Marx e quello di Nietzsche rivelano un motivo strutturale comune, la pretesa cioè di aver scoperto il “mistero della storia”. Nel riferirsi all'uno ed all'altro, infatti, Strauss usa espressioni quasi identiche: “Marx affermò di aver messo a nudo definitivamente il mistero di tutta la storia.”⁹⁴ “Nietzsche affermò di aver scoperto in maniera definitiva il mistero di tutta la storia.”⁹⁵

Al fondo del pensiero di Marx, di Nietzsche e di Heidegger è possibile cogliere dunque una medesima *structure* formale caratteristica di ogni *philosophy of history*: “il momento in cui la visione finale sta per arrivare apre la prospettiva escatologica”.⁹⁶ Come è ovvio, Strauss è ben consapevole che, nonostante

⁹⁰ Ibid. (= tr. it. cit., p. 163)

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ivi, pp. 4 s. (= tr. it. cit., p. 163).

⁹⁶ Ivi, p. 5 (= tr. it. cit., p. 163).

l'identità di struttura formale, le differenze culturali tra questi tre pensatori sono grandi. Egli segnala, ad esempio, un motivo che distingue profondamente Heidegger da Marx e che, invece, lo accomuna a Nietzsche: l'importanza attribuita al nichilismo. Anche a tale proposito, tuttavia, l'attenzione di Strauss è rivolta a porre in evidenza in che misura, per Heidegger, diventi necessario e decisivo il momento storico determinato, la peculiare costellazione culturale e ideologica in cui il suo pensiero si trova immerso. La *Weltanschauung* propria del momento storico è qui il nichilismo stesso che, consumando ogni "radicamento" (*Bodenständigkeit*), pone il compito di "contribuire alla riscoperta o al ritorno della *Bodenständigkeit*, o meglio di preparare un tipo completamente nuovo di *Bodenständigkeit*: la *Bodenständigkeit* oltre l'estrema *Bodenlosigkeit*, l'essere a casa oltre il più estremo essere senza casa."⁹⁷

Anche questa visione, però, è radicalmente 'impolitica'. Prendendo spunto da alcuni passi nell'opera heideggeriana⁹⁸, Strauss ritiene che il compito che Heidegger si prefigge è una "dialogo tra i più profondi pensatori dell'Occidente e i più profondi pensatori dell'Oriente, in particolare dell'Asia dell'Est" che "possa portare al compimento preparato, accompagnato o seguito da un ritorno degli dei".⁹⁹ Non è questa la sede per affrontare la questione circa la pertinenza di queste osservazioni di Strauss riguardo all'esito puramente e semplicemente religioso del pensiero di Heidegger. Non sta qui, infatti, il punto cruciale dell'interpretazione di Strauss.¹⁰⁰ Il punto sta, piuttosto, nell'individuazione – sulla cui pertinenza è più difficile avere dubbi – del fatto che nella *vision*, che nel tardo Heidegger diventa decisiva, non c'è alcuno spa-

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Strauss (ibid., nota 3) si limita a rinviare ad alcune pagine dell'opera heideggeriana, ad esempio, alla citazione di Angelus Silisius in *Der Satz vom Grund* (cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, pp. 101 ss.).

⁹⁹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 5 (= tr. it. cit., p. 164).

¹⁰⁰ Riguardo a questo punto, in *Introduction to Heideggerian Existentialism*, Strauss sostiene una tesi più complessa (e, a mio avviso, ben più interessante) circa la costitutiva ambivalenza del pensiero di Heidegger: "esse, come Heidegger lo concepisce, può essere descritto crudamente, superficialmente e persino in modo fuorviante (ma non completamente fuorviante) dicendo che è una sintesi delle idee platoniche e del Dio biblico: è impersonale come le idee platoniche ed elusivo come il Dio biblico" (L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, cit. p. 46 [= tr. it. cit. p. 378]). Ma – viene spontaneo osservare – non è proprio caratteristico della socratica "knowledge of ignorance" l'essere conoscenza del "carattere elusivo" della verità (cfr. L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 38 s.)? Forse qui l'intenzione di Strauss era proprio quella di fare l'elogio – benché in modo indiretto, "fra le righe", "esoterico" – di Heidegger in quanto pensatore.

zio per l'azione politica: "Heidegger recide la connessione della *vision* con la politica più radicalmente di quanto ha fatto Marx o Nietzsche. Si direbbe che Heidegger ha appreso la lezione del 1933 più conseguentemente di ogni altro uomo. Sicuramente egli non lascia nessuno spazio per la filosofia politica."¹⁰¹

Si chiarisce, con ciò, come vada inteso il giudizio di Strauss riguardo all'"intima connessione" dei fatti occorsi nel 1933 e il "nucleo" del pensiero heideggeriano. Il senso di questo giudizio sul nesso politica/filosofia in Heidegger si afferra soltanto se si intende il carattere fenomenologico del concetto straussiano di *philosophy of history*. Va dunque tenuto conto del debito teorico che, in giovinezza, Strauss contrae con Husserl. Nell'accezione straussiana, la *philosophy of history* è un punto di vista, una *vision*, una *Weltanschauung* nel senso husserliano del termine, che avanza la pretesa di sottrarsi al conflitto politico tra i diversi punti di vista, tra le diverse *visions* o *Weltanschauungen*. Così facendo, la *philosophy of history* rende la *vision*, per così dire, 'impolitica': spolitizza cioè qualcosa che è per essenza politico e, quindi, irriducibilmente conflittuale. La distinzione husserliana tra *Philosophie als strenge Wissenschaft* e *Weltanschauungsphilosophie* equivale dunque per Strauss alla distinzione tra filosofia e rinuncia pratica alla filosofia (o filosofia e non-filosofia): l'una è la filosofia che, nel "perseguimento ostinato" della *episteme*, mantiene la consapevolezza del carattere irriducibilmente conflittuale, e quindi parziale, confutabile e storicamente mutevole di ogni "visione", di ogni cultura, di ogni "assetto politico", ossia di ogni "soluzione" delle "discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita"; l'altra è invece la filosofia che rinuncia a se stessa e rende così assoluta, ossia, 'filosofizza' una determinata *vision* quale soluzione definitiva del conflitto tra le opposte *visions*. A ben vedere, dunque, alla *philosophy of history* (sia essa hegeliana, marxiana, nietzscheana o heidegge-

¹⁰¹ L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, cit., p. 5 (= tr. it. cit., p. 164). Da questo passo emerge ancora una volta un inaspettato punto di contatto tra i modi tenuti, rispettivamente, da Strauss e da Arendt nell'interpretare il nesso filosofia/politica in Heidegger. In un saggio del 1954, *Concern with politics in recent european philosophical thought*, Arendt afferma infatti che l'aver Heidegger definito la "storicità in termini ontologici, e non antropologici" e, inoltre, l'aver egli fatto coincidere la storia umana "con la storia dell'essere", significa che "il filosofo si è lasciato alle spalle la pretesa di essere "saggio" e di poter disporre di criteri eterni per giudicare gli affari della Città [...]. Il fatto che il filosofo stesso abbia abbandonato la pretesa del saggio è, in termini politici, il risultato più importante e fecondo del nuovo interesse filosofico verso la politica. Il rigetto della pretesa di saggezza apre la prospettiva di un riesame dell'intera sfera politica alla luce delle elementari esperienze che vi hanno luogo, e implicitamente comporta l'abbandono dei concetti e dei criteri di giudizio tradizionali, che hanno origine in esperienze molto diverse da quelle della politica" (H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, "aut aut", 239-240 (1990), pp. 34-35).

riana) *Strauss assegna un'origine, non già filosofica, ma politica o 'culturale'*. Come infatti risulta tanto dal saggio di Husserl quanto dal commento che ne fa Strauss, la *Weltanschauungsphilosophie* sorge sul terreno eminentemente politico della aspirazione a trovare “soluzione” alle “discordanze teoretiche, pratiche e assiologiche della vita”: è su questo ‘terreno politico-culturale’ che, agli occhi di Strauss, Heidegger si è rivelato incapace di resistere alla “tentazione” della *Weltanschauungsphilosophie*. Ed è stata proprio la mancanza, in Heidegger e in tutti i ‘filosofi della storia’, della “filosofia politica” a indurre Strauss a ricercare quest’ultima nell’antichità e nella prima modernità: una ricerca che mira essenzialmente a preservare dalla “tentazione” della *Weltanschauungsphilosophie*. Quella di Strauss è, in altre parole, una ermeneutica dei “grandi pensatori”, i quali – egli afferma in un altro testo – “mentre sono così temerari, sono anche molto più cauti di noi: vedono trappole dove noi siamo sicuri della terra sotto i nostri piedi”.¹⁰² La “trappola” in cui i grandi pensatori ci insegnano a non cadere altro non è che la *Weltanschauungsphilosophie*. Occorre dunque fare attenzione ad intendere rettamente la tesi straussiana circa l’“intima connessione” tra i *facts* del 1933 e il *thought* di colui che Strauss, dal punto di vista politico, giudicò in modo drasticamente negativo e, ciò nonostante, considerò “il solo grande pensatore del nostro tempo”.¹⁰³ Si tratta di una interpretazione fenomenologica della connessione tra *facts* e *thought* e non di una ennesima variante delle *reductiones ad Hitlerum* con le quali, dal secondo dopoguerra fino ai nostri giorni, troppo sbrigativamente e troppo spesso per motivi di pura e semplice politica culturale, si è data, e si continua a dare, una risposta brutalmente semplificante all’impervia questione concernente il rapporto tra filosofia e politica.

¹⁰² L. Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, cit., pp. 29 ss. (= *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, tr. it. cit., p. 360).

¹⁰³ Cfr. *supra* nota 26.

Il poter-morire: un percorso nella questione dell'etica in Heidegger

Andrea Cudin

Università di Trieste

Dipartimento di Filosofia

andcudin@web.de

ABSTRACT

The question of ethics in Martin Heidegger is reduced to the question of Man's finite existence - of his being capable of death as death. An in-depth survey of several early Heideggerian texts on death highlights the feasibility of refounding a practical philosophy circumscribed by the presupposition of death as a possibility that comprises all of the possibilities of existence of the *Dasein: the There-Being*. In fact, Man's relationship to his own death determines *the how* of his relationship with other men and the world. His relationship with death is *not* something that occurs out of necessity, but something that is open to his own free willed decision. In late Heidegger, such resoluteness, *Entschlossenheit*, is radicalized in its intrinsic ontological value. Man becomes mortal, and his mortality allows him to take his place into the Four-Fold: the *Geviert* from which his dwelling in the world receives its sense of being. In late Heidegger, such an opening does not necessarily occur except for those who choose to take charge of their own *Being able* to die. This article also traces the notion of the finiteness of Man in Heideggerian thought with regard to the question of Man's actions in the world.

La necessità di una normatività nell'agire umano non è venuta meno nel mondo globale. Anzi, quanto meno diviene possibile fondare la convivenza su valori universali o perlomeno universalmente condivisi, tanto maggiore è il bisogno di elementi di discriminazione che forniscano chiare indicazioni sull'agire degli uomini e delle società. L'impressione tuttavia è che questi valori arrivino sempre troppo tardi rispetto al fatto compiuto delle conquiste della tecnologia e della conseguente evoluzione delle società: alla filosofia resta al massimo il compito di descriverle, quando non si rinchiude in penose battaglie di retroguardia. Così nell'affermazione di Heidegger per cui "la scienza non pensa" è implicito anche il fatto che nel nostro mondo, che riceve la propria normatività dal progresso scientifico, non è possibile un'etica autentica – o che l'etica è già determinata quanto alle sue possibilità in un mondo dominato dalla scienza che non pensa. Come se non bastasse, sembra che non ci sia alternativa: imparare a pensare con Heidegger infatti "non comporta una forma

di saggezza utile alla vita”, né “procura immediatamente forze per l’azione”¹. La questione dell’etica a partire da Heidegger sembra allora risolversi in un modo brusco: il mondo della tecnica non pensa, e l’etica di questo mondo è del tutto sottomessa alla tecnica stessa, mentre il mondo non metafisico ha preso congedo tanto dalla tecnica quanto dall’etica.

Che fare allora? Le alternative sarebbero infatti la rinuncia a qualsivoglia pretesa di etica in favore di un pensiero che ancora non c’è, oppure il perseguire un’etica che non può in alcun modo essere fondata, in quanto le sue fondamenta riposano su un terreno sul quale nessuna fondazione autentica è possibile, oppure ancora, come fa qualcuno, cercarla “tra tradizione e altro inizio”². Quest’ultima strada, quella che piuttosto che di etica “si accontenta di parlare di “descrizioni dell’ethos””³ a partire da un orizzonte non metafisico, sembra però l’alternativa più debole. Non è possibile discutere qui nel dettaglio la questione, è tuttavia sufficiente osservare come il tentativo di consolidare il mondo della tecnica a partire dallo sguardo dell’“altro inizio” costringe il linguaggio a una ambiguità talora fatale sul crinale tra ciò che è metafisico e ciò che non lo è più. Si corre il rischio insomma di confondere i piani, e di tentare di far valere la dimensione non metafisica come normativa per un mondo che è ancora quello della tecnica e della scienza⁴. La possibilità invece di rincorrere un’etica che non può essere fondata, mantiene a mio giudizio una solida base di necessità: se infatti Heidegger rimanda a un mondo nel quale il pensiero ha preso congedo dalla metafisica e con essa dalla necessità di un’etica, resta evidente tuttavia che noi in quel mondo non ci troviamo, e che pertanto la domanda etica resta urgente. Colui insomma che tenta di pensare a partire da Heidegger si trova sfornito di etica pur avendone bisogno. E quindi ricorre comunque a una qualche normatività di natura etica, lasciando che questa resti slegata dall’esperienza filosofica fondante e decisiva. Su questa strada si arriva a qualcosa come la doppia verità, oppure a una morale provvisoria, entrambe non nuove nella storia del pensiero né delle interpretazioni di Heidegger.

¹ M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (1954). Trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano, 1978-1979, p. 264.

² W. Marx, *Ethos und Lebenswelt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, p. 3 (la trad. è mia), e ancora *id.*, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, p. 5.

³ *Ivi*, p. 4.

⁴ Cfr. a questo proposito *Gibt es auf Erden ein Maß?*, pp. 30-34, ove Werner Marx discute se e come la *Quadratura* possa costituire un criterio per un agire responsabile. L’impressione è che il tentativo di chiamare Heidegger a rendere conto direttamente dell’etica attraverso la sua concezione del nuovo inizio costituisca una forzatura, perché l’esperienza che parla a partire dalla *Quadratura* è posta su un piano totalmente altro rispetto a quello nel quale è possibile interrogarsi sull’etica – che è quello della metafisica.

ger⁵. Purtroppo in questa sede non è possibile seguire neppure questo percorso all'interno della questione del rapporto tra Heidegger e l'etica. Per quanto infatti si ritenga che questo consenta di prendere le misure rispetto al se e il come il pensiero di Heidegger possa, anche senza volerlo esplicitamente, offrire uno strumento per fare luce sull'agire dell'uomo della metafisica, e quindi costituire una domanda decisiva sul ruolo del pensiero di Heidegger, tuttavia si abbandona qui, per ragioni di spazio, anche questo cammino. Ci si rivolgerà allora alla prima delle tre possibilità enunciate, ovvero quella per cui le aspettative di una fondazione dell'etica da parte del pensiero di Heidegger vadano abbandonate in favore di un piano nel quale la questione stessa dell'etica così come la si intende correntemente è venuta meno. O meglio: si proverà a mettere in luce un elemento del pensiero di Heidegger – la morte e il poter morire – per verificarne gli effetti ermeneutici relativamente alla questione del rapporto tra Heidegger e la possibilità di una fondazione dell'azione. Ci si limiterà insomma a tentare di evidenziare un aspetto della questione, nella convinzione tuttavia che tale aspetto sia in grado di fornire una chiave interpretativa per la questione nel suo intero.⁶ Per ragioni di brevità infine si trascura del tutto qui il perché nel pensiero di Heidegger non vi sia un'etica in senso stretto. Tale questione è infatti arcinota, e discussa esplicitamente anche da Heidegger stesso.⁷

Quando Heidegger nel corso universitario del '51-52 dal titolo *Che cosa significa pensare?* tratta dell'oltreuomo di Nietzsche, ne fornisce una descrizione che assomiglia molto a una dichiarazione di come si comporta l'uomo autentico: "L'oltreuomo è più povero, più semplice, più tenero, più duro, più calmo, più generoso, più lento nelle sue decisioni, più parco nel parlare"⁸. Che cosa rende tale uomo futuro così misurato e ponderato? Noi rispondiamo, anticipando: l'essersi fatto carico del poter morire. Proviamo ora a ricostruire i passaggi che portano a questa affermazione, partendo dagli scritti del periodo di

⁵ Cfr. per esempio l'idea di Tadashi Kôzuma di seguire il mondo della tecnica durante i giorni lavorativi e il mondo non metafisico durante le vacanze, contenuta nel saggio *Technische Welt und aderer Anfang*, in *Destruktion und Übersetzung*, a cura di T. Buchheim, VCH, Weinheim 1989, pp. 63-76.

⁶ È ovvio pertanto che non si condivide qui l'idea di Adriano Fabris per cui l'assunzione precorritrice del proprio essere mortali sia "troppo autoreferenziale e limitata" per poterci insegnare qualcosa sull'etica heideggeriana. Cfr. A. Fabris, *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, in A. Ardovino (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Guerini, Milano 2003, p. 113.

⁷ Cfr. per esempio la *Lettera sull'umanismo*.

⁸ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 128 (trad. modificata).

Essere e tempo per arrivare al significato della morte sul rapporto con il mondo così come pensato negli scritti successivi.

Già nella conferenza del 1924 *Il concetto di tempo*, Heidegger enuncia alcuni tratti essenziali del modo di essere dell'Esserci: questi sono *l'essere-nel-mondo*, *l'essere-l'uno-con-l'altro*, il parlare, *l'essere-di-volta-in-volta*, il "sì" della quotidianità, la *cura*, l'essere presso di sé, l'essere se stesso.⁹ Se tra questi la cura già si intravede come capace di attraversare e raccogliere le altre caratteristiche dell'ente che esiste, invece "la possibilità di cogliere l'esserci nell'autenticità del suo essere"¹⁰ secondo i tratti appena annunciati, è data dalla capacità dell'Esserci di incontrare la propria finitezza, di farsi carico di essa. Questo soltanto infatti può determinare un mutamento del modo in cui l'uomo incontra l'ente intramondano nella concretezza storica: "Che cos'è l'avere ognora la propria morte? È un precorrimiento dell'esserci che va al suo non più (*Vorbei*) quale possibilità estrema di essere se stesso che è imminente nella sua certezza e completa indeterminatezza. L'esserci in quanto vita umana è primariamente un essere possibile, è l'essere della possibilità del non più [...] Questo non più non è un 'che cosa', ma un 'come', e precisamente il 'come' autentico del mio esserci. Questo non più che in quanto mio io posso precorrere, non è un 'che cosa', ma il come del mio esserci puro e semplice."¹¹

Già ne *Il concetto di tempo* quindi la morte costituisce l'orizzonte a partire dal quale si determina una possibilità autentica di esistenza. E poiché l'esistenza è già intesa, tra l'altro, come un prendersi cura delle cose e delle persone nel loro orizzonte di senso, tale precorrere determina in maniera decisiva il modo nel quale l'ente esistente si prende cura delle cose del mondo. La scoperta del non più del proprio essere rappresenta così una cesura definitiva nel rapporto dell'Esserci con le cose, una torsione dello sguardo su di esse che ne rileva l'irrimediabile vanità. L'effetto prodotto, visto a partire dalla medietà indifferenziata dell'esperienza quotidiana, è allora qualcosa che assomiglia a una rinuncia al mondo nel senso di una esperienza religiosa: "In quanto è tale non più [di me stesso], esso scopre il mio esserci come d'un tratto non più qui; d'un tratto non sono più qui, in queste e queste altre cose, con queste e queste altre persone, in queste vanità, in questi pretesti, in questa verbosità. Il non più scaccia ogni brigare e affaccendarsi, trascina tutto con sé nel nulla."

Tre anni dopo, con *Essere e tempo*, l'intera questione è portata su un ulteriore livello di problematizzazione, sul quale tuttavia resta salda l'idea che il

⁹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924). Trad. it. a cura di F. Volpi: *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, pp. 32-35.

¹⁰ Ivi, p. 35.

¹¹ Ivi, pp. 37-38.

modo con il quale l'uomo si avvicina alla questione della propria finitezza determina quel "come" a partire dal quale si decide dell'esistenza intera. La struttura essenziale dell'esserci è definita come cura, la quale diviene pertanto il tratto decisivo dell'essere dell'Esserci in quanto proiezione avanti-a-sé dell'Esserci stesso nelle sue possibilità d'essere in quanto essere-nel-mondo gettato già sempre presso l'ente intramondano. La questione decisiva per tale Esserci in quanto cura diviene la possibilità che l'Esserci, pur esistendo in maniera anticipante tutte le possibilità del suo essere sempre avanti a sé, possa tuttavia essere un tutto, un intero. Infatti, l'Esserci si caratterizza innanzitutto per la sua incompiutezza, la quale determina il come dell'esperienza che l'uomo fa del mondo talora in modo tragico: "La disperazione non sottrae l'Esserci alle sue possibilità, ma è soltanto un modo particolare di *essere-per* queste possibilità. Lo stesso esser pronti a tutto, senza illusione, comporta pur sempre l'avanti-a-sé. Questo momento della struttura della Cura sta inequivocabilmente a segnalare che nell'Esserci c'è sempre ancora qualcosa che *manca*, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto "reale". Nell'essenza della costituzione fondamentale dell'Esserci si ha quindi una *costante incompiutezza*. La non totalità significa una mancanza rispetto al poter-essere."¹²

Tale incompiutezza, che impedisce all'esistenza di essere intesa come un tutto, è superata dall'atto, che ciascun Esserci può compiere soltanto per se medesimo, di inclusione della morte all'interno delle proprie possibilità, in quanto possibilità ultima che tutte le altre comprende e a tutte le altre dà la misura. *Essere e tempo* dedica lunghe pagine a come l'Esserci può includere nella sua esistenza la possibilità che comprende tutte le altre¹³, attraverso una fenomenologia pura della morte che Heidegger eleva a cifra teorica della nuova dimensione all'interno della quale ricollocare la questione dell'essere. A partire infatti dall'inclusione della morte in quanto orizzonte ultimo delle possibilità di esistenza dell'Esserci, si dischiude l'intero nuovo ambito di manifestazione – e dunque di comprensione – del mondo, e il tessuto delle relazioni con l'essere e l'ente intramondano trova il suo riposizionamento nel nuovo contesto interpretativo.

È qui di estrema importanza notare come l'intero movimento sia legato alla possibilità di una libera decisione dell'uomo di assumere nella propria esistenza la possibilità nella quale si fonda il modo che dischiude un autentico rapporto con le cose del mondo e con gli altri uomini. Essenzialmente connes-

¹² Id., *Sein und Zeit* (1927). Trad. a cura di P. Chiodi: *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1992, pp. 289-290.

¹³ In particolare, si tratta dei paragrafi dal 46 al 53.

so a questo aspetto è infatti quello per cui tale libera decisione può non realizzarsi, e tale non realizzazione – secondo Heidegger – può avvenire a vari livelli, legati alla coscienza che l'uomo ha di dover prendere posizione rispetto alla necessità della decisione anticipatrice del proprio poter morire. Al suo livello più alto, quello che ne *Il concetto di tempo* è definito come “l'eludere la propria morte”¹⁴, si tratta infatti di un atto deliberato dell'uomo di rinuncia alla fondazione di un nuovo piano della cura. La possibilità del rifiuto del poter morire, ampiamente presente anche nella riflessione tarda di Heidegger, come si vedrà più avanti, mi pare costituire una argomentazione assai pesante contro coloro che ritengono la questione della morte inadeguata a dar conto dell'etica in virtù del suo essere slegata da una dimensione volontaristica e di decisione da parte dell'uomo.

Per riassumere la questione di come la decisione anticipatrice della morte raccolga e riassuma le istanze ontologiche ma anche quelle pratiche dell'esistenza, ecco un'ultima, piuttosto lunga citazione da *Essere e tempo*. La questione dell'autenticità, quella dell'essere nel mondo e dell'essere con gli altri si concentrano attorno alla realizzazione dell'essere-un-tutto da parte dell'Esserci che si fa carico della possibilità della propria morte: “La possibilità più propria e incondizionata è insuperabile. L'esser-per questa possibilità fa comprendere all'Esserci che su di esso incombe, come estrema possibilità della sua esistenza, la rinuncia a se stesso. L'anticipazione non evade l'insuperabilità come fa l'essere-per-la-morte inautentico, ma, al contrario, si rende libera per essa. L'anticipante farsi libero per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, di guisa che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere comprese e scelte autenticamente. L'anticipazione dischiude all'esistenza, come sua estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni solidificazione su posizioni esistenziali raggiunte. Anticipandosi, l'Esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso, e dal divenire “troppo vecchio per le sue vittorie” (Nietzsche). Libero per le possibilità più proprie e determinate dalla fine, cioè comprese come finite, l'Esserci sfugge al pericolo di disconoscere, a causa della comprensione finita propria dell'esistenza, le possibilità esistenziali degli altri che lo superano; oppure, misconoscendole, di ricondurle alle proprie, per sfuggire così alla singolarità assoluta della propria effettiva esistenza. Come possibilità insuperabile, la morte isola l'Esserci, ma solo per renderlo, in questa insuperabilità, consapevole del poter-essere degli altri che ci con-sono. Poiché l'anticipazione della possibilità insuperabile apre nel contempo alla comprensione delle possibili-

¹⁴ *Il concetto di tempo*, cit., p. 38.

tà situate al di qua di essa, essa porta con sé la possibilità dell'anticipazione esistentiva dell'Esserci intero, cioè la possibilità di esistere concretamente come poter-essere intero.”¹⁵

È chiaro insomma come nel pensiero del primo Heidegger la questione del senso dell'agire dell'uomo nel mondo con gli altri uomini rimanda originariamente alla questione di come l'esistenza dell'Esserci possa essere intesa come completa, come un tutto, all'interno dell'orizzonte infinito delle possibilità che sempre di nuovo si presentano nella concretezza di una esistenza storica individuale. E questa seconda questione è risolta da Heidegger con la decisione di assunzione della morte come determinante – delimitante – l'orizzonte di possibilità. Su questa strada, come si è visto, si incontrano anche accenni agli effetti nella concretezza dell'esistenza di una simile assunzione della finitezza, effetti che, come abbiamo detto con una semplificazione, ricordano l'idea religiosa della rinuncia al mondo. Sempre di nuovo compaiono infatti, accanto ai tentativi di dire il nuovo modo di pensare l'esistenza, gli elementi dai quali questa nuova esistenza prende congedo. Tra questi sempre presente è il riferimento alla cultura dell'immagine, dell'apparire, ai giudizi superficiali su persone o cose, e agli atti che derivano da questo sguardo incapace di vedere le cose nella loro essenza. L'orrore per una vita spesa nella sua quotidianità media e indifferenziata diviene il paradigma di una rifondazione filosofica dell'esistenza.¹⁶ Non è possibile qui seguire ulteriormente l'articolazione del rapporto tra poter-morire e i suoi effetti pratici sull'esistenza. Piuttosto, ciò che conta è vedere come il modello interpretativo qui presentato possa esser fatto valere *mutatis mutandis* anche nel pensiero heideggeriano successivo a *Essere e tempo*. E cioè: se noi proviamo a ricondurre la questione dell'etica all'assunzione del poter-morire in quanto possibilità storica dell'uomo – che può in quanto tale anche essere negata o misconosciuta – riusciamo a intravedere un percorso che da nuova modalità di esperienza di pensiero diviene nuova luce sulle possibilità dell'agire pratico? La risposta per il primo Heidegger è sì, ed è legata alla decisione anticipatrice: “La “decisione” [*Ent-schlossenheit*] di cui si parla in *Essere e tempo* non è il semplice atto di decidere da parte di un soggetto, ma è il passaggio dell'Esserci dall'imprigionamento nell'ente all'apertura dell'essere”.¹⁷ Nel pensiero heideggeriano degli anni '40, tale apertura prende il nome di “mondo”, ed è nel contesto di questo ripensamento del significato di “mondo” che Heidegger parla degli uomini in quanto “i morta-

¹⁵ *Essere e tempo*, cit., pp. 320-321.

¹⁶ Cfr. per esempio il § 71 di *Essere e tempo*.

¹⁷ M. Heidegger, *Holzwege* (1950). Trad. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 53.

li". La determinazione essenziale dell'essere umano diviene, appunto, la morte: "I mortali sono gli uomini. Si chiamano i mortali perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte".¹⁸ L'essere-nel-mondo, il cui *come* era determinato in *Essere e tempo* dall'assunzione del poter-morire, diviene ora la questione dei mortali in quanto coloro che possono abitare nel mondo a partire dall'apertura d'essere determinata dall'assunzione della propria finitezza. Le possibilità dell'agire dell'uomo nel mondo sono ricondotte al prender posizione dell'uomo all'interno del *Geviert* (la *Quadratura*), e tale prendere posizione avviene attraverso l'assunzione della morte all'interno della vita. Voler seguire da vicino la questione di come il mondo è pensato ora da Heidegger in quanto *Geviert*, in quanto tessuto di rimandi tra Cielo e Terra, Divini e Mortali, porterebbe troppo lontano. Basta qui vedere come tale rinnovata concezione dell'ontologia assegna all'uomo il suo posto in quanto colui che vive innanzitutto nella finitezza: "Terra e cielo, i divini e i mortali sono reciprocamente connessi, di per se stessi uniti, a partire dalla semplicità dell'unica Quadratura [...] Il gioco di specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo il *mondo*"¹⁹. In un mondo così pensato la verità dell'essere avviene grazie al disporsi dell'uomo in quanto mortale – "solo gli uomini, in quanto mortali, ottengono il mondo come mondo"²⁰ – poiché il suo esser mortale è la garanzia della manifestazione dell'essere. Il punto decisivo nella questione della possibilità di una filosofia pratica nel pensiero del secondo Heidegger è legata alla concezione della morte come il cuore dell'esperienza possibile della verità, o, come la chiama qui Heidegger, come lo *scrigno del nulla*: "La morte è lo scrigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non è mai qualcosa di semplicemente essente, e che tuttavia è [west], e addirittura si dispiega con il segreto dell'essere stesso. La morte in quanto scrigno del nulla è il riparo dell'essere. I mortali ora li chiamiamo i mortali non perché la loro vita terrena finisce, ma perché essi sono capaci della morte in quanto morte. I mortali sono quello che sono come mortali avendo la loro essenza nel riparo dell'essere. Essi sono il dispiegantesi rapporto all'essere come essere."²¹

Se in *Essere e tempo* si parlava della necessità dell'anticipazione della morte per ottenere un nuovo orizzonte di senso, Heidegger pensa ora il poter morire dei mortali in quanto disporsi dell'uomo nell'ascolto di una nuova verità

¹⁸ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske (1954). Trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 119.

¹⁹ *Ibid.* [il corsivo è mio].

²⁰ *Ivi*, p. 122.

²¹ *Ivi*, p. 119.

dell'essere. Il peso assegnato a questo compito è tale che per Heidegger “i mortali” diviene la parola principale per dire gli uomini. Nel saggio *La cosa* si dice esplicitamente come soltanto il disporsi ad accogliere la propria fine rende possibile alle cose di manifestarsi in quanto cose: “Quando e come vengono le cose in quanto cose? Esse non vengono *in forza* di operazioni dell'uomo. Ma neppure vengono *senza* la vigilanza dei mortali”.²² I mortali in quanto coloro che hanno assunto il poter morire, possono disporsi nella quadratura, all'interno della quale avviene l'incontro con le cose – e non più con gli oggetti del mondo della metafisica.

Così, la misura e la ponderatezza che avevamo visto all'inizio essere i tratti dell'agire dell'uomo oltremetafisico secondo Heidegger, mostrano adesso la loro provenienza da una nuova esperienza pensante della finitezza. Grazie a questa l'uomo si dispone nell'orizzonte di senso a partire dal quale si delinea un nuovo modo di essere nel mondo con gli altri, nel modo che è chiamato ora abitare. Anche qui però è necessario sottolineare come il passaggio in una nuova esperienza di pensiero fondata sull'assunzione della mortalità non è, così come già nel primo Heidegger, un momento necessario per tutti gli uomini. Ovvero: la possibilità di rifondare *anche* la dimensione pratica dell'esistenza resta assegnata a una decisione, che nei *Contributi alla filosofia* si chiarisce non essere necessaria per tutti: “Non c'è bisogno che tutti attuino però questo essere [*Seyn*] per la morte e assumano il sé dell'esser-ci in tale autenticità: questa attuazione è piuttosto necessaria solo nell'orizzonte del compito della posizione del fondamento [*Grund-legung*] della domanda sull'Essere [*Seyn*], un compito che non resta certo limitato alla filosofia.”

L'attuazione dell'essere per la morte è un obbligo solo per i pensatori dell'altro inizio, ma ogni uomo essenziale, tra coloro che in futuro saranno creativi, può esserne a conoscenza.

L'essere per la morte non sarebbe colto nella sua essenzialità se non desse agli eruditi in filosofia l'occasione per squallidi motteggi e ai giornalisti il diritto di darsene saputi.²³

Per riassumere e concludere: un possibile percorso all'interno della questione dell'etica nel pensiero di Heidegger è quello di mostrare quale sia il momento nell'esistenza dell'uomo che, rimanendo legato a una dimensione in qualche misura volontaristica, produce effetti che determinano il *come* del rapporto dell'uomo con gli altri uomini e le cose del mondo. Tale momento, che si è visto essere la questione della morte, costituisce il punto di incontro

²² Ivi, p. 121.

²³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (1989), p. 285. Trad. a cura di F. Volpi, trad. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia*, Adelphi, Milano 2007, p. 285.

tra la questione ontologica e quella pratica, permettendo di vedere come quest'ultima, nel pensiero di Heidegger non sia assente ma piuttosto rimandi sempre alla questione più decisiva, quella appunto della fondazione di un nuovo pensiero dell'essere.

L'ethos dell'altro inizio: appunti sulla figura dell'ultimo Dio nei 'Contributi alla filosofia (dell'evento)' di Heidegger*

Ernesto Forcellino
Università di Salerno
ernesto.forcellino@alice.it

ABSTRACT

The *last God* is the most enigmatic figure of the *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, the complex posthumous work by Heidegger. The present essay tries to show how in that work important speculative questions are present and how, at the same time, the possibility for differently thinking “ethos” is announced. Heidegger delineates the *last God* profile, employing a rich texture of recalls, where the legacy of ancient Greek “sophia” and the poetry of Hölderlin are intermingled. The nietzschean “death of God”, biblical tradition, mystic and theological echoes and early Christianity are also recognizable. It is principally announced the oscillation between “flight and arrival” of the *last God*, the instantaneous passage that has in its absence the most sensible sign of his transit. *From* the self-refusal and *from* an arriving that is at the same time a past that has never been present and a future that is always postponed, the paradoxical measure for an “original ethic” is delineated. Moreover, through the *last God*, the question of “Ereignis” – “Leitfaden” of the *Contributions* but also of the whole heideggerian thought – is faced in a more effective way.

0. *Premessa* – La ‘compagine’ (*Fuge*) conclusiva degli heideggeriani *Contributi alla filosofia (dell'evento)*¹ – opera volutamente postuma, dacché Heidegger

* Il presente saggio costituisce parte integrante d'un lavoro più ampio – in corso di pubblicazione – dedicato ad alcune questioni teoretiche presenti nei *Contributi alla filosofia (dell'evento)* di Heidegger.

¹ La sezione dei *Beiträge* dedicata alla figura dell'ultimo Dio conclude il manoscritto heideggeriano e, potremmo dire, si configura anche sotto l'aspetto filosofico essenziale come il ‘vero’ esito dell'intera opera. Nella versione a stampa del testo compare tuttavia alla fine una ulteriore parte, *das Seyn*, composta successivamente, ma presente nel manoscritto dopo il ‘Vorblick’, nella quale vengono ripresi i temi nodali del percorso intrapreso. Sulla scelta di inserire questo capitolo alla fine si veda il ‘Nachwort’ del curatore dei *Beiträge zur Philosophie* F.-W. Von Herrmann, il quale fa riferimento, tra l'altro, ad un appunto sull'argomento scritto dallo stesso Heidegger, risalente al 1939. Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, ‘Gesamtausgabe’ Bd. 65, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 511-521; trad. it. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, pp. 493-494. D'ora in avanti, l'opera verrà citata con la sigla *BPh*, seguita dal rinvio alla pagina in lingua originale e, fra parentesi, all'edizione italiana (che seguiremo, salvo diversa indicazione).

stesso non volle che vedesse la luce in vita – è interamente occupata dalla figura dell'ultimo Dio, assente dagli scritti 'pubblici' del filosofo di Messkirch. Vi si allude tuttavia nella celebre intervista rilasciata al settimanale *Der Spiegel*; anch'essa significativamente destinata, sempre per volere di Heidegger, ad una lettura successiva alla sua morte.

“...la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo) “².

Si tratta di un passo infinite volte citato, quasi altrettante volte frainteso, e che forse le pagine dei *Beiträge* potrebbero aiutare a leggere secondo una nuova luce.

Cominciamo allora con una domanda: quale “necessità del pensiero” induce Heidegger a riservare ancora uno spazio per dar figura al divino? Perché, consumato l'Essere (*Seyn*) nella ‘eventualità’ del suo essenziarsi, della sua *Wesung* – la cui modalità fondamentale è data peraltro dalla ritrazione – s'impone tuttavia l'urgenza di tornare al nome di Dio? E sia pure dell'“ultimo Dio”? non è, in altri termini, sufficiente assumere tale consumazione come la reale ‘svolta’ verso la quale s'indirizza il pensiero, in vista di ciò che i *Contributi* definiscono ‘altro inizio’? Nel nome che tuttavia in queste pagine resta: la parola *Seyn*, la cui differenza ‘inaudita’ si consegna solo entro lo spazio di un grafema, non è già revocata all'Essere stesso – e in maniera volutamente contraddittoria – la possibilità di aver nome? Eppure, resta da comprendere come le ‘vere’ pagine finali dei *Beiträge zur Philosophie*, ci consegnino questo paradosso che non potrà esser taciuto, dal momento che è il rigore stesso con cui Heidegger ha edificato questa sua opera enigmatica ad esigerlo. È come se ci venisse detto che alle spalle della metafisica, e nell'ombra che ne cela l'essenza, se pure la parola dell'Essere, o meglio: la parola-Essere, non sia termine che convenga più ad indicare la ‘cosa’ stessa del pensiero – dacché infatti l'essere *svanisce* nell'*Ereignis*³ – permanga tuttavia un margine di efficacia per un'altra parola. Quella parola che consente, nonostante tutto, di nominare ancora – *non invano* – il nome di Dio. E, su questo margine, pare essere altresì annunciata una pos-

² M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con 'lo Spiegel'*, Guanda, Parma 1987, p. 136.

³ “Sein verschwindet im Ereignis“, M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1988, p. 22 (trad. it. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1991, p. 128 – “L'essere svanisce nell'*Ereignis*“).

sibilità di abitare altrimenti il mondo. Ma non già edificando dimore, piuttosto decostruendone la possibilità stessa, anzi: declinando secondo il modo sospeso del 'possibile' – *das Mögliche* – lo spazio stesso dell'abitare.

Si è detto del resto che la questione appare paradossale. Si consideri ad esempio che tale nome – il nome dell'ultimo Dio – starebbe al contempo per un altro nome – il nome *Ereignis*, appunto – essendone in certo modo 'figura' senza però 'essere' l'*Ereignis* medesimo. Le pagine che seguono mireranno a mantenersi su tale paradosso, e non già a scioglierlo. Per far ciò, quel che si propone come filo conduttore di queste riflessioni è una considerazione preliminare, per ciò stesso carica d'una buona dose di oscurità: la necessità di ricorrere, e sia pure per *un'ultima volta*, al nome di Dio, non è dovuta alla ricchezza di senso di cui esso è ancora investito, ma giusto il contrario; vale piuttosto per la sua – paradossale, appunto – *insignificanza*. Perché il nome di Dio, meglio d'ogni altro nome e parola – meglio del nome e della parola 'Essere' – non significa (più) *niente*. È senza di sé, rifiutandosi ad esser 'propriamente' pronunciato. Come il nome proprio che si installa nel frammezzo della assenza e mancanza di nomi. Del *negarsi* del nome.

1. Vero luogo *cruciale* dell'intera opera, e finale *fuga* d'un libro che si nega al suo stesso statuto, 'der Letzte Gott' non è affatto un 'altro dio', non una nuova *rappresentazione* che semplicemente si aggiunga alle altre. "Rispetto agli dei già stati" e "specie rispetto al Dio cristiano", si dà piuttosto come "quello del tutto diverso", la cui alterità e differenza sono in tal misura radicali da volgersi all'interno della medesimezza.

Per intendere l'enigmatica polisemia del *letzter Gott* occorre che la lettura si orienti tra i continui riferimenti che Heidegger vela nelle sue pagine. Ma qui è Hölderlin a divenire interlocutore fondamentale: il poeta del Dio 'prossimo', eppur 'difficile da afferrare' (*'Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott'*), abita sempre, con voce silenziosa, i passaggi più profondi dei *Beiträge*, ne scandisce in certo modo il ritmo nascosto. Se ne presagisce costantemente l'ombra, nel subitaneo brillare degli dei per la loro stessa assenza, o insistendo nell'attesa – forse destinata a durare infinita – d'una salvezza o d'un aiuto che scaturisca, enigmaticamente, non altrimenti che dal "*mancare di Dio*" (*'...so lange, bis Gottes Fehl hilft'* – 'Dichterberuf').⁴ È Hölderlin il poeta più 'ad-veniente', più

⁴ Ma le voci che, con sapiente *contaminatio*, s'intrecciano fra loro sotto l'aspetto dell'ultimo Dio, sono davvero tante, al punto da moltiplicarsi in un gioco prismatico d'infiniti richiami. Sembra di avvertire in queste pagine, ad esempio, gli echi trasmutati del dio di Eraclito che "οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει", *non dice né nasconde, ma accenna*, mentre al con-

‘venturo’ per gli “Zukünftigen des letzten Gott”, colui che dischiude l’ampio spazio della sua provenienza lontana ed in tale vastità ‘scandisce la misura’ (*durchmißt*): “attraversa e trasforma ciò che è più grande (*das Größte*) “. ⁵ Con il canto del poeta s’inaugura il tempo della ‘doppia’ indigenza, dirà Heidegger nella nota conferenza del ’36 su *Hölderlin e l’essenza della poesia*, esposto com’è fra il ‘non più’ degli dei fuggiti e il ‘non ancora’ del Dio che viene. E noi siamo presi nella distretta di questi due ‘non’ – ‘troppo tardi per gli dei, e troppo presto per l’Essere’ – che traccia la tramatura del ‘frammezzo’ che si abita, *insicuro* nella duplice mancanza della nullità che lo fonda ⁶. Stare sul luogo di questo frammezzo – volutamente contraddittorio, perché insieme *ou-topico* – pare dunque essere il vero ‘ethos’ dell’altro inizio nascostamente annunciato nell’epilogo dei *Contributi*.

Il luogo che nei *Beiträge* Heidegger sottopone alla dignità dell’interrogazione radicale, è attraversato da quell’opaco limite in cui ogni ancoraggio ad un orizzonte di significatività è perduto, dove la ‘Stimmung’ del

tempo si indovinano passaggi della versione luterana della Bibbia e della *Disputatio di Heidegger*, o l’annuncio della morte di Dio lanciato da Nietzsche. E ancora si scorgono riferimenti vetero e neotestamentari, e forti richiami all’elevatezza speculativa della mistica, in specie a Meister Eckhart, come anche – ma si tratta di una presenza costante in tutti i *Beiträge* – alla filosofia di Schelling (tra l’altro è del 1936 – dunque il medesimo anno d’inizio dei *Beiträge* – il primo ciclo di lezioni che Heidegger dedicherà alle schellinghiane ricerche sull’essenza della libertà umana. Cfr. M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) – (Sommersemester 1936), hrsg. v. I. Schüßler, Gesamtausgabe Bd. 42, Klostermann, Frankfurt a. M., 1988). Sull’ultimo Dio si vedano, tra gli altri, J.-F. Courtine, *Les traces et le passage du Dieu dans les ‘Beiträgen zur Philosophie’ de Martin Heidegger*, in “Archivio di filosofia”, LXII, n. 1-3, 1994, pp. 519-538; V. Vitiello, *L’ultimo Dio: un tremito d’essere*, in Id. *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma/Bari 1995, pp. 67-70; F. Tomatis, *L’ultimo Dio*, in Id. *Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 56-68; G. Figal, *Gottesvergessenheit: Über das Zentrum von Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*, in “Internationale Zeitschrift für Philosophie” 9/2000, pp. 176-189; J. Greisch, *La pauvreté du “dernier Dieu” de Heidegger*, in H. A. Krop (Hrsg.), *Post-theism: reframing the Judeo-Christian tradition*, Peeters, Leuven 2000, pp. 397-420; D. R. Law, *Negative theology in Heidegger’s ‘Beiträge zur Philosophie’*, in “International journal for philosophy of religion” 48/2000, pp. 139-156; C. Ionescu, *The concept of the last god in Heidegger’s Beiträgen: Hints towards and understanding of the gift of Sein*, in “Studia phaenomenologica” 2/2002, pp. 59-95; H. Hübner, “Vom Ereignis” und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Martin Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”, in Coriando (hrsg. von) “Herkunft aber bleibt stets Zukunft”. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, pp. 135-158.

⁵ M. Heidegger, *BPh*, op.cit., p.401 (p. 393).

⁶ Su Hölderlin come principale ‘ispiratore’ per il pensiero dell’ultimo Dio ci permettiamo di rinviare a E. Forcellino, ‘Ist unbekannt Gott? È sconosciuto Dio?’ Su ‘in lieblicher Bläue di Friedrich Hölderlin’, in “Il Pensiero”, 2/2000, pp. 87-100.

‘presagio’ (*Ahnung*) si volge allo spazio d’un nascondimento in cui accade l’indecidibile *eventualità* di ciò che al tempo stesso può esser dato e sottratto. ‘Dato’, s’intenda, *nella* sottrazione medesima e *a partire* da tale sottrazione. Un luogo estremo, al quale ogni cosa resta esposta, fra presenza e abbandono, nel non-senso della sua revoca *sempre possibile*.

Ma come approssimarci – in questo intreccio indecidibile – al passaggio del Dio, come soltanto poterne congetturare (*erdenken*) la profonda unicità e il più inafferrabile segreto se ci riesce di concepire in maniera ancora così impropria la ‘morte’?

“Se già capiamo così poco la morte in ciò che ha di estremo, come possiamo pretendere di essere maturi per il raro cenno dell’ultimo Dio? “. ⁷

Eppure, l’ultimo Dio ‘sta’ proprio nello *Zwischen*, nell’ou-topico frammezzo del dis-velamento e del nascondersi, quell’interstizio chiaroscurale che tiene unite e separa la pura possibilità dell’inizio e l’im-possibile possibilità della morte.

Lo si rammenti: secondo analitica dell’esistenza, la morte s’impone come il vertice stesso del possibile, il suo dispiegamento più puro ed estremo proprio nella misura in cui attraverso di essa è data la ‘possibilità dell’impossibilità’ dell’esistenza in generale. Ma s’intenda: non la morte – va da sé: non il mero fatto del morire – bensì la sua possibilità, o meglio: la morte in quanto possibilità, *prima* della stessa determinazione dell’esistere, tratteggia l’esistenza stessa dell’esserci nella sua più profonda costituzione d’essere. Ed è sul fondamento della possibilità condotta all’estremo dell’impossibile che l’esistenza viene colta nella sua *impossibile* totalità in quanto essa medesima ‘possibile’. O, detto altrimenti, nell’esperienza della pura possibilità del possibile/impossibile, cui schiude l’esser-per-la-morte, alla indeterminatezza del possibile – per ciò stesso impossibile – è sospeso ogni ordine ‘reale’ dei significati mondani. Compreso l’orizzonte schematico del tempo – come dello spazio – e la dimensione primaria dell’autocoscienza trascendentale.

Ma nella morte non s’adombra semplicemente la possibile venuta dell’impossibile, se non piuttosto il fatto che l’impossibile stesso ‘sia’ possibile. Che l’impossibile, anzi: ‘il più che impossibile’ è possibile.

Ci stiamo lasciando guidare, in realtà, da un suggestione celata nei versi di Angelus Silesius, il mistico del Seicento che Heidegger ben conosceva:

“Das überunmöglichste is möglich “ - *il più che impossibile è possibile* ⁸.

Questo legame fra l’azzardo di pronunciare ancora il nome di Dio (e sia pu-

⁷ M. Heidegger, *BPh*, op.cit. p.405 (397).

⁸ Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, trad. it. con testo originale a fronte a cura di G. Fozzer e M. Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, p. 383 [153].

re secondo il paradosso di un'ultima nominazione per il Dio *ultimo*) e la 'mortalità' del *Dasein*, è estremamente significativo. Vi appaiono intrecciati quel che per l'esserci – per la sua possibilità – è impossibile essendo possibile – l'ultimità della morte, appunto – e quel che, nell'arrischio del nome, si nega all'essere e alla nominazione, mentre insieme può negare, portar via (*Weg-sein*) l'esserci (*Da-sein*), che pure ancora tenta di dagli nome.⁹

Invero nel cenno fugace dell'ultimo Dio giunge a maturazione (*Reife*) l'essenziale duplicità che attraversa l'Essere stesso nella sua *Wesung*, quel darsi in uno di essere e 'non' che nei *Contributi* è richiamato dal gioco sospeso dell'*Ereignis* come indeciso ed esitante negarsi (*zögernde Versagung*).

“La maturità è gravida dell'originario 'Non' “. Questo 'Nicht' lascia che la donazione, oscillando nel *Gegenschwung*, sia 'non-ancora' e già 'non-più' tale al medesimo tempo. Lì dove la possibilità dell'Essere, il *noch-nicht* del suo avvenire possibile, resta sospesa al *nicht-mehr* dell'impossibilità, la “wesende nichthafte des Seyns als Ereignis “ perviene al suo grado estremo. Del pari il Dio ultimo eccede ogni lineare procedere del tempo, perché è il più adveniente (*das Kommendste im Kommen*, dirà Heidegger in 'Die Geschichte des Seyns', la cui essenza più riposta in quanto *Verweigerung* è il *Nicht-kommen*)¹⁰ e proprio in quanto tale *semper adveniens*, nel rinvio alla sua origine segreta. Meglio: col suo accennare sospende la temporalità, per essere l'incatturabile istante celato in ogni interstizio del tempo, e che, sconvolgendone la successione, riflette quel futuro assoluto già ripiegato sulla 'Gewesenheit', sull'esser-stato che allude al passato mai stato presente d'una provenienza indisponibile.

“In questo essenziarsi (*Wesung*) del cenno, l'Essere stesso perviene alla sua

⁹ Il richiamo ad Angelus Silesius, suggerito dall'accostamento fra concepibilità della morte e cenno dell'ultimo dio presente nella pagina dei *Beiträge*, ci è stato esso stesso suggerito. Trae infatti origine dall'accostamento che Jacques Derrida – proprio richiamandosi ai versi di Silesius citati – compie fra teologia negativa e mortalità dell'esserci: “La possibilità dell'impossibile, del “più impossibile”, del più impossibile che il più impossibile, ciò richiama, a meno che non annunci, quanto Heidegger dice della morte “[...] la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci” (*die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*). Cio che è, per il *Dasein*, per la sua possibilità, puramente e semplicemente impossibile, ecco ciò che è possibile, e la morte ne è il nome. Mi domando se si tratti di un'analogia puramente formale. E se la teologia negativa parlasse in fondo della mortalità del *Dasein*? E della sua eredità? Di ciò che si scrive dopo esso, secondo esso? “ J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée Paris 1993, pp. 33- 34; trad. it. in J. Derrida, *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmaso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, p. 138. Ma si veda anche: J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, in Id. *Psyché: Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 535-595.

¹⁰ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. v. P. Trawny, Gesamtausgabe Bd. 69, Klostemann, Frankfurt a. M., 1998, p. 106.

maturità ('Reife'). Maturità è la prontezza a diventare frutto e donazione. In ciò è essenzialmente l'*ultimo*, la *fine essenziale*, richiesta dall'inizio, ma a quello mai ricondotta. Qui si svela l'intima finitezza dell'Essere: nel cenno dell'ultimo Dio.

Nella maturità, nella potenza per il frutto e nella grandezza della donazione, è al tempo stesso insita la *più velata* essenza del *non*, in quanto non-ancora e non-più.

È in base a ciò che si può presagire l'intimità dell'essenziarsi nell'Essere del negativo. Conformemente alla *Wesung* dell'Essere, però, nel gioco del capitare (*Anfall*) e della mancanza (*Ausbleib*), il *non* ha a sua volta diverse forme della propria verità e, di conseguenza, anche il *niente* ".¹¹

¹¹ M. Heidegger, *BPh*, op. cit., p. 410 (402 – trad. lievemente modificata). Si badi, tuttavia, che questa 'Nichthaftigkeit' nulla ha, paradossalmente, di 'logicamente' *negativo*. Giacché non se ne coniuga la specificità secondo il registro logico della negazione. "Conformemente alla *Wesung* dell'Essere però, nel gioco del capitare e della mancanza, il non ha a sua volta diverse forme della propria verità e, di conseguenza, anche il *niente*. Se ciò è calcolato solo dal punto di vista "logico" con la negazione dell'ente nel senso di ciò che è lì presente [...] allora ogni confutazione della questione del nulla è vana chiacchiera cui rimane preclusa ogni possibilità di spingersi mai nell'ambito decisivo della domanda sull'essenziale finitezza dell'Essere ", *BPh* p. 410 (402). È ancor sempre viziato da una connotazione 'ontica' ogni esercizio della differenza che determini l'Essere stesso come non-ente, come ni-ente (ossia negazione dell'ente inteso come un alcunché di *Vorhandenen*). Tal esercizio si articola infatti presupponendo l'ente come fondamento dell'essere, di cui quest'ultimo sarebbe infine il rovescio negativo, la dialettica negazione, appunto. Pensare la differenza a partire dall'essere stesso significa, per contro, cogliere il nulla come intrinseco all'essere stesso secondo il modo del suo avvenire pre-positivo (ossia non conseguente alla posizione determinata dell'ente 'che è') come *niente* di essente. Più che di 'negatività' dell'essere bisognerebbe parlare, sotto questo profilo, della sua costitutiva 'Nichtigkeit': la 'nientità' che *fin dall'inizio* caratterizza l'Essere nel suo 'avvenire essenziale' (*Wesung*). Si tratta allora di quel nulla che, al pari dell'essere cui resta intrinseco, non 'è' (identificabile a sé in quanto) nulla, ma solo 'nientifica'. Occorre pertanto anche qui esperirne la differenza rispetto ad ogni accezione 'logica', e dunque meramente negativa: se come fondamento dell'ente l'Essere al contempo manca a se stesso – è senza di sé – e dunque *si nega* in quanto 'fondo abissale', ciò tuttavia rimanda ad un 'No' più originario, puramente iniziale e 'pre-positivo' rispetto alla tradizionale *posizione* logica espressa secondo i canoni speculativi della *determinatio-negatio*. Non si tratta dunque qui di recuperare l'efficacia dialettica del negativo, in cui il 'Nicht' resta ancor sempre concepito a partire dall'ente e alla *determinatezza e mediazione* di quest'ultimo ricondotto. Al contrario, qui avviene il 'No' inscritto nell'Evento medesimo. *Prima* del 'negativo' – ma insieme *anche* come possibilità di quest'ultimo – si dà il luogo pre-logico o a-logico – "a-concettuale " – del *nulla*, nel quale il 'non' e la *Nichtheit* indicano appunto non già un'astratta negazione (che presupporrebbe il 'che cosa' dell'essere) ma piuttosto un 'modo' *essenziale* dell'Essere stesso (che dice invece del 'come' dell'accadere), in cui quest'ultimo strutturalmente si sottrae: *si nega*. O a dir meglio, indicano l'essere stesso come 'modo' che non ha un 'essere' (non ha un modo *d'essere* articolato per generi e specie) e la cui verità

La duplice piega del ‘non-ancora’ e del ‘non-più’ fa dell’ultimo Dio la testimonianza più elevata della ‘Nichtigkeit’ dell’Essere e della sua finitezza. Essenzialmente ‘finito’ è l’Essere, dacché, come s’è visto, in quanto ‘possibile’ è, in uno, rinviato al suo stesso *negarsi*. Contro il circolo hegeliano, in cui il possibile perviene alla determinatezza risolvendosi nell’atto della sua de-finizione, Heidegger tenta di pensare la svolta, il movimento in-deciso, incompiuto e conflittuale dell’Essere, *possibile* e perciò radicalmente finito.

Qualora l’Essere fosse pensato come in-finito, ad esso verrebbe sottratto il carattere di evento abissale, sarebbe ‘determinato’. All’inverso, la ‘finitezza’ dell’Essere dice del suo non possedersi nel fine, restando sospeso così all’abissale *possibilità della fine*.¹² E la connotazione del Dio come ‘ultimo’ annuncia che il suo avvento resta sempre *in forse*, e che al pari dell’Essere anch’esso non potrà trascorrere col suo cenno altrimenti che alla maniera del ‘possibile’. La sua è una presenza che al tempo stesso è abbandono, come un’offerta che si dà nel rifiuto, dacché la stessa ‘divinità’ del divino sta tutta nel gesto iniziale di questo ritrarsi quale presenza che si tiene sempre in sospenso, come la possibile possibilità esposta all’impossibile del Silenzio. E la voce che solo può corrispondere al suo *Vorbeigehen* resta *appesa* al tremito della invocazione, al rischio dell’ammutolimento.

“La svolta avviene essenzialmente fra la chiamata (all’appartenente) e l’appartenenza (di colui che è chiamato). Svolta è contro-svolta (*Kehre ist Wider-kehre*). Il *richiamo* (*Anruf*) al salto (*Zu-sprung*) che balza nell’evento-appropriazione è il grande silenzio del più velato conoscersi.

Di qui trae la sua origine ogni linguaggio dell’esser-ci, e tale linguaggio è perciò, nell’essenza, il tacere (*im Wesen das Schweigen*) “. ¹³

‘die Kehre im Ereignis’ avviene fra “chiamata (all’appartenente) e appartenenza (del chiamato) “. Ma si badi, nell’oscillazione della svolta non accade alcuna ‘necessaria’ destinazione. Tutto resta, piuttosto, sospeso al frammezzo che unisce-separa *Zuruf und Zugehörigkeit*, e che si articola al modo d’un reciproco appartenersi e respingersi: *Kehre ist Widerkehr*. Nella chiamata – nell’appello – non è dunque possibile riconoscere una sorta di soggetto pre-determinato da cui essa proceda, bensì non altro che la sua indeterminabile pro-

consiste nel suo avvenire essenziale, nella declinazione appunto ‘modale’ (ed ‘eventuale’) del suo movimento.

¹² “[...] se ci si muove nella contesa tra quelle proposizioni, si dovrebbe dire: se l’Essere è posto come infinito, esso è proprio allora *determinato*. Se è posto come finito, se ne afferma l’abissalità. Giacché l’in-finito non può certo essere inteso come il senza fine che unicamente passa e trascorre, bensì come il *circolo* chiuso! Invece l’evento sta nella sua “svolta”! (controverso) “. Ivi, p. 269 (p. 270).

¹³ Ivi, pp. 407-408 (400 – trad. lievemente modificata).

venienza. Di qui anche l'assoluta dipendenza dell'esserci dall'Altro. *Der letzte Gott* è certo pensato al contempo come “der ganz Andere”, ma proprio perché tale la sua alterità non è *fuori* più di quanto non sia al contempo *nell'*esserci stesso. E a questo permane intrecciata la radicale incertezza del non-sapere, che è segno del limite del conoscere solo perché anzitutto inscritta nel ‘mistero’ che anche il Dio è per se stesso, restando quest’ultimo sospeso alla possibilità di *ri-velarsi*, così come insieme – nel suo aspetto ‘spaesante’ e ‘terribile’ (*entsetzliche*) – di *negarsi e negare*.¹⁴

L’ultimo Dio è divinità *ri-velatrice* che non redime – “*hier geschieht keine Erlösung*”¹⁵ – se annuncia la finitezza estrema di tutte le cose così come d’ogni dio, e di ogni dio manifesta il carattere ‘ultimo’, vicino solo nella sua lontananza più remota. La prossimità al *letzter Gott* s’esperisce non altrimenti che “nella più lontana lontananza dell’indecidibilità sulla fuga o la venuta degli dei”.

2. *Qui non accade redenzione alcuna*: il tremito dell’Essere non garantisce custodia, perché non altrove se non nell’Essere stesso avviene il ripido vorticare della svolta e quell’oscillazione in cui, senza alcun saldo fondamento che li sorregga – al margine della radicale *insecuritas* – l’uomo appartiene all’Essere per il tramite del Dio e il Dio riconosce il suo bisogno dell’Essere, disvelandone il tratto profondo – la *Nichitigkeit* della sua essenza – *in absentia*, ossia proprio

¹⁴ In questo richiamo alla straniante presenza dell’Altro nella prossimità a sé dell’esserci, si sente indubbiamente risuonare l’eco di Agostino, del Dio ‘interior intimo meo’. Ma qui appare determinante anche la presenza di Schelling. Si legga ad esempio la fondamentale chiusa del corso a lui dedicato da Heidegger nel 1936, e richiamato in una nota precedente “...dell’uomo si fa esperienza guardando agli abissi e alle sommità dell’Essere, tenendo conto dell’elemento terrificante della divinità, dell’angoscia vitale di tutto ciò che è creato, della tristezza di ogni creazione creata, della malvagità del male e della volontà dell’amore. Non è Dio che qui viene abbassato al piano dell’uomo, ma all’inverso: l’uomo viene esperito in ciò che lo spinge al di là di se stesso; a partire da quelle necessità, mediante le quali egli viene fissato come quell’Altro, che l’uomo normale” di ogni epoca non vuol mai ammettere di essere, perché ciò per lui significa, semplicemente, il turbamento dell’esserci. L’uomo – quell’Altro, quale esso deve essere, grazie al quale soltanto il Dio può rivelarsi, ammesso che si riveli “. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, op.cit. pp.197-198, trad.it. p.271. Cfr. J.F. Courtine, *Anthropologie et anthropomorfisme (Heidegger lecteur de Schelling)*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, pp.56-88; C. Esposito, *Libertà dell’uomo e necessità dell’essere. Heidegger interpreta Schelling*, Ecumenica, Bari 1988; Id. *Heidegger, Schelling e il volere dell’essere*, in AA. VV. *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, a cura di A. Ardovino, Guerini, Milano 2003, pp. 87-109.

¹⁵ M. Heidegger, *BPh*, op cit., p. 413.

mediante questo mancare ed essere abbisognato.

S'intenda però che il bisogno dell'Essere da parte del Dio non implica l'esigenza d'una sua definizione ontica. Il Dio non ha bisogno dell'Essere *per essere*, e per disvelarsi di conseguenza in quanto ente. Piuttosto, il suo stesso 'essere' è descritto dal costitutivo abbisognare *dell'Essere* – e questo in un senso del tutto contrario rispetto alla determinazione in cui si dispiega il rapporto essere-ente. Laddove l'ente diviene, propriamente, un 'qualcosa che è' in ragione dell'abbandono dell'Essere, all'inverso nella tensione fra Essere e Dio si produce una reciproca differenziazione, ove entrambi i termini del rapporto – pur nella loro incomparabilità – a rigore *non-sono*. 'Non-è' l'Essere – dacché il suo 'dispiegamento essenziale' accade piuttosto al modo del negarsi (all'ente)¹⁶ – e parimenti 'non-è' il Dio, se, appunto, al suo 'essere' non corrisponde altro che *l'aver bisogno dell'Essere stesso*.

“Mai l'Essere (*Seyn*) è più essente dell'ente, e neppure è meno essente degli dei, perché questi non 'sono' affatto. L'Essere 'è' il frammezzo tra l'ente e gli dei ed è totalmente e sotto ogni riguardo incomparabile, questi ne hanno bisogno e a quello è sottratto”¹⁷.

¹⁶ Conviene tuttavia ribadire che al 'non-essere' dell'essere non è riconducibile nulla di 'negativo' (*negativ*), essendo il negativo – qualora venga assunto secondo il suo abito 'logico' – conseguente piuttosto alla determinazione 'ontica' dell'essere stesso. Ma è altresì per questo che l'essere avviene essenzialmente (*west*) 'in conformità al non' (*als nichthaft*), negandosi/sottraendosi alla ferma identità dell'ente lì presente.

¹⁷ M. Heidegger, *BPh*, op.cit., p.244 (p.248). Con ciò si comprende anche perché la dinamica intrinseca al dispiegamento essenziale dell'essere non sia più riconducibile al *far-essere* l'ente, se non piuttosto al suo fondamentale abbandono. Contestualmente, l'essenza più riposta del Dio non corrisponde più alla determinazione 'generante/creante' che *fa-essere* l'essere stesso, bensì, appunto, all'aver bisogno di quest'ultimo. Sotto il segno di questa mancanza si rivela la costitutiva indecidibilità del divino – fuori dalla sua trasposizione in figura e dunque indipendentemente dalla sua già compiuta manifestazione in una forma determinata “Perciò lo si può rag-giungere solo nel salto dentro l'abbandono dell'essere in quanto accadere divino (rifiuto) “. È forse rinvenibile anche in ciò la ragione per cui – in occasione del seminario di Zähringen – Heidegger si premura di rimarcare la differenza essenziale fra la questione dell'essere e la determinazione del divino: “Essere e Dio non sono identici, ed io non tenterei mai di pensare l'essenza di Dio mediante l'essere. Alcuni sanno forse che io provengo dalla teologia, che ho conservato nei suoi confronti un antico amore e che me ne intendo un po'. Se dovessi scrivere una teologia, cosa che talvolta sono tentato di fare, la parola 'essere' non dovrebbe in alcun caso comparirvi. La fede non ha bisogno di pensare l'essere. Se avesse bisogno di farlo, già non sarebbe più fede. Lutero l'ha compreso. Perfino nella sua Chiesa sembra che lo si dimentichi. Ho molte riserve a ritenere che l'essere sia adatto per pensare teologicamente l'essenza di Dio. Con l'essere, in questo caso, non si può ottenere nulla. Io credo che l'essere non possa mai essere pensato come fondamento ed essenza di Dio, ma che tuttavia l'esperienza di Dio e della sua rivelazione (in quanto essa incontra l'uomo) avviene nella dimensione dell'essere, il che non significa mai che l'essere

E non altrove che nell'Essere si descrive l'istantaneo tremore del diventare dei (*Erzitterung des Götterns*), tanto che il Dio stesso – non-essendo e avendo bisogno dell'Essere – ripete il frammezzo del suo tremito essenziale, l'intimo movimento dell'evento appropriante in cui accade il gioco di spazio/tempo della concessione e del rifiuto.

L'essenza divina si sottrae così ad ogni calcolo e scioglimento, nella sua indecidibile possibilità fondata sulla *Verweigerung*.

“Quanto è lontano da noi il Dio, quello che ci nomina fondatori e creatori perché di costoro ha bisogno la sua essenza?”

Egli è tanto lontano che noi siamo incapaci di decidere se si muova verso di noi o via da noi.

E congetturare (*erdenken*) pienamente *questa* lontananza nel suo essenziale presentarsi come lo spazio-tempo dell'estrema decisione, significa domandare

possa valere come predicato possibile di Dio. Qui ci sarebbe bisogno di distinzioni e delimitazioni completamente nuove “. M. Heidegger, *Seminare*, op.cit., pp. 436-37; trad.it. p.207. Si veda, con particolare riguardo alla questione del rapporto essere/Dio, il bel libro di J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, Arthème, Fayard, Paris 1982 (trad. it. *Dio senza essere*, a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1987). Già in precedenza ci si è richiamati alle pagine di J. Derrida in cui è suggerito un accostamento pensiero heideggeriano e tematiche teologiche. Riflessioni estremamente significative si trovano anche in J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987 (trad. it. J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, a cura di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989); Id., *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida – G. Vattimo (a cura di), *La religione - “Annuario filosofico europeo”*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-73. Affronta in maniera molto profonda la questione ‘teologica’ nel pensiero heideggeriano – soffermandosi anche sulla figura dell'ultimo Dio – C. Strube, *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage*, Fink, München 1994. Ma in generale, per quanto riguarda la complessa e ampiamente dibattuta questione del divino in Heidegger, cfr. A.A.VV., *Heidegger et la Question de Dieu*, Grasset, Paris 1980 (in particolare gli studi di F. Fédier, *Heidegger et Dieu*, pp. 37-45; J.L. Marion, *La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu*, pp. 46-74; B. Dupuy, *Heidegger et le Dieu inconnu*, pp. 103-121; R. Kearney, *Heidegger, le possible et Dieu*, pp. 125-167); M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990; F. Dastur, *Heidegger et la théologie*, in “Revue philosophique de Louvain”, 92, 1994, pp. 226-245; A.A. VV. *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1995; A.A.VV., ‘*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*’. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, op. cit. 1998 (in particolare B. Casper, *Das Versuchtsein des Daseins und das ‘Freiwerden von den Götzen*’, pp. 67-81, C. Esposito, *Die Gnade und das Nichts: zu Heideggers Gottesfrage*, pp.199-223); P. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Éditions du Cerf, Paris 1998; J. Greisch, *Quel Dieu peut encore nous sauver? Le tournant ontologique de l'herméneutique et ses conséquences. Martin Heidegger*, in Id. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. vol. 3: *Vers un paradigme herméneutique*, Éditions du Cerf, Paris 2004, pp. 499-734.

della verità dell'Essere, dell'evento stesso dal quale scaturisce ogni storia futura, se ancora ci sarà storia.

Questa lontananza dell'indecidibilità di ciò che è estremo e primo, di ciò che è aperto nella radura (*das Gelichtete*) per il velarsi, è l'essenziale presentarsi della verità stessa in quanto verità dell'Essere.

Infatti ciò che si il vela in questa radura, la lontananza dell'indecidibilità, non è un puro vuoto, lì presente e indifferente, ma lo stesso presentarsi essenziale dell'evento in quanto essenza dell'evento, dell'indugiante diniego che in quanto appartenentegli si appropria già dell'esser-ci, il trattenersi dell'attimo e dell luogo della prima decisione ¹⁸.

L'*Erzitterung des Seyns* è attraversata da questa sospensione, dacché essa è il fondo essenziale dell'accadere – *in uno* – di donazione e sottrarsi, ove si produce quell'effetto di straniamento che congiunge l'Essere e il transito silenzioso dell'ultimo Dio. È in ragione di questo passaggio sospeso che fallisce ogni calcolo e attesa, così come qualsiasi ipotesi sul divino retta ancora da presupposti metafisici. Heidegger tenta di affrancare l'ultimo Dio ad ogni definizione che abbia a fondamento i 'teismi' accomunati dall'eredità storica della apologetica giudaico/cristiana. Ma della morte di questo 'concetto' di Dio, già Nietzsche s'è reso artefice ed esecutore testamentario. Si tratta adesso, piuttosto, di muovere verso l'origine non-storica che giace inespressa nello strato nascosto di questa medesima tradizione, per attingere, come *altro inizio* possibile pure della storia, all'essenziale possibilità del divino – possibilità allusa nel raro cenno (*seltener Wink*) dell'ultimo Dio, e a partire dalla quale solo 'può' avvenire e insieme non-avvenire la divinità stessa.

In altri termini, l'essere paradossale di questo Dio si riconosce nel fatto che il suo carattere "ultimo" non ne esprime affatto una qualità determinata, un attributo inerente, per così dire, alla sua identità presupposta. Al contrario, il Dio è tale – e appare dunque riconoscibile nel suo tratto divino – proprio a misura del suo essere "ultimo". È insomma ultimo non già in ragione del suo esser-Dio, bensì manifesta la propria divinità *in quanto ultimo*. Nel che appare implicita, per ciò stesso, la contraddizione di ogni metafisica della presenza – e dunque del Dio inteso insieme come *causa sui* ed *ens summum* – rinviando tale 'ultimità' piuttosto al senso 'nichthaft' (conforme al 'non') d'una pura ritrazione.

Allora l'ultimo, *der Letzte*, non dice il Dio né gli dei, ma insieme e l'uno e gli altri e né l'uno né gli altri. Si colloca all'incrocio indecidibile a partire dal quale solo possono darsi al pensiero unità e molteplicità. La molteplicità degli dei non intacca l'unicissima unicità (*einzigste Einzigkeit*) dell'ultimo Dio, né ne

¹⁸ M. Heidegger, *BPh*, op. cit., pp. 23-24 (p. 52 – trad. lievemente modificata).

contraddice il carattere incalcolabile. Lungi dall'assecondare una possibile 'numerazione' del divino, essa ne evoca piuttosto la ricchezza abissale celata nell'istantanea possibilità del rilucere e celarsi dell'Ultimo. Questa possibilità riconduce ad una comune origine ed essenza il Dio e gli dei, nomina la loro pari *ultimità* e finitezza, esposti come sono al 'forse' del loro annunciarsi o scomparire. Eppure il balenare insieme di nascita e tramonto non preannuncia semplicemente la fine; al contrario, nella 'finitezza' è riflessa la profonda oscillazione in se medesimo dell'inizio. *La 'possibilità' del Dio totalmente altro ri-vela l'altro inizio del 'possibile'*. Qui l'irrisolta contraddizione tra uno e molti, la radicale *Un-entschiedenheit*, implica ad un tempo la tensione nella medesimezza dell'essenza tra esplicazione nei molti dell'uno e negazione nell'uno dei molti, dove l'arrischio della negazione del molteplice ad opera dell'uno si fa intrinseca alla molteplicità stessa. E ciò accade *uno actu* quale possibilità radicale del 'non', dell'im-possibile inteso come tratto fondante della stessa 'Göttlichkeit', della *deità* – quel presupposto irriducibile al concetto sulla base del quale è data la stessa possibilità del Dio.

L'ultimo Dio non si identifica con gli dei fuggiti: *non-* è il suo stesso non-più; così come – parimenti – *non-è* quel che viene (non-è il suo non ancora). E ciò perché, a rigore, non gli si conviene alcuna identità d'essere, e dunque alcuna figura determinata o specificità 'ontica'. Il suo essere non consiste nell'un polo o nell'altro – gli dei che sono stati, il Dio che viene o verrà – intesi come determinazioni pre-esistenti alla loro reciproca oscillazione. Di tale oscillazione si rivela piuttosto come l'indeducibile possibilità, e l'incondizionato spazio-di-tempo: *fra venuta e fuga*. Ne è, in certo modo, la legge nascosta e rigorosa, coincidente con lo stesso oscillare cui entrambe – fuga e avvento – restano indecidibilmente sospese. L'ultimo Dio non si dà altrimenti che come questa stessa 'Erschwingung' di venuta e fuga. Come il frammezzo utopico in cui consiste il senso medesimo della 'deità' (*Gottheit*) in quanto tale. Inteso secondo tale prospettiva, certo l'ultimo Dio non corrisponde in alcun modo al Dio che è venuto per ultimo – né alla promessa sicura del suo 'ultimo' avvento, della sua disvelante *parousia*. E così come non corrisponde al Dio venuto per ultimo, neppure si identifica univocamente nel Dio che viene o verrà per ultimo. Nessuna escatologia 'definita' ne divora l'eccedenza, né risolve la sua possibilità possibile nella fideità – ancorché trasposta in avvenire – del suo esser-presente. Per questo – conviene ribadirlo – nella sospensione fra non-più e non-ancora, *der letzte Gott* dice piuttosto l'esser-ultimo della divinità in quanto tale. Ciò che è stato delineato all'inizio di questo cammino seguendo il ritmo della poesia di Hölderlin sembra ora congiungersi con il suo tratto 'estremo'. Attraverso il suo passare 'istantaneo', accade infatti come se l'ultimo Dio

faccia continuamente cenno oltre di sé, lasciando in tal modo presentire la pura possibilità del *Sacro nascosto*.¹⁹

Come si è compreso, tale possibilità è colta nella sua purezza solo allorché s'intenda al contempo come possibilità della sua stessa impossibilità. Nel possibile cui il Dio ultimo resta sospeso, accade al contempo l'indecisa possibilità della negazione in sé del divino (come un assoluto *nicht-mehr*) così come – e al medesimo istante – la possibilità del suo concedersi alla presenza. O al suo assoluto differimento (come un sempre 'inattuale' *noch-nicht*).

3. Durante il ciclo di lezioni tenuto nel '28 e dedicato ai “Problemi fondamentali della Fenomenologia”, soffermandosi sulla dottrina scolastica dell'*essentia* e dell'*existentia* Heidegger fa cenno alla peculiarità speculativa della mistica medievale, e segnatamente al pensiero di Meister Eckhart. L'intento dei mistici medioevali è quello di cogliere l'ente-Dio – “assunto ontologicamente come l'essenza autentica” – nella sua stessa essenzialità. Per questo, afferma Heidegger,

“...Meister Eckhart parla il più delle volte di 'essenza superessenziale': a lui non interessa affatto Dio – Dio è per lui ancora un oggetto provvisorio –, ma la 'deità'. Quando Meister Eckhart dice 'Dio', egli intende la 'deità', non *deus*, ma la *deitas*, non l'*ens*, ma l'*essentia*, non la natura, ma ciò che è oltre la natura, l'essenza, quell'essenza a cui vien per così dire contestata ogni determinazione di esistenza, da cui dev'essere tenuta lontana ogni *addictio existentiae*. Perciò egli afferma: 'Se si dicesse che Dio è, questa risulterebbe un'aggiunta'. Qui si ha la traduzione tedesca di '*additio entis*', per usare il linguaggio di Tommaso. 'Così Dio non è né nello stesso senso né secondo lo stesso concetto delle creature'.

Perciò Dio è per se stesso il suo 'non', vale a dire, è l'essenza più universale, la più pura possibilità ancora indeterminata di ogni possibile, il puro niente. Egli è niente rispetto al concetto di tutte le creature, rispetto ad ogni determi-

¹⁹ Nella sezione dei *Beiträge* dedicata all'ultimo Dio, Heidegger non fa alcun esplicito riferimento alla questione del Sacro, tema centrale, come abbiamo avuto modo di sottolineare, anzitutto del suo incontro con l'opera di Hölderlin. Ma tenendo conto di quanto l'influenza del 'pensiero poetante' hölderliniano risulti decisiva per l'elaborazione della figura del *letzter Gott*, non ci sembra affatto arbitrario scorgere dietro di essa anche il rinvio alla indeterminatezza notturna del Sacro, e alla sua *presenza assente*. Questo aspetto è stato opportunamente affrontato da G. Strummiello in *L'altro inizio del pensiero. I “Beiträge zur Philosophie” di Martin Heidegger*, Levante Bari 1995, pp. 271-291. Sull'*ambiguità* e la *doppiezza* del Sacro si vedano ora le pagine di V. Vitiello in Id., *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002, soprattutto pp. 57-72.

nazione possibile o attuata “²⁰).

L'altro pensiero conduce ad una riflessione che dalla critica della onto-teologia non tragga semplicemente come conseguenza l'insostenibilità dell'interrogazione sul divino ma piuttosto la radicalizzi, fuori dall'ambito rappresentativo, al punto da non sottrarsi neppure alla possibilità della rivelazione, meglio: alla rivelazione stessa in quanto possibilità. Qualora il discorso sul Dio resti coinvolto ancora entro il gioco meramente ‘comunicativo’ del suo darsi, leggendo il dis-velamento del divino sotto la forma del farsi ‘idea’ di sé epperò fondamento del vedere in quanto ente – e sia pure al modo del *summum ens* – il Dio stesso resterà interamente ‘divorato’ dalla piena ‘evidenza’ manifestativa, connotando il propria rivelarsi come totale estinzione della sua assenza possibile, del ‘secretum’ declinato in irriducibile nascondimento. È piuttosto fuori da ogni ricaduta ontica – in seguito alla quale la predicazione dell'esistenza in riferimento al Dio implica soltanto la sua riduzione all'accidentalità dell'oggetto – che bisognerà ridare dignità alla domanda intorno al divino.

L'ultimo Dio dice l'indeterminatezza del ‘Dio possibile’, per il quale neppure ha senso chiedersi del suo concreto attuarsi, né se il suo cenno inapparente annunci la venuta del Dio o degli dei. Nella sua ‘ultimità’ piuttosto è celato quel carattere ‘unico’, quella *Göttlichkeit* che nomina il tratto essenziale proprio d'ogni possibilità divina. Solo per effetto di un pensiero ancora interamente condizionato dalla metafisica ci si potrà chiedere se il passaggio del *Letzter Gott* alluda alla presenza futura del Dio unico o dei molti dei. Perché, domanda Heidegger, sospettare che nominando ‘ultimo’ questo Dio se ne riduca l'elevatezza, o si pronunci addirittura la più dura bestemmia, mentre il ‘total-

²⁰ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. F.-W. Von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 24, Klostemann, Frankfurt a. M. 1989, pp. 127-128. Trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1990, pp. 86-87. Sulla questione si veda G. Strumiello, “*Got(t)heit*” : *La Deità in Eckhart e Heidegger*, in “Heidegger e i medievali” (atti del colloquio internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000) a cura di C. Esposito e P. Porro, (Quaestio-1) Brepols, Bari-Turnouth 2001, pp. 339-359. Riguardo alla presenza di Meister Eckhart e in generale della mistica nel pensiero di Heidegger, cfr. J.D. Caputo, *Meister Eckhart and the later Heidegger. The Mystical Element in Heidegger's Thought*, in AA.VV., *M. Heidegger. Critical Assessments*, Routledge, London-New York 1992, Vol. II pp.130-77; H. Helting, *Heidegger und Meister Eckhart*, in AA. VV., ‘*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*’, op.cit., pp.83-100; Id. *Heidegger und Meister Eckhart: vorbereitende Überlegungen zu ihren Gottesdienst*, Duncker und Humblot, Berlin 1997; P. Chapelle, *Heidegger et la mystique médiévale*, in “Transversalités: Revue de l'Institut catholique de Paris”, 60/1996, pp.73-84; H. Vetter, *Heideggers Denken im Lichte mystischer Überlieferung: hermeneutische Beobachtungen*, in AA. VV., *Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert*, Akademie, St. Augustin, pp. 307-321.

mente altro' dev'esser detto 'ultimo', proprio perché

“alla fine la decisione sugli dei porta tra costoro ed eleva così al massimo l'essenza dell'unicità della divinità? “²¹.

L'essenza 'unica' del divino, la sua 'deitas' significa la pari *ultimità* degli dei tutti, qualora del Dio, sciolto dal vincolo dall'ek-sistere, si colga appunto l'indeterminatezza della pura possibilità. Ponendo l'accento sulla priorità e primarietà del possibile, e in ragione della sua purezza, l'essenza divina dovrà allora coincidere con il puro 'niente'. È il Dio presagito nel suo 'non', esposto all'arrischio della “più pura possibilità ancora indeterminata di ogni possibile “. E questa possibilità è davvero estrema, perché investe anche se stessa. Per essa possiamo ripetere il medesimo che della *Wesung des Seyns* in quanto *Ereignis*: che è possibile non meno e non più che impossibile. Il transito fugace dell'ultimo Dio non concede apertura più di quanto ritraendosi non chiuda.

“La massima vicinanza dell'ultimo Dio avviene dunque quando l'evento, in quanto indugiante negarsi, si intensifica nel *rifiuto* “²².

Appunto perché si dà nel riflesso del pensiero solo in quanto 'possibile', il Dio 'ultimo' è preso nel diniego, restando esposto all'incertezza intrinseca alla propria stessa possibilità. Nel suo passaggio fugace è raccolta la messa in forse di se medesimo, la possibilità della sua impossibilità intesa come cifra fondante del suo stesso esser-possibile. Per questo è *'l'incalcolabile', lo 'straniante...'*.

E per questo anche la radicalità dell'altro inizio – la cui profonda oscillazione l'ultimo Dio segnala col suo transito – va pensata come 'altra' pure dal suo distendersi nel cominciamento, dal *dare inizio*. Questa alterità connota la sua essenza iniziale in quanto in essa vige lo statuto della pura possibilità sottratta al destino del render possibile; il che corrisponde, per il Dio stesso, all'affrancamento dalla necessità di manifestarsi. È la possibilità che l'inizio torni su di sé e si rifiuti.

“L'*ultimo* Dio non è una fine, bensì l'oscillare in sé verso se stesso dell'inizio, e dunque la forma più alta del rifiuto, perché ciò che è iniziale si sottrae a ogni cattura ed è essenzialmente solo nell'ergersi di tutto ciò che in esso è già compreso come futuro e rimesso alla sua forza determinante “²³.

E tuttavia questo vuol significare che in Dio accade anche la possibilità dello scioglimento dall'inizio, dell'iniziare e della sua negazione. Non può, in Dio, venir esclusa neppure la 'possibilità' *futura* della sua separazione dall'inizio, la possibilità del dare inizio che segna il destino finito dell'ultimo Dio, la sua distinzione da ciò che egli stesso 'non-è' e pure gli appartiene come

²¹ M. Heidegger, *BPh*, op.cit., p. 406 (pp. 398-399).

²² Ivi, p. 411.

²³ Ivi, p. 416 (p. 407).

provenienza immemorabile. Ma qui anche si lascia intravedere come nella 'nientità' della separazione dall'inizio, dall'origine stessa, permanga il riflesso estremo d'un 'Non' più profondo – non 'negativo' perché prima d'ogni esercizio della negazione – una più profonda 'ricusa' che costituisce il carattere più segreto e abissale dell'alterità dell'altro inizio. Se nell'ultimo Dio traluce l'essenza più riposta della 'nientità' dell'Essere, dove alla possibilità 'futura' del *noch nicht* si sovrappone *uno actu* il passato senza tempo del *nicht mehr*, del 'non più' sottratto anche al concetto d'una possibilità che comprenda insieme l'attuarsi e il non attuarsi, ciò comporta allora – e questo anche al di là di una 'terminologia' propriamente heideggeriana – che il divino stesso venga compreso non solo *prima* d'ogni possibile 'creazione' – nel 'non' della creazione ancora 'non' avvenuta – ma che sia presagito finanche prima di se stesso, nel suo 'Non', appunto²⁴. Un *Deus* davvero 'absconditus' questo, che in sé non-è esso stesso Dio, e resta 'appeso' ad un inizio che non è (originante) *origine*. La *Verweigerung*, il tratto più estremo della prossimità dell'ultimo dio, radicalizza il suo esser-possibile sino alla negazione della possibilità di sé, all'*impossibile* che si nega e nega il 'render possibile' nella estrema differenza del 'nulla' senza in-

²⁴ A questo 'Nicht' pre-positivo anche si allude allorché è sottolineato lo svanire dell'essere nell'*Ereignis*, la revoca della fermezza identitaria dell'Essere per la sua *Wesung* e – quanto al 'Non' e al nulla – per il suo 'nichten', per il *nientificare* in cui si risolve. Per un verso, se essere e nulla fossero semplicemente opposti l'uno all'altro, è evidente che non si darebbe passaggio alcuno dall'uno all'altro e viceversa (o, qualora un siffatto passaggio si desse, esso finirebbe col risultare già del tutto compiuto, già da sempre 'passato'). Ma, per altro verso, ciò non implica che, negando l'opposizione fra essere e non-essere, se ne debba di contro predicare la reciproca identità. Tale identità corrisponderebbe infatti unicamente al rovescio – ancorché di segno inverso – dell'opposizione fra essere e non essere, replicandone per ciò stesso l'assolutezza. Né assoluta opposizione né altrettanto assoluta identità, dunque. Ma neppure – rifiutando la coincidenza 'immediata' o 'mediata' di essere e nulla – differenza nell'identità, intendendo questa determinazione come riconoscimento d'un'identità ampia al punto tale da poter accogliere in se stessa finanche il proprio 'non' (la propria negazione). Che anche il rapporto essere/nulla possa venir dispiegato al modo della differenza *nella* identità, implica invece una più radicale comprensione del luogo stesso 'in cui' tale differenza si installerebbe. Detto altrimenti: tale rapporto sta a significare che l'identità, lungi dal costituirsi secondo la fermezza del proprio auto-riferimento, appare piuttosto destituita della sua stessa presenza. Come un'identità che allora mai non è presso se stessa, ma che anzi – scontando la propria costitutiva incompiutezza – si mostra *essenzialmente* differita, sempre 'imminente' e non del tutto presente. In tal senso occorre intendere allora l'intrinseco co-appartenersi di essere e nulla, e l'origine della loro contesa: il nulla è intrinseco all'essere come il costitutivo differire di quest'ultimo da se stesso, come la 'verità' del suo evento che è un 'modo' di darsi rispetto al 'che cosa' proprio della ricaduta ontica nell'identico, nella logica dell'ente manifesto.

dizio alcuno di rivelazione. Talché è nella possibilità del dio pure la possibilità di non-rivelarsi, o insomma di una *re-velatio* estrema, che reca in se medesima la possibilità non solo della sua offerta celata in più profonda ritrazione, nel velo che s'infittisce ricoprendo la sua presenza all'atto stesso del disvelare, ma altresì la possibilità dell'impossibilità che rivelazione si dia, che ancora accada il dispiegamento di un 'Logos' quale cominciamento e principio.

Ci si trova dunque al cospetto d'un palese paradosso, perché ora, nel nome stesso del Dio e nella 'necessità' medesima che ne reclama il passaggio, si compie una sorta di scarto al di qua della presenza, come a voler suggerire che al *cenno* che ne rivela, appunto, il carattere 'ultimo', estremo, corrisponda quel che nella presenza medesima del presente *non* si presenta. Ciò che, manifestandosi – ancorché nella maniera fugace del 'winken' – tuttavia *differisce* dalla presenza che si manifesta. Ma del Dio, in tal modo, è presagito il dispiegarsi essenziale – *die Wesung* – non già secondo una declinazione privativa, ma piuttosto riconoscendo nel rifiuto la modalità stessa del suo evento, il suo proprio tratto manifestativo – al di là, verrebbe dunque da dire, di qualsivoglia determinazione teologica 'negativa' e 'positiva'.

È anche questa la ragione per cui sulla figura e *sul nome* dell'ultimo Dio non farebbe presa la determinazione dei significati ma anzi, in luogo dell'ulteriorità di senso che in maniera eminente dovrebbe attestarne la trascendenza, vi si lascerebbe piuttosto scorgere un accadere 'riduttivo' e 'sottrattivo', ove sia adombrata ancor più la prossimità al nulla. Come una sorta di *kénosis* dei significati, verrebbe infine da arrischiare, in cui – quale riflesso, sulla soglia del nome, del suo negarsi – pronunciare ancora una volta (o per 'l'ultima' volta) il nome del Dio, varrebbe ora per la sua costitutiva differenza rispetto ad ogni cristallizzato 'contenuto' del discorso.

Davvero, allora, questo Dio non offre, non può offrire dimore, né esige che si edificino templi in sua lode:

"...il Dio non appare più in una 'esperienza vissuta', sia essa 'personale' o 'di massa', bensì unicamente nello 'spazio' abissale dell'Essere stesso. Tutti i 'culti' e le 'chiese' invalsi finora, e cose del genere, non potranno essere l'essenziale preparazione dell'incontro (*Zusammenstoßes*) del Dio e dell'uomo nel centro dell'Essere"²⁵.

Dacché piuttosto questo Dio sconvolge ogni possibilità di trovar luogo, è *un-heimlich* per eccellenza, se lui stesso – vicino e *impossibile* da afferrare – non può aver luogo né dimora. S'è visto che, in quanto ultimo, vi corrisponde insieme la pura inzialità dell'inizio, rivelando così come sia 'più antico' rispetto ad ogni dio (e quindi ad ogni religione e ad ogni fede) giacché di ogni presenza

²⁵ Ivi, p. 416 (p. 407 – trad. lievemente modificata).

divina esso costituisce l'irriducibile presupposto. 'In' ogni dio, l'ultimo è già lì, se ek-siste unicamente a partire da sé ed in sé, come l'evento inafferrabile d'ogni possibile presentificazione.

Ed allora per il cenno del *letzter Gott* non v'è paradossalmente traccia più prossima che l'orizzonte disadorno su cui è calata la notte, sulla dismisura della terra che *per via negationis* custodisce fuga e mancanza. È lo stesso carattere estremo della *Wesung* dell'Essere ad esigere l'intima indigenza della *Seinsverlassenheit*.

“...a questa verità dell'Essere, al rifiuto, appartiene il velamento del non ente come tale, lo scioglimento (*Losgebundenheit*) e la dissipazione (*Verschleuderung*) dell'Essere. Adesso finalmente deve restare l'abbandono dell'Essere
“²⁶.

I segni del Dio accadono nell'in-stante in cui si dà il “Ci” dell'Essere, in quel luogo utopico, il frammezzo per la ricusa, ove si tengono sospesi alla decisione l'indecidibile assenza e venuta del divino: a questo intreccio che non si scioglie, col quale si esperisce la coappartenenza di congiunzione e disgiunzione (fuga e avvento), restano sospesi gli dei come l'Essere che si tiene celato sotto il velo dell'oblio.

Indeterminatezza del Sacro che si muta nella distinzione del divino, richiamando al contempo, però, non altro che il suo istantaneo negarsi ad esso. E tuttavia, in forza di questo legame negativo, pure il divino serba memoria del Sacro, ma solo più, appunto, quale traccia della sua infinita sottrazione.

Come una impossibile promessa futura, un avvenire per sempre differito alla sua ultima ora. Solo così, forse, potrà mai essere presagita l'estrema venuta del divino: al modo d'una destinazione trasposta in un futuro che 'qui' – non

²⁶ Ivi, p. 406 (p. 398). Questo inafferrabile movimento di ritrazione è forse possibile riconoscere il senso più riposto della *Seinsverlassenheit* heideggeriana. Si vuol qui sottolineare che – nell'evento dell'abbandono dell'essere – il *Verlassen*, l'abbandonare medesimo, 'avviene essenzialmente' a partire dall'essere stesso: l'abbandono finisce dunque per rivelarsi *dell'essere* rispetto all'ente, e insieme senza riguardo alcuno per quest'ultimo. Si tratta di un essenziale chiudersi in sé dell'alterità assoluta dell'essere, sospeso al senso paradossale della sua stessa donazione. Come un invio dell'essere *ad altro* cui tuttavia corrisponde, al contempo, un ritrarsi *dall'altro*, lasciando essere ogni ente nel proprio essere. Sotto questo profilo, è allora possibile comprendere come, nell'abbandono, l'essere *si abbandona*: secondo la possibilità del *lasciar essere* ('sein lassen') appunto, ma al contempo *abbandona se stesso*: si scioglie da sé, resta senza di sé. Entro l'orizzonte di *presenza* dell'ente, si scorge – *in negativo* – la 'mancanza' di questo medesimo orizzonte così come, ancor più profondamente, l'*assenza* dell'essere in quanto tale (e insieme l'assenza del 'Sacro'). Si potrà mai interpretare il senso di tale rapporto, trasponendone il paradosso – contro ogni esplicita intenzione heideggeriana – in chiave 'intratrinitaria', e leggere secondo la sua 'legge' anche il legame e l'infinita separazione fra il Padre ("l'abbandono dell'essere in quanto accadere divino ") e il Figlio?

altrove che ‘qui’ – resta sempre tale. Sicché nel medesimo istante in cui si volge innanzi alla propria ri-velazione, il Dio che viene cela in sé il fondo notturno, indistinto, della propria provenienza; e allora indietro, verso di esso, infinitamente fa segno e sembra spinto a tornare.

*Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott.*²⁷

4. Ogni linguaggio, ogni nominazione del divino non può che fondarsi sul silenzio di questo transito inafferrabile: il volgersi in direzione dell’ultimo, del più *ad-veniente*, implica la risonanza di quel fondo, della falda in ombra del passato memorabile che s’è tracciato cancellandosi nella stessa storia dell’Essere, nella religione e nella metafisica d’Occidente, la terra declinante e *occidua*. Attraverso la ripresa e il precorrimiento, l’ultimo Dio ritorna sui nomi della tradizione scorgendone il lato inespresso, e nel suo passaggio si lascia comprendere quella ontologia della ‘nientità’ e del non-essere, quella *meontologia* che disfa l’ontologia tradizionale, e che appunto nella ‘ripetizione’ (*Wiederholung*) incrocia il cammino del totalmente altro. Per essa le teo-logie trascorse sono il necessario legame negativo che l’ultimo Dio contraddice e rispetto alle quali si staglia il profilo della sua alterità. E tuttavia, per quanto *der letzte Gott* si pensi contro quelli già stati, ‘contro’ quello cristiano anzitutto, la sua differenza emerge dal fondo d’un linguaggio che porta le tracce e le incisioni della sua storia, che reca le parole e i nomi dell’occidente greco e cristiano, inevitabilmente. Questa è pure la dimensione che il pensiero heideggeriano abita, ma al modo eccentrico d’un cammino che sfugge alla pura evidenza del già dato, per volgersi al presagio (‘*Ahnung*’) dell’ultimo, al futuro eterno ri-volto all’inizio. Si tratta, diremmo, d’una provenienza senza appartenenza, nel solco d’una traccia che volge ad altro, che fa cenno verso l’ultimo, il più veniente, per i *futuri*, gli *ad-venienti* chiamati a stare, *in-stare* nel luogo outopico, nell’in-stante del suo transito. E così, anche nei *Beiträge zur Philosophie* si adombrano, ad esempio, in maniera tutt’affatto imprevedibile e de-situante, i segni di una presenza, le tracce di un cristianesimo inquieto, mai del tutto scomparse – di là dal suo privilegio *greco* del pensiero – nelle riflessioni più profonde del filosofo di Messkirch.²⁸ Attraverso il sintagma ‘teologico-filosofico’ dell’ultimo Dio acca-

²⁷ F. Hölderlin, *Brot und Wein* - “Di là giunge e indietro fa segno il veniente dio “; trad. it. di G. Vigolo, in F. Hölderlin, *Poesie*, Mondadori, Milano 1986, p. 137.

²⁸ Si affaccia quindi, come già prima si accennava, l’ipotesi di un sorprendente recupero – nel pensiero del *letzter Gott*, annunciato ‘zumal gegen den christlichen’ – diremmo quasi *eretico*, della povertà estrema del Dio cristiano, così come ci è offerta nelle pagine più profonde del Vangelo, e *contro* la stessa tradizione del cristianesimo storico. Cfr. V. Vitiello, *L’ultimo Dio: un tremito d’essere*, in Id., *Cristianesimo senza redenzione*, op. cit., pp. 67-70. Si

de come se si condensasse, e vi assumesse figura, la tensione mai sopita – nel pensiero di Heidegger – fra la pagana e oscura fedeltà alla terra, e la radicale ‘insecuritas’ e disappartenenza al mondo propria del mistero cristiano. È ciò che peraltro si presagisce già nelle pagine di *Sein und Zeit*. La prima parte dell'*Hauptwerk* heideggeriano appare infatti interamente articolata sulla base di un tema tutto *pagano, greco*, come quello della appartenenza dell'esserci al mondo, dove *Da-sein* dice ad un tempo: *in-der-Welt-sein*. La stessa costituzione ontologica, lo stesso essere dell'esserci, si configura come rapporto al mondo, e il rapporto al mondo non si dà come un modo specifico d'essere dell'esserci, ma l'essere dell'esserci si articola in maniera costitutiva proprio *in quanto* essere-nel-mondo. “Anche qui sono presenti gli dei”, recita Eraclito al cospetto degli stranieri che, stupiti, lo scorgono mentre si scalda nei pressi di un forno.

Ma giunti alla seconda sezione dell'opera – mantenendosi *nel* medesimo luogo – lo scenario muta radicalmente. In essa s'affaccia un motivo che potremmo definire profondamente *cristiano*: si tratta di quella costitutiva *Unbe-deutschheit der Welt*, l'“insignificanza del mondo” che s'impone nell'angoscia e nella già evocata tematica del *Sein zum Tode*, l'essere per la morte inteso come richiamo alla possibilità dell'impossibilità dell'esistenza in generale. Destinando l'esserci alla sua più “vera” essenza – il fondo notturno e abissale della sua stessa *ipseità*, in cui è “gettato” – l'imprevedibile esperienza limite dell'angoscia ne attesta l'estraneità *al* mondo, *nel* mondo. Dacché solo nell'essere-nel-mondo si può provare la radicale separatezza da esso. E tutta-

vedano anche gli scritti già citati, e compresi nel vol. 5 della ‘Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft’, “*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*”. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, op. cit. (in particolare: B. Casper: *Das Versuchtsein des Daseins und das “Freiwerden von den Götzen”*, pp. 67-81, H. Hübner: “*Vom Ereignis*” und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu den “Beiträgen zur Philosophie”, pp. 135-158, C. Esposito: *Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage*, pp. 199-224); H. Hübner, *Martin Heideggers Götter und der christliche Gott. Theologische Besinnung über Heideggers “Besinnung”* (Band 66), in “Heidegger Studies”, 15, 1999, pp. 127-151; L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Liguori, Napoli 2201; L. Samonà, *Interpretazione e tempo di Dio. Riflessioni sulla lettura heideggeriana della religiosità protocristiana*, in Perissinotto-Ruggenini (a cura di), *Tempo e interpretazione. Esperienze di verità nel tempo dell'interpretazione*, Guerini, Milano 2002, pp. 149-164. Interessanti spunti di riflessione intorno alla presenza di echi cristiani nella meditazione di Heidegger, sono offerti anche da D. Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, PUF, Paris 2004. Per quanto concerne le inquietudini e i presagi sul destino dell'Occidente che traspaiono dalle pagine dell'opera, si vedano soprattutto le profonde e originali osservazioni di F. Duque, *La contrada dello straniero*, in Id., *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*, op. cit., pp. 169-184. Cfr. anche M. Cacciari, *Epilogo*, in Id., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, pp. 161-170.

via va detto che al medesimo tempo l'angoscia non può accadere come momento "successivo" all'*in-der-Welt-sein*, al modo di un ritrarsi in sé *dall'*essere-nel-mondo; non foss'altro perché la disappartenenza e la "nientificazione" del mondo – in cui l'esserci si scopre come "solus ipse" – si danno non temporalmente ma ontologicamente "prima" del tempo come orizzonte mondano d'esperienza, rimandando a quella dimensione – non-temporale, pre-storica, così come non-umana, non-mondana – che sospende l'esserci e la vita alla indeterminatezza del possibile. È, questa, la radice oscura dell'uomo e del mondo così come dell'orizzonte del tempo e della storia. È la costituzione spaesante – letteralmente *unheimlich* – del suo 'ethos' più riposto, in cui resta inscritta l'alterità del sé a sé, la finitezza e l'impotenza costitutive dell'esserci rispetto alla propria stessa impossibile possibilità.

Quasi come se, *in* noi stessi, ci accadesse di invocare: "Vere tu es Deus absconditus", ripetendo le parole di Lutero – che annunciando la sua *Theologia crucis* a sua volta cita Isaia – nella *Disputatio di Heidelberg*.²⁹

²⁹ Su questa irrisolta tensione fra paganesimo e cristianesimo, da intendere quale *Leitfaden* per cadenzare l'intero cammino di pensiero heideggeriano, ha efficacemente insistito V. Vitiello, di cui si veda il recente *Heidegger: tra etica pagana e morale cristiana*, in A.A. VV., *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, op. cit., pp.261-282. F. Duque ha a propria volta sintetizzato in maniera pregnante questo stesso motivo, affermando che "...la stella alla quale si indirizzava il suo cammino [scil. di Heidegger] (indipendentemente dal fatto che si possa giungere senza dubbio ad essa o no) era, per così dire, un 'Sole doppio', o meglio una costellazione formata dagli spostamenti e dalla reciproca attrazione del non scritto 'diritto degli dei' e del cristiano 'Dio sconosciuto' ", F. Duque, *Il contrattempo. Lo spostamento ermeneutico della religione nella fenomenologia heideggeriana*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna 1998, pp.165-194 (p.171). Per quanto riguarda – ancora una volta – la prossimità della figura dell'*ultimo Dio* con gli aspetti più riposti della morale cristiana, altrove Duque avanza anche l'ipotesi di intendere il 'gegen' rivolto al dio cristiano in esergo alla sesta *Füge* dei *Beiträge*, piuttosto nel senso d'un 'muovere verso' che in quello d'una opposizione; "...tali considerazioni mostrano la possibilità di una controversia fruttuosa del pensare meditativo (*Besinnung*) heideggeriano con il pensiero religioso trinitario, al di là di affermazioni aggressive come il famoso esergo della 'giuntura' (*Fuge*) dedicata all'*ultimo Dio*: 'il completamente distinto *gegen* gli dei già stati, e specialmente *gegen* quello cristiano'. Aggressive, nel caso in cui s'intenda questo *gegen* come un 'esser contro', e non – cosa che sarebbe ben plausibile – come una *Begegnung*, un 'andar verso': il proprio della 'venuta' del Dio dell'altro inizio in direzione della 'provenienza' (*Herkunft*) dell'epoca della metafisica ", F. Duque, *Sacra inutilità. Il Sacro in Heidegger e Hölderlin*, in Id. *La radura del Sacro*, a cura di E. Forcellino (trad. it. di L. Sessa ed E. Forcellino), Albo Versorio, Milano 2007, p. 110. A sostegno della sua lettura, l'autore cita tra l'altro l'importante *Brief an einen jungen Studenten*, scritto da Heidegger nel 1950, di cui conviene riportare un passaggio fondamentale, anche per la sua vicinanza al percorso fin qui seguito: "La mancanza di Dio e dei divini è assenza. Ma assenza non è semplicemente un nulla, bensì è la presenza, di cui appunto ci si deve anzitutto appropriare, della nascosta pienezza del già-stato e che, così

Anche da tale intreccio resta percorsa l'insistita (*inständig*) preparazione dell'altro inizio, e la paradossale cifra 'etica' che ne descrive l'esercizio. Si tratta, diremmo, d'un dimorare sospeso, che nell'*ethos* riflette l'accadere dell'Essere non già in base alla fermezza della presenza e alla determinazione identificante della sua essenza (*Wesen*), ma anzi a partire dal movimento in cui l'essenza si scompone nella 'Wesung', descrivendo l'evento dell'Essere secondo il 'modo' del suo differire, del suo sottrarsi – negandosi – alla definizione 'attuata' dell'ente 'che è'. Di ciò è appunto 'figura' il trascorrere dell'ultimo Dio, rispetto al quale l'esser-ci – “das Wesen *im* Menschen” – mai non può autonomamente 'decidere' per il Dio, né per la “fondazione della verità dell'essere in quanto *Zeit-Raum* necessario al quieto silenzio del suo passaggio”.

E qui, nell'istante di questa contraddizione, nell'utopia di questo 'frammezzo', presagire paradossalmente la dimora.

Dov'è la mia dimora? Dove non siamo né io né tu.
Dove il mio fine ultimo, cui devo giungere?
Dove nessun fine si trova. Ove dunque mi volgerò?
Ancora oltre Dio, a un deserto, devo tendere³⁰.

raccolto, è (*west*), del divino com'era nella gremità, nei profeti del giudaismo, nella predica-
zione di Gesù. Questo non-più è in se stesso un non-ancora dell'avvento nascosto della sua
inesauribile essenza “. M. Heidegger *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., II, p. 57; trad. it. p.
123.

³⁰ A. Silesius, op. cit. p. 107: “Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich un du nicht stehen. / Wo ist
mein letztes End, in welches ich soll gehen? / Da, wo man keines findt. Wo soll ich denn nun
hin? / Ich muß noch über Gott in eine Wüste ziehn”. Alla fine dell'aforisma, Silesius appone
la seguente nota: “Ossia oltre tutto ciò che si conosce di Dio e che di lui si può pensare, secondo
la contemplazione negativa, riguardo alla quale si vedano i mistici”.

La trascendenza etica e il proprium originario: Heidegger e l'orizzonte onto-logico

Dario Giugliano
Accademia delle Belle arti di Napoli
dariogiugliano@libero.it

ABSTRACT

Using some of Heidegger's observations against Heidegger himself; bending some components of his thought in order to generate something else and to create a new text which is closely related to the first one but also totally foreign to it; recognising the genius and originality of Heidegger's philosophy in spite of its un-reflected aspects, which show once more the amount of destruction that that philosophy and its originality intended to cause. What we want to call for in this text is an admission of responsibility which can also remind us of the results of Heidegger's philosophy, of its premises and of his declared goals, thus letting its hidden and buried ethical issue emerge.

L'uomo, ogni uomo, è sempre *verrückt*, termine che possiamo tradurre agevolmente con "spostato", fuori di sé, a patto, per comprenderne appieno il senso, di metterlo in relazione con quel passo evangelico (Mc 3, 21) in cui di Gesù vien detto, dai suoi parenti, *oti exeste*, che è fuori (di sé). *Existemi*, qui nella forma di un aoristo atemporale, significa letteralmente "sposto", nel senso proprio di "pongo" (*istemi*) fuori (*ek-*), indicando l'atto di una dislocazione spazio-temporale, resa ancor più marcata proprio dall'utilizzo di quella forma verbale. Gesù, il Figlio dell'uomo (espressione che traduce il nesso lessicale semitico *ben 'adam*), vale a dire l'Uomo per eccellenza, vedrebbe riconosciuta la propria condizione esistenziale, da chi gli è più prossimo, dai suoi, nell'atto di una dislocazione. Condizione dell'esser fuori avocata a sé da Paolo di Tarso (2 Cor 5, 13), nella rivendicazione quasi di una forma di successione, che investirebbe però sul valore positivo dell'*excessus mentis* come *ekstasis*. Siamo, come ognuno potrà agevolmente vedere, nel pieno delle tematiche heideggeriane,

che tanto devono, e non è certo una novità, alla teologia evangelica e soprattutto patristica.¹

Come è noto, per Heidegger, l'essenza propria del *Dasein* (ciò che ci contraddistinguerebbe in quanto umani) consisterebbe nella sua esistenza (*Sein und Zeit*, § 9). Heidegger però tiene a precisare che questa individuazione non si misurerebbe nell'orizzonte di una differenziazione tra essenza ed esistenza. Questo costituirebbe il maggiore motivo di distanza del pensiero heideggeriano dall'esistenzialismo, di marca sartriana, per esempio, secondo cui, ad avviso del filosofo svevo, l'esistenza precederebbe l'essenza, tentando un rovesciamento del platonismo, a partire dal quale, invece, sarebbe sempre l'essenza a essere un *prius absolutus*. Per Heidegger, questo rovesciamento, come ogni rovesciamento, si istituirebbe a partire da una conferma di quella stessa tradizione metafisica che cercherebbe di correggere. Sia che si pensi una precedenza dell'essenza sull'esistenza sia che si pensi, viceversa, una precedenza dell'esistenza sull'essenza, resterebbe “sempre da chiedersi prima di tutto a partire da quale destino dell'essere questa differenziazione nell'essere tra *esse essentiae* ed *esse existentiae* arrivi al pensiero”.²

Siamo all'ostinato del pensiero heideggeriano: la determinazione del senso dell'essere. Che cos'è essere? La domanda che istituisce, contemporaneamente, il destino più autentico del pensiero e il più grande rimosso della tradizione filosofica occidentale, quello che Heidegger definisce come *das Verfallen*, il decadere. Questo decadere fa tutt'uno con la confusione tra essere ed ente e con la relativa ricomprensione di quello in questo. Ma se l'essere non è l'ente, allora di esso non si potrà più dire che sia (qualcosa), un ente, appunto, ma, piuttosto, che esso (*es*) *gibt* (dà). Esso (si) dà, e nel suo d(on)arsi, aprendosi al senso, concede la sua verità, dall'alto. Questa determinazione spaziale non è una semplice metafora. Heidegger dice chiaramente che l'universalità dell'essere va ricercata più in alto (*höher*), al di sopra di (*über*) ogni ente (*Sein und Zeit*, § 7 c). In questo senso l'essere sarebbe il puro e semplice *transcendens*, il *transcen-*

¹ Così come ormai non rappresenta più una novità, valgano per tutti gli studi di Franco Volpi, l'ascendenza aristotelica (aristotelico-tomistica, vorremmo aggiungere) di alcune categorie principali del suo pensiero, ascendenze che hanno meglio chiarito il rapporto di Heidegger con la questione etica.

² M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”* (1946), tr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 53.

dens kat'exochen (ibidem). Ed è nell'orizzonte di questa trascendenza pura che Heidegger si muove per cogliere quella che conosciamo come *Analytik des Daseins*, la quale, se resta l'esigenza primaria nella questione dell'essere – *Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein bleiben* – (*Sein und Zeit*, § 5), essa avrà, tuttavia, come suo compito quello dell'elaborazione del problema dell'essere – *Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert* – (*ibidem*). Comunque la si metta con la *Seinsfrage*, il compito primario, in quanto più alto, e insieme il grande rimosso della filosofia occidentale, resterebbe sempre un resto, ci si scontrerebbe sempre con un restare, un rimanere (*bleiben*), che sarebbe insieme un intrattenersi presso e un avanzare. Siamo qui nella struttura paradossale, perché logicamente ossimorica, dell'avanzare intrattenendosi, ovvero siamo qui all'evocazione della figura centrale, nella filosofia heideggeriana, del “segnare il passo”, come rimanenza stessa, parodistica, della figura del movimento. E ciò che/chi segna il passo sono sempre io. Ma, certamente, non l'io della tradizione soggettivistica inaugurata dalla modernità filosofica, da Descartes a Hegel. Qui, l'io in gioco, come si sa, non è il soggetto disincarnato della scienza (episteme) occidentale, ma proprio io che autenticamente, cioè propriamente, esisto e consisto e ciò di cui esisto e consisto. Questa stessa *proprietas* come esistenza consistente resta, come un avanzo irriducibile, prima di cui non posso apprendere null'altro se non quello stesso senso d'essere, di cui, ancora, io stessoisterei.

Si manifesta, a questo punto, l'altra questione capitale e cioè quella dell'agire. “Se è legittimo dire, senza acrobazie verbali, che il senso dell'essere è l'essere del senso, è per dire che il senso (dell'esistenza umana ma, con essa, del mondo) non è nient'altro che l'agire o la condotta. La condotta è così la trascendenza propria dell'immanenza essente”.³ Ora, questo agire, proprio a quel “vortice linguistico-esistenziale”⁴ che è il *Dasein*, si misurerà sempre nella forma del linguaggio, a cui ciò che è proprio (la possibilità di dire “io”) finisce per coincidere con la forma della sua stessa finalità. Acquista così un nuovo senso l'espressione millenaria secondo cui è proprio dell'uomo il linguaggio. Se da un

³ J.-L. Nancy, *L'“etica originaria” di Heidegger*, tr. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996, pp. 22-23.

⁴ G. Moretti, *Il poeta ferito. Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*, La Mandragora, Imola 1999, p. 64.

lato, una tale espressione certamente risulta debitrice di un certo antropocentrismo, da cui lo stesso pensiero heideggeriano è tutt'altro che immune (si attribuisce un caratteristica propria all'uomo solo dopo aver determinato la centralità di quest'ultimo all'interno della creazione, assumendo questa stessa centralità come la specifica di quella proprietà caratteristica), da un altro, tuttavia, un'espressione come "il parlare ci è connaturato"⁵ sta a indicare, oltre che un falso punto di partenza, anche un punto di arrivo di un pensiero che fonda i suoi presupposti nella possibilità di sollecitazione dell'universo grammaticale della metafisica occidentale. È in quest'ottica che vanno viste le insistenze, quasi ossessive, di Heidegger sulla lingua, sulla sua forma, sulla etimologia. È ancora in quest'ottica che vanno misurate le esegesi del suo pensiero, che direttamente o meno si rifanno a metafore linguistiche. Penso, per esempio, a quella notoria della sua allieva Hannah Arendt, quando descrive la grande forza del pensiero heideggeriano.

"Questo pensiero ha una qualità penetrante propria solo a esso e che, se si volesse coglierla e dimostrare dal punto di vista linguistico, risiede nell'uso transitivo del verbo "pensare". Heidegger non pensa *su* qualcosa, egli pensa qualcosa. Con questa attività assolutamente non contemplativa, egli penetra in profondità, ma non per scoprire o per ricavare in questa dimensione, che prima – si potrebbe dire – non era mai stata scoperta nello stesso modo e con uguale precisione, un fondamento ultimo e rassicurante, quanto per tracciare, rimanendo nella profondità, dei sentieri e stabilire dei "segnavia" (questo è il titolo di una raccolta di testi degli anni 1929-62). Questo pensiero può porsi dei compiti, interessarsi di "problemi"; naturalmente ha sempre qualcosa di specifico di cui occuparsi, più esattamente, da cui è stimolato, ma non si può dire che esso abbia una meta. È incessantemente attivo, e lo stesso tracciare i sentieri serve più all'apertura di una dimensione che a una meta stabilita a priori e poi raggiunta."⁶

Un pensiero che si avventura, dunque. E quest'avventurarsi è la cifra della sua transitività, della sua attività. Ma questo stesso avventurarsi, questo suo

⁵ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* (1959), tr. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990, p. 27.

⁶ H. Arendt, "Martin Heidegger ha ottant'anni" (1969), in G. Neske e E. Kettering (a cura di), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger* (1988), tr. a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1992, p. 256.

errare non sarebbe comprensibile se non si ricavasse la sua natura dalla concezione che esso stesso ha del linguaggio: non più strumento atto a conseguire risultati. Siamo qui al di là della distinzione tra constativo e performativo, perché se il linguaggio non è più visto come un mezzo per conseguire fini (la comunicazione), esso non è tuttavia visto come “strumento” atto a descrivere stati di cose immutabili, da cui la fondamentale precisazione di Arendt sul carattere non contemplativo della prassi di pensiero heideggeriana. Il linguaggio, come qualcosa di connaturato all'esserci, ha il suo fine in se stesso.⁷ Affrontare la questione dell'immanenza del linguaggio significa, a uno, affrontare la questione della intransitività del suo verbo essenziale, il verbo “essere”. Come per una paradossale curvatura impressa a quest'attività pensante, Heidegger insiste lungo tutto il suo cammino di pensiero, cammino altrettanto paradossale, l'abbiamo detto, che non ha l'obiettivo della transizione, quanto piuttosto quello che si potrebbe raccogliere in un'espressione ossimorica come un “errare immoto”, sul fatto che “essere” non è essere qualcosa. Un pensiero, dunque, che, unico, si contraddistinguerebbe per pensare non *su* qualcosa, ma *questo* stesso qualcosa, ci ripete, ossessivamente che l'“essere” non è essere qualcosa. Un pensiero, infine, che, nel pensare l'essere, che, kantinamente, è solo pensabile e non conoscibile, perché non è qualcosa, pensa, a rigore, (il) nulla. In questo punto, emerge il tratto etico decisivo del pensiero heideggeriano, nel momento in cui si determina la frattura tra una pubblicità della *ratio*, che è già, fin dall'origine *oratio*, e una sua sublimazione verso un errare filosofico-poetico, che mira sostanzialmente a denunciare l'inautenticità di quello stesso versante pubblico da cui partiva per un'analisi generale del *Dasein*. Per Heidegger, “noi in certo modo ci perdiamo completamente nell'ente”,⁸ perdendoci correlativamente nella “chiacchiera” (*Gerede*), che, in quanto comunicazione, costituisce le possibilità del comprendere medio (*die Möglichkeiten des durchschnittlichen Verstehens – Sein und Zeit*, § 35) esistente.⁹ Da qui,

⁷ Cfr., a tal riguardo, la conferenza conclusiva, che parafrasa pure il titolo del libro in cui è inserita, del già citato *In cammino verso il linguaggio*, in cui si parte, per queste considerazioni, da una riflessione di Novalis sulla natura idiotistica del linguaggio.

⁸ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica* (1929), tr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 57.

⁹ A questo livello, cioè della determinazione dell'inautentico come commercio originario con l'ente, commercio in cui l'esserci si perde in una falsa trascendenza, la convergenza con la riflessione marxiana sull'alienazione è massima.

l'attenzione costantemente rivolta da Heidegger verso la dimensione taciuta del linguaggio, cioè del silenzio: ci sarebbe, dunque, un livello del linguaggio, che la filosofia e la poesia sono in grado di dischiudere (non tutta la filosofia e la poesia, beninteso, ma quelle che riconoscono il proprio statuto in uno sfondamento del perimetro della *techne*), dischiudendo un nuovo orizzonte di senso, l'orizzonte autentico e luminoso dell'essere. Se da un lato c'è la chiacchiera, epifenomeno del commercio esistentivo e manipolante, diremmo "funzionale", con l'ente, al versante opposto troviamo l'afasia propria al *thaumazein* filosofico, che in Heidegger assume una fisionomia più prossima allo smarrimento, lo smarrimento che ci coglie nello stato di angoscia – afasia, che non tarderà a mostrare un duplice volto, sdoppiandosi, malgrado tutto (e con questo siamo già ad alcune delle conclusioni di questo scritto), in un'impensata loquacità irrefrenabilmente taciuta. L'attenzione verso queste forme di manifestazione dell'animo umano, non certo appartenenti a quello che la tradizione del pensiero occidentale considera come moventi decisivi dell'esserci, costituisce il nucleo irriducibile della radicalità rivoluzionaria del gesto filosofico heideggeriano, in quanto, sebbene si fosse da sempre riconosciuto al momento del *thaumazein* il tratto edificante dell'esercizio filosofico, contemporaneamente, si tendeva a risolverlo, sublimandolo, in un suo compimento ovvero risoluzione razionale, come a dire che, seppure parta dal *thaumazein*, la filosofia poi si risolve in un esercizio tutto logico, che supera quel momento afasico – come ogni creatura: nasce, per poi crescere e svilupparsi. Questo linearismo teleologico, che si modellerebbe propriamente su un'immagine psicologista non più che biologista di una cronologia esistentiva, viene a essere decostruito, nell'atto stesso in cui il momento afasico dell'angoscia emerge in primo piano come quella fase in cui, unica, ne va dell'essere. In fondo, in Heidegger assistiamo a uno dei momenti culminanti del processo (che non è un processo storico-cronologico) di emancipazione filosofica della prassi. Se la prassi è la radice costitutiva della filosofia, che si giustificerebbe proprio come esercizio filosofico (*to pragma*, come viene definita nella platonica *Lettera VII*, 340 b), allora l'obiettivo precipuo della filosofia non potrà che coincidere con la possibilità di far emergere la radicalità di questa stessa prassi. L'obiettivo non potrà che essere questo, da Aristotele a Deleuze.¹⁰ Occorre, dunque, scavare negli strati più nascosti della

¹⁰ Potrebbe risciversi una storia della filosofia come un itinerario, né storico né cronologico,

prassi, facendo emergere quei momenti meno considerati, perché più ovvii e banali, arrivando a scoprire quel nervo, già scoperto, dello stato emotivo fondamentale (*Grundstimmung*). È negli stati emotivi fondamentali che va rintracciata la vera natura del *Dasein*, la cui trascendenza è vicina all'animalità come spostatezza, ma questa è un'altra storia, ben oltre Heidegger, che, invece, come si sa, non riconosce all'animale, hegelianamente, un'apertura di/sul mondo. L'animale, per Heidegger, resta fundamentalmente privo di logos, in uno stato, cioè, a cui l'umano si approssimerebbe nella quotidiana inautenticità. Il senso del gregge nietzscheano qui assume una valenza, apparentemente, teoretica, nel senso di riconoscere nell'inautenticità dell'esser(c) innanzitutto e per lo più (*zunächsts und zumeist*), come suo eminente atteggiamento calcolante-funzionale, il motivo di un commercio epidermico col mondo, che si darebbe per l'esserci medesimo come qualcosa di immediatamente disponibile.

Ricapitoliamo. Heidegger assume la decisione di voler condurre la filosofia stessa al suo compito autentico, rivolgendo il suo sguardo entro l'orizzonte dell'essere, orizzonte in cui l'esserci stesso, in cui ne va di questo stesso essere, autenticamente consiste e, consistendoci, vedrà ovviamente nel rivolgersi a se stesso il senso di questa stessa conduzione. Ma non si tratta, qui, di ripercorrere la grande idea (della tradizione idealistica) dell'autocoscienza, in quanto il rivolgimento a sé del *Dasein* non potrà essere un "semplice" atto teoretico, pena la mancata determinazione dell'essenza autentica del *Dasein* medesimo; il quale, invece, consiste della sua stessa esistenza, che, a sua volta, autenticamente si coglie a partire dagli stati emotivi fondamentali e, in particolare, da uno di essi: il *thaumazein*. Ma, c'è un al di qua e un al di là del *thaumazein*. Esso, infatti, segnando l'inizio della filosofia, da Platone e Aristotele in avanti, segna pure l'inizio dell'inautenticità dell'atteggiamento teoretico, che, pensando su qualcosa, si dispone nei confronti di questo qualcosa, fin dall'inizio, inautenticamente con atteggiamento funzional-calcolante, mentre, per Heidegger, ciò che risulterebbe essenziale sarebbe costituito proprio da ciò che la *techne* filosofico-scientifica non sarebbe in grado di cogliere e cioè da un *thau-mazein* che, restando tale, predisporrebbe il *Dasein* all'accoglimento del mo-

volto alla ricognizione emergente della "bestia umana", da Platone a Deleuze, appunto. Sarà un caso se in questi due termini, *ad quem et a quo*, il filosofo, ovvero la filosofia, viene accostato a un animale, cane e zecca, per esempio?

mento in cui affiorerebbe il versante della sua singolarità più radicale: ciò che il linguaggio, nella sua dimensione pubblica mai potrebbe esperire.

“Diverso, essenzialmente diverso rispetto a ogni specie e livello della meraviglia, dell’ammirazione e dello stupirsi è quel che noi chiamiamo, in un senso accentuato, lo *stupore* (*Er-staunen*)¹¹ e al quale ci riferiamo come all’essenza del *thaumazein*. Tenteremo di rendere trasparente l’essenza dello stupore in tredici punti (a-o), ossia di rendere trasparente *la* tonalità emotiva fondamentale che si fa sentire nella svolta necessaria del domandare iniziale. I modi della meraviglia menzionati finora, se ci è consentito accoglierli tutti sotto questo titolo, hanno, senza eccezioni, nonostante tutte le diversità, questo in comune, che in essi una determinata singola cosa inconsueta si solleva, si stacca, si libra al di sopra di un ambito, ogni volta di nuovo determinato, dell’abituale appena esperito.”¹²

Ecco perché, rispetto all’esperienza dello stupore, “la tonalità emotiva fondamentale del primo inizio, l’ente giunge per la prima volta alla stabilità della sua struttura”.¹³ L’esigenza di Heidegger è chiara: restituire alla filosofia la sua carica eversiva, quella per la quale la dimensione pubblica della “cultura” la considera inaccettabile, tanto inaccettabile da ostracizzare chi la esercita.

“Ora, però, si tratta soltanto di questo, di portare la filosofia, come anche ogni potenza essenziale che crei, alla sua *inspiegabilità* e di preservarla in qualche modo, solo come possesso possibile, dal livellamento che tutto accomuna. Che la filosofia nasca dallo stupore significa: essa è, nella sua essenza, qualcosa di stupefacente e diviene tanto più stupefacente quanto più essa diviene ciò che è.”¹⁴

È dunque nell’*Er-staunen* che il *Dasein* accede alla sua singolarità angosciante, al suo idiotismo radicale, al suo essere fuori dalla calca pubblica, cogliendosi (come) dall’alto. La domanda, a questo punto, che non può non sorgere, è come mai questo rac-cogliersi potrebbe non assumere l’aspetto, comunque, di uno scongiurare la caduta? Il *Dasein* cade, sempre. Come il filosofo, il

¹¹ Heidegger scrive *staunen*, propriamente “stupirsi”, con un prefisso “er-“, che avrebbe la funzione rafforzativa di un raddoppiamento.

¹² M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”* (1937/38), tr. a cura di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1990, pp. 117-18.

¹³ Ivi, p. 140.

¹⁴ Ivi, p. 116.

Dasein è originariamente sospeso tra le condizioni di una doppia possibilità di cadere: cade agli occhi della serva, perché, preso nella singolarità del *thaumazein*, non si raccoglie nella dimensione pubblica dell'utilizzabilità funzionale e calcolante dell'ente – caduta filosofica nell'autentico; cade, agli occhi della vera filosofia, quella non livellata nella pubblicità della *Kultur*, perché fa curvare in calcolo, in *theoria*, l'esercizio eversivo del *thaumazein*, che abbandona, invece di abbandonarsi a esso, per una più serena, redditizia, pacificata descrivibilità dell'ente – caduta scientifica nell'inautentico, che ritiene di signoreggiare (su) l'ente, come ogni soggetto ritiene di signoreggiare (su) l'oggetto. Per Heidegger, se il pensiero, radicale, a rigore, non pensa su qualcosa, ma pensa, sempre, qualcosa, occorre che questo stesso qualcosa non sia, di fatto e di diritto, separabile dall'azione stessa di pensare, come accade per la scienza, che, e proprio perché non pensa (transitivamente), pensa sul “proprio” oggetto a partire dalla possibilità di un'astrazione. La scienza, onticamente, prescinde, non si con-fonde con l'oggettività (determinandola, così, in quanto tale) del proprio oggetto di indagine. Ma, proprio perché parte da quest'astrazione, da questa prescindere, che le consente di chiamarsi fuori dall'ambito di consistenza dell'ente, che perciò stesso consiste, rideterminandosi in un orizzonte di visibilità individuante, essa non trascenderà mai il piano ontico, per approdare a quello ontologico dell'ente. Per Heidegger, il pensiero occidentale, che si è modellato a partire da una determinazione teoretica dell'ente, ha agito in preda a un rimosso. La rimozione del momento eversivo iniziale del *thaumazein* sarebbe stata esorcizzata, addomesticata dalla caduta nell'inautentico calcolante, reso disponibile dalla possibilità di un'astrazione costitutiva, dalla costituzione cioè di un orizzonte significante, di un orizzonte della descrivibilità, di un orizzonte di senso.

Ora, limitarsi a cogliere la suggestione di questo *pathos* etico della dimensione transitiva del pensiero heideggeriano, non aiuterebbe a coglierne pure l'impensato su cui essa riposa e da cui trae ragion d'essere. Per farlo, correttamente, potrebbe essere non inutile compiere un passaggio per quanto Heidegger stesso, in un colloquio televisivo con Richard Wisser, afferma, sollecitato da una domanda al riguardo, sulla possibilità dell'individuazione di un compito sociale per la filosofia.

“No! – In questo senso, non si può parlare di un compito sociale.

Se si vuole rispondere a questa domanda, ci si deve chiedere innanzi tutto: “che cos’è la società?”, e si deve riflettere sul fatto che la società di oggi non è altro che l’assolutizzazione della *soggettività* moderna, e che, di conseguenza, una filosofia che ha superato il punto di vista della soggettività, non può avere alcuna voce in capitolo.

Un’altra domanda è fino a che punto si possa parlare di una *trasformazione* della società. La questione circa l’esigenza di una trasformazione del mondo riconduce a una frase molto citata delle *Tesi su Feuerbach* di Karl Marx.

Voglio citarla con esattezza e leggerla: “I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; ma si tratta di *cambiarlo*”. Nel citare questa frase e nel metterla in pratica si trascura il fatto che una trasformazione del mondo presuppone un mutamento della *rappresentazione del mondo*, e che una rappresentazione del mondo si può conseguire solo col fatto che si *interpreti* sufficientemente il mondo. Ciò vuol dire che Marx, per esigere la “trasformazione” del mondo, si deve basare su una ben determinata interpretazione di esso, e perciò quel principio si dimostra infondato. Esso suscita l’impressione che sia pronunciato decisamente contro la filosofia, mentre nella sua seconda parte è implicitamente presupposta proprio l’esigenza di una filosofia.”¹⁵

Verifichiamo le due parti della risposta.

Una filosofia, come quella di Heidegger, che ha superato il punto di vista della soggettività, la cui assolutizzazione sarebbe la veste della società contemporanea, non avrebbe voce in capitolo in questa stessa società, non ostante a essa indichi poi il cammino, per abbandonare questa strada maestra, che considera inautentica, verso sentieri, certamente più impervi, ma che, altrettanto certamente, condurrebbero nel lucore della radura dell’autenticità.

La filosofia di Marx riposerebbe su un impensato. L’impensato sarebbe la filosofia stessa, quella che Marx non si accorge di stare facendo, inautenticamente. Come si potrebbe mai, infatti, rivendicare l’esigenza di una trasformazione del mondo, senza aver prima determinato, ermeneuticamente, l’esigenza di questa stessa trasformazione? Chiaro, cristallino, ineccepibile! Ma come si può, viene immediatamente da aggiungere, rivendicare il superamento del punto di vista della soggettività, cioè la possibilità stessa di cogliere, per astra-

¹⁵ “Martin Heidegger a colloquio con Richard Wisser” (1969), in G. Neske e E. Kettering (a cura di), *Risposta...*, cit., p. 54.

zione, un'oggettività, da un punto di vista esterno a questa, nel momento in cui, per un'intera vita, non si è fatto altro che determinare, ovvero descrivere la tonalità emotiva di base, circoscrivendone gli ambiti e non certo su un piano emotivo, ma su un piano (conseguentemente esterno a questa stessa tonalità, che, pertanto, si riusciva a determinare in quanto tale) assolutamente logico, razionale, il piano comunicabile, in ultima istanza, del commercio pubblico della *Kultur*? Non solo. In tutta la sua attività filosofica, Heidegger ha tenuto a ribadire, insistentemente, una distanza del suo pensiero dalle varie ontologie regionali. Da un certo punto in poi, ha tenuto a rimarcare pure la distanza dalla filosofia stessa, come metafisica, rivendicando o auspicando l'esigenza di un pensiero altro, di un altro inizio del pensiero filosofico-poetico. Questo altro inizio non poteva che misurarsi con la questione della tonalità emotiva fondamentale e diciamo "questione" di proposito, in quanto, ermeneuticamente, l'imprescindibilità del circolo interrogativo resta fondamentale. Tutto parte da lì e lì fa ritorno, circolarmente appunto. Ciò che questa esigenza manca di riconoscere, come rileverà Derrida, per esempio, consiste nella tacita adesione a quanto consente l'emersione stessa della possibilità dell'interrogazione: "un ritorno al contenuto originario della nostra propria lingua"¹⁶ non dovrebbe mancare di poter dischiudere quel momento "originario", quel gesto istitutivo preliminare a ogni lingua, quel "sì" muto, quel gesto di accettazione (ancora linguistico?), senza il quale mai un'interrogazione potrebbe aver luogo. Come e cosa potrei mai domandare senza una lingua, senza aver già dato assenso alla lingua, senza averne già accettato il codice, ovvero la possibilità stessa, mi si passi l'endiadi, di articolare la forma? Come potrei ritornare a un qualche contenuto, originario o meno, della mia propria lingua, senza aver già tacitamente aderito alla sua forma? E, ancora, come potrebbe mai questa adesione non comportare il sottostare alla sua norma, a cui ci si adeguerebbe come a ogni necessità, silenziosamente sentendola affiorare dalla sua stessa inesorabilità, l'inesorabilità del dispiegarsi stesso del logos, secondo il modello della linea o del circolo? E così Heidegger scrive. Scrive, descrive e auspica la possibi-

¹⁶ Ivi, p. 60. Laddove si intenderà quel "nostra propria" non unicamente attingendo al delirio heideggeriano di una naturale investitura filosofica e correlativa imprescindibilità della lingua tedesca, quanto, e ancora utilizzando risorse presenti nel testo heideggeriano stesso, piuttosto come la lingua di ognuno, *la lingua che possiede ognuno*, in tutti i sensi di questa espressione.

lità di un altro inizio, a partire dalla descrizione della tonalità emotiva fondamentale, necessariamente circoscrivendone i limiti all'interno dell'orizzonte (logico) di riferimento della lingua, la sua, la nostra.¹⁷

L'obiezione – se di obiezione si può parlare nei confronti di un'opera filosofica tanto possente e articolata da incutere un timore riverenziale tra i più consistenti all'interno della storiografia filosofica occidentale – che a questo punto sorge quasi spontanea ai movimenti del pensiero heideggeriano, così come sono stati qui percorsi con l'azzardo del colpo d'occhio di una visione panoramica (possibilità aleatoria, contemporaneamente, negata ma auspicata dal pensiero heideggeriano medesimo),¹⁸ che ci sentiamo di sollevare, consiste

¹⁷ Come si sa, quanto Derrida rileva come mancata assegnazione di centralità a una verità di fondo del linguaggio (se ci è dato di esprimerci in maniera così poco avvertita), resta desunto dalle risorse del testo heideggeriano medesimo, come sempre, del resto, accade nelle letture decostruttive. È Heidegger, infatti, che nel capitolo “L'essenza del linguaggio” in *In cammino verso il linguaggio*, cit., a p. 139, ci fa notare che “quando poniamo una domanda al linguaggio, una domanda sulla sua essenza, già del linguaggio deve esserci stato fatto dono. [...] Che cosa riusciamo a capire se riflettiamo adeguatamente su questo? Che il tratto fondamentale del pensare non è l'interrogare, bensì l'ascoltare quel che viene suggerito (*Zusage*) da ciò che deve farsi problema”. È già tutto lì: il dono della *Zusage*, “promessa, acquiescenza, consenso, abbandono originario a ciò che si dà nella promessa stessa” (come Derrida suggerisce di tradurre, evitando di tradurre con un sol termine, la parola tedesca *Zusage* – cfr. J. Derrida, *Dello Spirito. Heidegger e la questione* (1987), tr. a cura di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989, p. 110), attende unicamente, come sempre, di dare i suoi frutti, che però non sempre vengono, ovvero, non sempre vengono riconosciuti in tutta la loro portata.

All'interno dello stesso capitolo, Heidegger scriverà che “i mortali sono coloro che possono esperire la morte come morte. L'animale non lo può. Ma anche il parlare è precluso all'animale” (Ivi, p. 169). Vedremo infine a quali altre conseguenze può portare, invece, il riconoscimento della immensa portata del “dono” della *Zusage*.

¹⁸ Su cosa poggerebbe, se non su un auspicio – l'auspicio di una tensione verso quel nuovo “modello esistenziale” (A. Fabris), rappresentato dalla *Gelassenheit*, che mai potrebbe appieno realizzarsi se non a partire dall'investimento in una forma di resistenza –, la differenza tra pensiero meditante e pensiero calcolante (e resistenza proprio a quest'ultimo)? E come potrebbe mai darsi una simile forma di resistenza se non, ancora, a partire dall'investimento nella ricerca del senso, di “quel senso che domina su tutto ciò che è” (M. Heidegger, *L'abbandono* (1959), tr. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 2006, p. 30)? Proprio Fabris, nel commentare in nota la questione della contrapposizione, in *L'abbandono*, significativamente definita polemica, tra pensiero meditante e pensiero calcolante, richiama opportunamente un passo della prima nota del saggio heideggeriano *L'epoca dell'immagine del mondo*, in cui Heidegger stigmatizza la necessità della “comprensione dell'essenza dell'epoca in base alla verità dell'essere in essa dominante” (M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), tr. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 71). Per fare

proprio nell'evidenziare, sollecitandolo, quel valore del mancato rilevamento dell'adesione tacita allo statuto espressivo, che finirebbe per rappresentare il motivo etico fondamentale dell'essere al mondo del *Dasein*. Ma procediamo con cautela.

Ancora nella lettera a Jean Beaufret, Heidegger rivendica con insistente forza l'estraneità del suo pensiero a qualsiasi etica, sia quando rileva che la parola *Verfallen* “non si riferisce a un peccato originale dell'uomo inteso dal punto di vista della “filosofia morale” e contemporaneamente secolarizzato, ma indica un rapporto essenziale dell'uomo con l'essere in seno al riferimento dell'essere all'essere umano”;¹⁹ sia quando, immediatamente di seguito, nota come “i termini che preludono a tale concetto, ossia “autenticità” e “inautenticità, non significano una differenza né morale-esistentiva né “antropologica”, bensì ciò che va pensato prima di ogni altra cosa perché finora è rimasto nascosto alla filosofia, cioè il riferimento “estatico” dell'essere umano alla verità dell'essere”.²⁰ Il fatto, poi, che pagine dopo Heidegger torni a parlare di etica originaria in riferimento al suo pensiero, si giustifica unicamente in base a una particolare traduzione del termine greco *ethos* con “soggiorno (dell'uomo)”: “allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria”.²¹ Ciò non toglie che Heidegger continui a insistere in merito a quell'estraneità, ribadendo, per esempio, che il proprio “pensiero non è né teoretico né pratico. [...] Questo pensiero non approda ad alcun risultato e non ha alcun effetto”.²² Situandosi, in un certo senso, al di qua della differenza tra teoria e prassi, il pensiero filosofico heideggeriano (che comunque si situa all'interno di quella tradizione filosofica europea che da Vico a Husserl si muove appunto nella sintassi della prescissione da quella che banalmente può essere considerata una sem-

ciò, è richiesta una “originarietà e un'ampiezza di riflessione alla quale, sostiene il filosofo svevo, noi, oggi, possiamo forse contribuire, ma di cui non potremo in nessun caso renderci sin d'ora padroni” (ivi, p. 72), che equivale proprio a manifestare quella forma di auspicio, di cui sopra, manifestazione a sua volta resa possibile solo grazie a un investimento fideistico nell'esistenza di un'essenza epocale, di una verità essenziale, che può essere, in ultima istanza, unicamente “meditata”, prendendone visione albergando presso di essa (ma non confondendosi con essa).

¹⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, cit., p. 59.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 93.

²² Ivi, p. 95.

plice opposizione) si riconosce per la specifica assenza di effetto propria al pensiero constativo, propria cioè a quel pensiero il cui scopo consiste nella rilevazione delle strutture interne degli oggetti che esso prende a indagare. L'oltraggiosità, nei confronti della filosofia heideggeriana, delle affermazioni di quest'ultimo periodo viene in qualche modo a essere mitigata dalle dichiarazioni che Heidegger stesso rilascia riguardo la natura del proprio pensiero e ancora in merito alla supposta differenza tra questo e il cosiddetto pensiero calcolante della scienza, che, come si sa, secondo una nota espressione heideggeriana, non penserebbe: "La frase: la scienza non pensa, *non è un rimprovero*, ma solo una *constatazione* della struttura interna della scienza".²³ Dato un oggetto di indagine, nel caso specifico la scienza, uno sguardo mirante a rilevarne la struttura interna non potrà non constatare che essa non pensa e questo, come ogni descrizione o constatazione che si voglia, non solo non apporterà modifiche né potrà servire per apportarne all'oggetto della rilevazione, ma non partirà nemmeno da un'esigenza valutativa, dall'esigenza, cioè, di emettere un giudizio di valore sull'oggetto specifico della rilevazione. Ecco perché non è né potrebbe mai, una simile constatazione, essere un rimprovero. E questo è anche ciò che porterà Heidegger ad affermare, col tono perentorio con cui si emette una sentenza, che "ormai solo un dio ci può salvare".²⁴ Non potrà farlo la filosofia, se è vero che essa, autenticamente, "non potrà produrre nessuna trasformazione immediata dello stato attuale del mondo";²⁵ non potrà farlo la scienza, come pensiero calcolante, se è vero che essa appartiene a tutte le altre "aspirazioni meramente umane",²⁶ che, in quanto tali, non sono in grado di dominare il senso del destino di un'epoca. Il compito, allora, del pensiero meditante, oggi, come pensiero altro a cui si potrà riconoscere "un'efficacia indiretta"²⁷ sullo stato di cose esistente, non potrebbe essere altrimenti che quello di "costruire le passerelle strette e di breve portata per un passaggio",²⁸ quello

²³ "Martin Heidegger a colloquio con Richard Wisser", cit., p. 56.

²⁴ "Il colloquio di *Der Spiegel* con Martin Heidegger" (1976), in G. Neske e E. Kettering (a cura di), *Risposta...*, cit., p. 124.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 125.

²⁸ Ivi, p. 134. Il tutto si iscrive, coerentemente, nel quadro generale dell'opera heideggeriana, che, come si sa, sul piano editoriale medesimo viene a essere introdotta dal motto in epigrafe: "*Wege, nicht Werke*".

volto a indicare un percorso, insomma (da cui tutto il senso dell'auspicio a cui si faceva riferimento prima), lungo le direttrici di un tempo e di un luogo, all'intersezione delle quali poter individuare la figura di "un pensatore a venire, che forse verrà messo di fronte al compito di intraprendere realmente questo pensiero, che io tento di *preparare*".²⁹ Nella compiuta rivelazione di tutto l'escatologismo del suo pensiero, Heidegger, che si autoriconosce qui lo storico ruolo giovanneo di una *phone boontos*, mostra pure, malgrado tutto, in maniera compiuta tutta la carica etica della sua filosofia. "Quella corda "etica" che esplicitamente Heidegger ha soltanto sfiorato ma che impercettibilmente forse ne ha modulato più di quanto è dato sospettare il motivo di fondo"³⁰ del suo pensiero, che sarebbe, almeno da un certo punto in poi, da valutarsi "in direzione di un rivoluzionamento di tutti i rapporti di vita a partire dalla poesia di Hölderlin".³¹

Del resto, era già tutto implicito nel costernato rammarico velato di constatazione circa una nostra mancata salvezza – mancanza a cui solo un dio poteva porre rimedio. Tanto che viene da chiedere: "Ma se la parola *Verfallen* non si riferisce a un peccato originale, da cosa dovremmo mai essere salvati?" L'inautentico del *Man* non rappresenterebbe altro che "una fuga del *Dasein* dinanzi a se stesso e alla sua autenticità (*eine Flucht des Daseins vor ihm selbst und seiner Eigentlichkeit*)" (*Sein und Zeit*, § 40), così come l'assenza di pensiero (il pensiero calcolante) non rappresenterebbe altro che una "fuga davanti al pensiero (*Flucht vor dem Denken*)",³² laddove si acquisirebbe, non problematizzata, una tradizione metafisica secondo cui proprio dell'uomo è il pensiero.³³

²⁹ "Martin Heidegger a colloquio con Richard Wisser", cit., p. 60.

³⁰ F. Polidori, "L'uomo di Heidegger", in "aut aut", n. 247, gennaio-febbraio 1992, p. 43. Acutamente, Polidori nota che il fatto che la *Seinsfrage* non solo non escluda l'uomo dal suo orizzonte tematico, ma addirittura lo implichi "facendo *insieme* da alternativa a una nozione di uomo che non sia indice di un interrogare ma già, e senza saperlo, un aver risposto, quindi una perdita tematica" (*ibidem*), finisce per modellare ancora più pienamente la possibilità di un nuovo indirizzo ermeneutico per la *Seinsfrage* stessa, indirizzo che avrà nel motivo etico un suo fulcro irrinunciabile.

³¹ O. Pöggeler, *Europa come destino e come compito. Correzioni nella filosofia ermeneutica*, tr. a cura di A. Giugliano, Guerini, Milano 2008, p. 37.

³² M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 29.

³³ "D'altra parte, ognuno di noi può percorrere a suo modo ed entro i propri limiti le vie del pensiero. Per qual motivo? Perché l'uomo è l'essere che pensa, e ciò vuol dire: l'essere che medita" (Ivi, p. 31). L'inscindibile unità antropologica di *phone psyche logos*, acriticamente

Spostato rispetto a se stesso, dislocato, in fuga da sé, l'uomo (non l'uomo in generale, ma proprio l'uomo della nostra epoca, che resta sospeso tra un prima e un poi: un'origine greca arcaica e l'*eschaton* di un compimento messianico) sarebbe, dunque, schizoide, diviso, separato in sé da sé.

Ora, considerando che le acquisizioni dell'opera di un filosofo vanno ben oltre le sue intenzioni di scrittura, possiamo bene, sulla scorta degli esercizi ermeneutici più recenti,³⁴ volti proprio a sollecitare quei versanti meno pacifici e pacificati della riflessione heideggeriana, individuare almeno uno dei motivi di fuga, che si rende necessario individuare e proprio sul piano etico-politico da cui stiamo portando avanti fin dall'inizio questo nostro discorso in chiusura. Almeno uno, ma non si tratta di un motivo qualunque. Esso, per certi versi, è *il* motivo dominante del pensiero heideggeriano: se la marca (attiva) del pensiero è data dalla sua transitività, tale che esso possa poi riconoscersi con e nell'agire, contraddistinguendo così la modalità costitutiva del *Dasein*, che si rintraccia nel motivo della trascendenza, sua (vera e) propria condotta esistenziale; se i margini dell'umano sono rilevabili a partire dalla possibilità di una risposta, non dalla possibilità di una reazione, all'interno della quale, invece, si chiuderebbero i limiti dell'animale, che, a rigore, non risponde, non pensando e non parlando; se la radice fondamentale del linguaggio consiste nella sua possibile condizione di promessa, dono, acquiescenza, consenso (*Zusage*), avanti ogni domandare; *ma*, “se si lega il concetto dell'animale, [...], alla doppia impossibilità, alla doppia incapacità di una domanda-risposta, non è che allora il “momento”, l'istanza, la possibilità della *Zusage* appartiene a un’“esperienza” del linguaggio di cui si può dire che anche se non è in se stessa “animale”, di essa però l’“animale” non sarà certo privo? Ciò basterebbe a destabilizzare

acquisita dalla tradizione metafisica greco-patristica, fornisce a Heidegger il fondo da cui partire per la considerazione aristocratica dell'esistenza di categorie privilegiate di *anthropoi* che pensano meglio e più di altri, per destino, necessità, opportunità (contrattuale)... Eppure, anche a questi ultimi la facoltà del pensiero, che è come dire la facoltà di essere umano per eccellenza, “abbastanza spesso” farebbe difetto: “Non facciamoci illusioni. Tutti noi, inclusi quelli che debbono pensare perché, per così dire, è il loro mestiere, tutti noi ci troviamo abbastanza spesso in una situazione di povertà di pensiero (*Wir sind... gedanken-arm*), tutti noi cadiamo troppo facilmente nell'assenza di pensiero (*Wir sind... gedanken-los*)” (Ivi, pp. 28-29).

³⁴ Pensiamo, tra gli altri, al lavoro di G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Boringhieri, Torino 2002 e, in particolare, a quello di J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), edizione stabilita da M.-L. Mallet, tr. a cura di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

tutta una tradizione, a privarla del suo argomentario di base”. Si seguirebbe, così, un insegnamento, prolungandolo, sulla scorta di un suo inizio, quell’inizio che si presentò, con tono rivoluzionario, come *Destruktion der Geschichte der Ontologie*.

Il primato della contingenza e la premessa politica del discorso etico: riflessioni sulla filosofia del giovane Heidegger

Ferdinando G. Menga
Università di Catania
ferdinandomenga@gmail.com

“Sarebbe senz’altro un compito formidabile, un compito che ancora si impone al pensiero politico, sapere almeno in parte come sia emersa, nel corso della storia, l’esperienza di un mondo *oggettivo* – un mondo, cioè, che è tale indipendentemente dalle esperienze collettive particolari; o ancora, nel linguaggio di Husserl, come si sia effettuato il passaggio dalla *Umwelt* politico-sociale alla *Welt* “ (C. Lefort)

ABSTRACT

More than trying to make explicit an ethical discourse that – for whichever reason – would have remained only implicit in Heidegger’s philosophy, the aim of this article is to trace, in Heidegger’s work, the eventual presence of the structural premises for such a discourse. Premises which, in our perspective, can be brought back to the following two elements: first of all, to the character of contingency of experience and absence of ontological foundation, which only makes ethics a genuine discourse of responsibility and not a simple application of pre-given rules; and, second (given such lack of ontological foundation), to the unavoidable political institution of this same discourse.

Now, the pivotal point of this article is that such premises, in Heidegger’s work, far from being traceable in *Being and Time* or in his later works, are to be rather found in his previous texts, and precisely in his early Freiburg lectures (from 1919 to 1923), in which his thought appears to be still not so much seduced by an ontological drive.

1. *La contingenza dell'esperienza e la possibilità di una dimensione etica*

Stando a quanto hanno cercato di mostrare in diversi modi e con differenti accentuazioni autori quali Lévinas, Derrida, Nancy e non per ultimo Agamben, la radicalità o l'originarietà di un discorso etico si misura, prima di ogni altra cosa, sulla base di un'inaggirabile premessa, ovvero sul rispetto del carattere di contingenza dell'esperienza a cui tale discorso anzitutto si riferisce. È solo sulla base di una tale pre-condizione, infatti, che una dimensione etica, abbandonando ogni forma di fondazione ontologica o di prefigurazione sostanziale, può dirsi genuinamente rimessa al dominio della situatività decisionale e di una responsabilità mai totalmente esauribile. Come scrive lucidamente Agamben al riguardo: “Il fatto da cui deve partire ogni discorso sull'etica è che l'uomo non è né ha da essere o realizzare alcuna essenza, alcuna vocazione storica o spirituale, alcun destino biologico. Solo per questo qualcosa come un'etica può esistere: poiché è chiaro che se l'uomo fosse o avesse da essere questa o quella sostanza, questo o quel destino, non vi sarebbe alcuna esperienza etica possibile – vi sarebbero solo compiti da realizzare “.¹

Da ciò, tuttavia, non ne consegue affatto una mera (e, a volte, fin troppo frettolosamente evocata) situazione di relativismo assoluto, cioè non ne risulta, come acutamente prosegue ancora lo stesso autore, “che l'uomo non sia né abbia da essere alcunché, che egli sia semplicemente consegnato al nulla e possa, pertanto, a suo arbitrio decidere di essere o di non essere, di assegnarsi o non assegnarsi questo o quel destino “.² Quanto ne consegue, piuttosto, è “che l'uomo è e ha da essere “ certamente “qualcosa “, “ma questo qualcosa non è un'essenza, non è, anzi, propriamente una cosa “, bensì “è il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza “³ che – aggiungerei noi –, in quanto tale, richiama inevitabilmente una creazione di senso capace di darle, di volta in volta (e mai una volta per tutte) realizzazione.

Sulla scorta di tale premessa, dunque, la dimensione etica, una volta dismesso ogni supporto ontologico, non necessariamente viene a perdere la propria possibilità fondativa, disintegrandosi così sotto i colpi di un nichilismo che – come alcuni autori a diverso titolo sostengono – conosce soltanto il linguaggio della forza.⁴ Quello che, al contrario, si schiude, da una tale condizio-

¹ G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 39.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Questa visione delle cose, a nostro avviso, più che addirsi al ben più complesso discorso nietzscheano del nichilismo, ci sembra essere più prossima al modo in cui ultimamente è Natalino Irti a leggere sia la tendenza generale dominante l'epoca attuale sia, più specifi-

ne di contingenza radicale o di assenza di garanzie sostanziali, è piuttosto una possibilità fondativa altra per il discorso etico: possibilità che, a nostro avviso, non può se non coincidere con la sua stessa istituzione politica.

Questo d'altronde è il grande messaggio che ci ha lasciato in eredità la tradizione moderna fin dai suoi esordi, cioè fin dal momento in cui, avendo scoperto l'illusorietà di ogni ancoraggio dell'esperienza in un presunto ordine delle cose totale ed incontrovertibile, ha rimesso ogni registro dell'umano, non solo a misurarsi per la prima volta sul serio con il carattere di "complica[tezza]" ed "effettiv[ità]"⁵ della dimensione sociale-storica, bensì a riconoscere altresì qualcosa di ancora più radicale: ovvero che è la medesima istanza della sua fondazione e legittimazione ad avere un carattere socialmente istituito, cioè ad essere la posta in gioco stessa di un'inevitabile produzione di senso che si apre in seno allo (e mantiene contemporaneamente aperto lo) spazio della partecipazione collettiva.

Nello specifico del nostro interesse, ne viene perciò che, nella misura stessa in cui ad obbedire a tale pre-condizione della contingenza dell'esperienza è anche il discorso etico, allora pure esso deve necessariamente ammettere la sua genesi politica, ovvero il suo radicamento sul piano della deliberazione sociale quale sua unica possibile istanza istitutiva.⁶

Considerazione, questa, che, a questo punto, come è facile intuire, si rivela tanto più decisiva quanto più la si fa reagire con l'autore e il tema a cui questo intervento è esplicitamente dedicato, vale a dire Heidegger e la possibilità di un discorso etico all'interno della sua riflessione. In effetti, le pagine a seguire non vanno in nessun modo inserite nella traiettoria di un eventuale tentativo

camente, il fenomeno giuridico. Cfr. N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma – Bari 2005.

⁵ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 39.

⁶ Certo, che la tradizione moderna conosca anche – anzi, forse, soprattutto – un'altra linea di sviluppo, in cui è proprio l'impostazione universalista, fondazionalista e sostanzialista a farla da padrone, è cosa nota. Tuttavia, non è qui da siffatta tendenza che il nostro discorso deve lasciarsi sedurre, e questo dal momento che, come hanno ragione di segnalare alcune penetranti letture, una tale aspirazione universalista, lungi dall'offrire il vero riscontro del nucleo strutturale dell'impianto moderno, finisce invece per rappresentarne la risposta reattiva più eminente, e ciò proprio nella misura in cui, a essere messa in campo da essa non è la tragica ammissione della contingenza, bensì il primo tentativo del suo occultamento in forza della presupposizione o della promessa di una fondazione razionale e totalizzante dell'esperienza. Su questo si veda B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Città Aperta, Troina (En) 2005, cap. 1; Id., *Fenomenologia dell'estraneo*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, cap. 1.

di rinvenimento, all'interno dei testi del filosofo di Messkirch, di tracce o cenni di una dottrina etica, che poi egli (per chi sa quali motivi) non avrebbe mai voluto o saputo esplicitare fino in fondo. Porre una tale questione ci pare, infatti, non solo compito assai difficile, ma anche poco fruttuoso. Ciò che, invece, ci sembra più fecondo ed interessante investigare in quanto segue è se e in che misura il pensiero di Heidegger, nonostante non abbia mai voluto espressamente trasporsi in un discorso etico, si riveli comunque in grado, proprio accogliendo il sopracitato prerequisito fondamentale della contingenza, di contenerne le premesse strutturali. Detto in altri termini, quanto a noi interesserà sondare nello spazio di questo contributo, non è tanto se nella pagina heideggeriana esista, seppur in modo implicito, una dottrina etica, bensì se l'impianto del suo discorso si dimostri anzitutto capace di ospitarla.

Certamente, le considerazioni sopra delineate e il senso raccolto nello stralcio citato dal testo di Agamben, paiono poterci già indicare una prima direzione di risposta. Difatti, se, come pocanzi detto, a determinare la genuinità di una dimensione etica è proprio la radicale condizione di fatticità e infondatezza dell'esistenza, sembra allora non esserci luogo più adeguato di *Essere e tempo* per rintracciarla ed approfondirla. Per cui, per lo meno alla luce di questo testo, la riflessione heideggeriana pare adempiere pienamente alla *conditio sine qua non* per un genuino discorso etico.

Senonché, nonostante tale rilevazione, non è ad *Essere e tempo* che intendiamo qui rivolgerci al fine di individuare le premesse da cui scaturisce una vera e propria dimensione etica. E questo per due motivi.

Innanzitutto, per una difficoltà interpretativa preliminare, la quale consiste essenzialmente nel fatto che, per quanto, per un verso, sia senz'altro vero che nello scritto del 1927 emerga chiaramente la strutturazione dell'esistenza in termini di radicale storicità e contingenza, per l'altro verso, risulta altrettanto indubbio, nello spazio delle stesse pagine, il discrepante dominio di un discorso ontologico fondamentale incentrato sull'autoreferenzialità del *Da-sein*. Ragion per cui, come avvertono peraltro le magistrali incursioni critiche di Lévinas⁷ e nondimeno la ripresa che ne offre Taminiaux,⁸ basta già soltanto l'utilizzo di un tale nesso fra dichiarata aspirazione ontologica e chiusura ego-

⁷ Cfr. E. Lévinas, "Martin Heidegger e l'ontologia" e "L'ontologia nel temporale", in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, trad. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 59-102.

⁸ Cfr. J. Taminiaux, *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Ousia, Bruxelles 2002, pp. 227-269.

logica ad impedire alla riflessione heideggeriana la strutturale insorgenza al suo interno di un vera e propria articolazione etica.⁹

In secondo luogo, ulteriore fattore che, a nostro avviso, rende estremamente difficoltoso considerare *Essere e tempo* quale candidato ideale per un'investigazione sulle premesse per un'etica è la deficienza o carenza che esso mostra sotto il profilo socio-politico. Ciò che, infatti, affiora in misura molto modesta, in tale scritto, è proprio la dimensione comunitaria nella sua valenza originaria o istituyente. A tal riguardo, pertanto, siamo pienamente d'accordo con Nancy nel registrare che la premessa genuinamente politica di *Essere e tempo*, costituita da quella che si potrebbe chiamare l' "analitica co-esistenziale" del *Mitsein* e del *Mit-einander-sein*,¹⁰ è da considerarsi non tanto una pista non ulteriormente approfondita dall'autore, quanto piuttosto un vero e proprio elemento di contraddizione interna al suo discorso, visto che, alla fine, il piano di costitutività non è mai composto da una vera e propria articolazione della com-partecipazione, ma, al contrario, sempre e soltanto da una unitarietà d'essenza che si riflette semplicemente tanto nell'isolata autoreferenzialità del singolo *Dasein* quanto nella comunque monolitica e indivisa autoreferenzialità di un grande Sé inteso nei termini di una comunità di destino.¹¹

Tutt'altro quadro ci si para davanti, invece se, abbandonando lo Heidegger di *Essere e tempo* ed evitando altresì di cercare risposte nella sua riflessione successiva ancor più contrassegnata dall'ossessione ontologica, si comincia a volgere lo sguardo alla sua produzione filosofica precedente. E per la precisione, ai suoi primi corsi friburghesi, svolti nell'arco di tempo che va dal 1919 fino al trasferimento a Marburgo avvenuto nel 1923.

A nostro modo di vedere, è proprio nel giro di questi anni che la riflessione heideggeriana si rivela terreno estremamente fertile per l'innesto di una genuina dimensione etica. E questo, si badi bene – è bene ribadirlo –, non perché Heidegger parli lì in qualche modo di etica, bensì esattamente ed esclusivamente in ragione del rispetto del nesso fra le due premesse sopra delineate, va-

⁹ Sulla questione etica in seno al rapporto Heidegger-Lévinas, si vedano anche le istruttive pagine di F. Ciaramelli, "L'enigma del bene e l'origine del senso", in F. Fanizza, F. Fistetti e A. Ponzio (a cura di), *Levinas vivant. Riflessioni sul pensiero di Emmanuel Levinas*, Edizioni del Sud, Modugno (Ba) 1998, pp. 153-172; Id., "Prima della legge. Considerazioni su filosofia ed etica in Levinas e Heidegger", in "Teoria", XXVI, 2006, 2, pp. 19-34.

¹⁰ Cfr. in particolare J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, pp. 125-131.

¹¹ Cfr. Id., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005, pp. 59 ss. (in particolare p. 78).

le a dire: da un lato, la visione dell'esperienza come compagine costitutivamente caratterizzata da contingenza e, quindi, dall'indisponibilità di una qualsivoglia unitarietà ontologica a suo fondamento; e, dall'altro lato, la correlata affermazione di un primato dell'istituzione politica, ossia di un primato dell'interazione collettiva che, proprio in conseguenza dell'indisponibilità di un simile ancoraggio sostanziale, si rivela essere l'unica istanza in grado di corredare di senso l'esistenza e il suo orientamento nel mondo.

Posto così questo nesso, quale irriducibile pre-condizione per l'insorgenza di un vero e proprio discorso etico, è tracciato anche il percorso d'indagine per il seguito del presente intervento.

Nello specifico, nella prima parte, si cercherà di illustrare meglio in che termini nella riflessione giovanile di Heidegger si presenti un pensiero della contingenza dell'esperienza (§§ 2 e 3). E, a partire da questo, nella seconda parte, si lascerà affiorare l'irriducibile rimando ad un vero e proprio primato dell'istituzione politica del mondo (§§ 4-8).

2. La contingenza dell'esperienza concreta: la mediazione del significato e il carattere espressivo della manifestazione

L'interesse fondamentale che occupa il giovane Heidegger, assistente di Edmund Husserl presso il *Philosophisches Seminar* dell'università di Friburgo, è quello di un'interrogazione fenomenologica radicale volta a ricercare l'origine – ovvero gli elementi costitutivi in gioco all'interno – della manifestazione dell'esperienza concreta, o – come egli la chiama più precisamente – dell'esperienza vitale nella sua fatticità.¹²

¹² Per una ricostruzione degli elementi e degli snodi fondamentali di questa prima riflessione fenomenologica di Heidegger, si sono tenuti presenti soprattutto i seguenti testi di letteratura critica: S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, in "Archivio di Filosofia", 2000, 1-3, pp. 9-248; A. Fabris, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, FrancoAngeli, Milano 1994, pp. 96-123; H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001; C.F. Gethmann, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit"*, in "Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften", 4, 1986/87, pp. 27-53; G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997; Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London 1993; R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, FrancoAngeli,

Come l'autore stesso scrive, la "vita fattizia (*faktisch*) nella sua fatticità " detiene un "primato " per la ricerca filosofica, poiché, nella sua "ricchezza di nessi, è per noi quanto c'è di più vicino ".¹³ Detto in breve ed in modo essenziale: la vita fattizia non può che essere luogo privilegiato, giacché "noi stessi siamo essa medesima "¹⁴ e "la viviamo "¹⁵ in tale fatticità. Per cui, se esiste qualcosa come un ambito in cui reperire un'originarietà dell'esperienza, tale ambito non può che coincidere con l'esperienza stessa nella sua concrezione vitale.

Posta questa premessa generale, Heidegger rintraccia due istanze fondamentali e correlate di cui tener conto nell'indagine dell'articolazione apparente dell'esperienza: la prima istanza è ciò che potremmo chiamare il *carattere simbolico* della manifestazione; carattere che si traduce nel fatto che all'esperienza, secondo Heidegger, appare qualcosa non in immediatezza e pura datità, bensì sempre "in quanto qualcosa ", cioè sempre attraverso la *mediazione di un significato* che, a sua volta, non si presenta mai nei termini di isolatezza, ma sempre entro un ordine o connessione contestuale di significati, a partire dai quali soltanto può emergere e definirsi. La seconda istanza, immediatamente connessa alla prima, si identifica, invece, con ciò che Heidegger definisce il *carattere mondano* della manifestazione; carattere che si annuncia proprio nella registrazione dell'appena citata contestualità significazionale, ovvero, nel fatto che l'esperienza, nella misura stessa in cui apprende qualcosa sempre attraverso un significato inserito in una connessione di significati, in fondo si sta già sempre muovendo (appunto, "significativamente ") in una determinata compagine di mondo.

Sennonché, questo mondo in cui e di cui l'esperienza vive, proprio perché rimesso, per la sua stessa apparizione, a una mediazione contestuale di significati, si rivela tale da non potersi mai manifestare in modo totale o assoluto, bensì in modo sempre limitato. Ed è proprio a quest'altezza che, all'interno del discorso heideggeriano, entra già in scena, in tutta la sua rilevanza, la decisiva economia della contingenza, ovvero ciò che Heidegger stesso indica nei termini di *struttura espressiva* dell'esperienza; struttura secondo cui, infatti, se un qualcosa e il suo mondo, per apparire, rinvia irriducibilmente alla media-

Milano 2002; M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schellers und Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn 1997; Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 2003.

¹³ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 173.

¹⁴ *GrundprobPhän* (GA 58), pp. 29, 173.

¹⁵ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 171.

zione dei relativi significati e a una connessione contestuale di significatività, ciò implica, allora, che ogni manifestazione, lungi dal poter essere totale, obbedisce inevitabilmente alla logica selettiva ed esclusiva di un apparire così e non altrimenti, cioè – come scrive lo stesso Heidegger a più riprese – di un *esprimersi* “*in qualche modo*” (*irgendwie*).

Posti così, in termini introduttivi, i passaggi fondamentali della meditazione heideggeriana, possiamo ora ad una loro più circostanziata descrizione.

Per comodità espositiva, partiamo anzitutto dall’ispezione dell’aspetto mondano dell’esperienza, aspetto che, come è noto, accompagnerà Heidegger lungo l’intero arco della sua riflessione filosofica.

Tale aspetto, per Heidegger, è da considerarsi costitutivo dell’esperienza vitale per il semplice motivo che quest’ultima si rivela tale solo in quanto esperienza in e di un mondo;¹⁶ e ciò, peraltro, in un senso del tutto particolare: ossia nei termini di una mediazione originaria, la quale, a sua volta, altro non vuol dire che non c’è qualcosa come una previa esperienza della vita isolata e poi un passaggio al mondo, bensì che si dà esperienza vitale già sempre in quanto esperienza nel mondo. Scrive Heidegger: “La nostra vita è il nostro mondo [...]. La nostra vita è il mondo in cui viviamo “. ¹⁷ Detto ancora meglio: “La nostra vita è *in quanto vita* solo nella misura in cui vive in un mondo “; ¹⁸ il che, da parte sua, significa precisamente che “la vita è qualcosa che non ha bisogno di cercarsi ancora qualcosa – cioè che sarebbe, in un primo momento, vuota e che perciò dovrebbe cercarsi, in un secondo momento, un mondo per potersi riempire in esso –, bensì la vita vive sempre in qualche modo *nel suo mondo* “. ¹⁹

¹⁶ In un passo del corso del semestre invernale 1921/22, Heidegger scrive: “Rappresentato in termini concreti, il significato verbale intransitivo di “vivere” si esplica sempre come un vivere “in” qualcosa, “per” qualcosa, “con” qualcosa, “contro” qualcosa, “verso” qualcosa, “di” qualcosa. Il “qualcosa” che indica la sua molteplicità di riferimenti al “vivere” [...] lo fissiamo col termine “mondo” “ (*PhänIntArist* (GA 61), p. 85, trad. it. modificata, p. 120).

¹⁷ *GrundprobPhän* (GA 58), pp. 33-34.

¹⁸ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 34.

¹⁹ *Ibidem*. Un breve brano, tratto da una pagina del corso del semestre invernale 1921/22, ci aiuta a capire meglio in che termini il carattere mondano è da intendersi in termini di mediazione originaria. Si tratta di una semplice e pregnante esemplificazione, in cui Heidegger scrive: “Insomma, non è che gli oggetti innanzitutto “ci sono” come nude realtà effettive (*nackte Wirklichkeiten*), sul tipo degli oggetti naturali, le quali poi però, nel corso dell’esperienza, vengono rivestite di un *carattere mondano* perché non vadano in giro così nude “ (*PhänIntArist* (GA 61), p. 91, trad. it. modificata, p. 126).

Con l'acquisizione di questo primo aspetto fondamentale, che caratterizza intimamente la vita fattizia come esperienza col mondo,²⁰ si può dare spazio all'esplicitazione del secondo carattere costitutivo della vita, il quale risponde alla questione circa la modalità specifica in cui la vita vive nel suo mondo. Questione che può essere formulata nei termini seguenti: se la vita fattizia è già sempre "in quanto tale" esperienza nel e del suo mondo, in che modo incontra, esperisce, (in) tale suo mondo? Approfondendo una traccia già fornita nel passo appena citato, Heidegger afferma: "Tutto quello che si incontra nella vita lo si incontra *"in qualche modo"* ".²¹ Il che vuol dire: la vita vive il suo mondo nel carattere costitutivo di determinate direzioni e tendenze verso contenuti,²² nelle quali non le si dà "qualcosa" nella sua semplicità, "immediatezza"²³ e totalità,²⁴ bensì le si dà già sempre "qualcosa *in quanto* qualcosa", ovvero qualcosa già sempre mediato da un significato. È questo l'assunto che conduce Heidegger, come già sopra anticipato, a pronunciare la tesi fondamentale di carattere simbolico: l'esperienza vitale fattizia è tale per cui il suo accesso al e nel mondo è già sempre un accesso originariamente mediato dal significato,²⁵ cioè è un "incontr[are] il mondo nel carattere della significatività".

²⁰ Heidegger definisce anche la categoria fondamentale del mondo nei termini fenomenologici di "senso di contenuto (*Gehaltsinn*)" della vita, e scrive a proposito: "Con la categoria fenomenologica di "mondo" chiamiamo in causa al tempo stesso – e questo è importante – ciò che viene vissuto, ciò da cui la vita è sostenuta e a cui essa si attiene" (*PhänIntArist* (GA 61), p. 86, trad. it. modificata, p. 121). Cfr. anche *PhänrelLeb* (GA 60), p. 11 (trad. it., p. 43).

²¹ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 54.

²² Sul carattere di direzionalità della vita cfr. *GrundprobPhän* (GA 58), pp. 32-33.

²³ *AnmKJ*, p. 5 (trad. it., p. 435).

²⁴ Cfr. A. Fabris, *Esperienza e paradosso*, cit., pp. 105 s.

²⁵ Connotiamo qui la dimensione della necessaria mediazione del significato, in cui ci si presenta il mondo e l'esperienza del mondo, come dimensione simbolica, tenendo presente nella sua generalità – ma non specificità – l'impostazione fondamentale cassireriana. Per Cassirer, infatti, la realtà è costitutivamente simbolica proprio nel senso che non è semplicemente e immediatamente data, bensì è data sempre attraverso la mediazione di significati all'interno di contesti di significato (Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bd., WBG, Darmstadt 1953). Nello stesso senso avremmo potuto parlare anche di dimensione ermeneutica, correndo però il rischio di restare imbrigliati nell'ambiguità del suo doppio senso: ermeneutica come condizione generale dell'esperienza sempre mediata dai significati e, dunque, già sempre innestata in determinate interpretazioni del mondo; ed ermeneutica come scienza o pratica esplicita dell'interpretazione. Questa ambiguità è più che mai pericolosa nel caso in cui ci si riferisca al primo Heidegger, poiché, a nostro avviso, il riferimento al termine "ermeneutica" è da lui inteso soprattutto nel secondo senso, mentre noi con ermeneutica vogliamo riferirci primariamente al primo senso. Pertanto, tenendo presente questo avvertimento, se nel testo chiamiamo in gioco il momento ermeneutico,

tà”.²⁶ In modo pregnante Heidegger scrive: “tutto ciò che è esperito nell’esperienza fattizia della vita reca il carattere della *significatività* (*Bedeutung*); ogni contenuto reca in essa questo carattere. [...] In questo modo della significatività, che determina il contenuto dell’esperire stesso, esperisco tutte le mie situazioni effettive della vita “. ²⁷ In tal senso, si può anche affermare che tutti “gli oggetti di un mondo, gli oggetti mondani (*weltlichen*) o di carattere mondano (*welthaften*) sono vissuti nel carattere della significatività “,²⁸ sicché quanto si esperisce non è “un essenteci che, oltre a ciò, significa pure qualcosa “, bensì “il significare, che si incontra in modo determinato, il mantenersi nel significare costituiscono l’essere “. ²⁹

A questo punto, di estrema rilevanza appare il compito di approssimarsi maggiormente alla struttura della significatività, giacché da essa si può co-

non è per riferirci a una declinazione specifica di scienza dell’interpretazione, bensì per lasciare emergere un senso più generale e fondamentale, il quale intende definire il carattere stesso dell’esperienza nel suo incontro col mondo. Secondo questo senso fondamentale, accesso ermeneutico significa proprio esclusione della possibilità di un accesso diretto alla realtà o al mondo contro l’affermazione dell’inevitabilità di un accesso indiretto e mediato attraverso un significato. Sulla caratterizzazione del momento ermeneutico proprio a partire dai caratteri fondamentali della mediazione originaria ed esclusione dell’immediatezza si veda in particolare G. Figal, *Hermeneutik als Philosophie der Vermittlung*, in “Sats – Nordic Journal of Philosophy “, 1, 2, 2000, in part. pp. 7-9; Id., *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 56-58. In ultimo, avremmo potuto riferirci alla dimensione della mediazione del significato anche in termini di dimensione fenomenologica, visto che fondamentale per l’intenzionalità è che un qualcosa si mostri sempre “in quanto “ qualcosa, dunque mediato da un significato. Tuttavia, anche qui non ci saremmo del tutto liberati da un’ambiguità di fondo, prodotta proprio da un doppio orientamento presente nella tradizione fenomenologica: quello che sottolinea e permane entro la mediazione e quello che, al contrario, destituisce la forza della mediazione, riconducendola al momento immediato dell’evidenza intuitiva. Per questi motivi si è preferito qui connotare la dimensione della mediazione del significato come “simbolica “.

²⁶ *PhänIntAb* (GA 62), p. 353. Al proposito, Heidegger scrive anche: “Si indichi come *significatività* l’*In-quanto-che-cosa* (*das Als-was*) e il Come dell’incontrare “ (*Ontologie* (GA 63), p. 93, trad. it. modificata, p. 91).

²⁷ *PhänrelLeb* (GA 60), p. 13 (trad. it., p. 45).

²⁸ *PhänIntArist* (GA 61), p. 90 (trad. it. modificata, p. 125).

²⁹ *Ontologie* (GA 63), p. 96 (trad. it. modificata, p. 94). In un altro passo equivalente, si legge: “In che modo nella vita un oggetto è secondo il suo senso contenutistico fondamentale, come e in quanto che cosa esso si tiene in un mondo e si rapporta ad esso: tutto questo è indicato con la categoria della significatività “ (*PhänIntArist* (GA 61), p. 92, trad. it., p. 127). Sul carattere costitutivo della significatività sono istruttive le pagine di Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, cit., pp. 160 s.

minciare a cogliere la direzione in cui vanno le implicazioni per il progetto meditativo heideggeriano proprio riguardo alla dimensione della contingenza.

Ci chiediamo, dunque, cosa implica il fatto che, secondo la struttura della mediazione originaria del significato, qualcosa viene appreso sempre e soltanto “in quanto qualcosa “, dunque già sempre “in qualche modo “?

Per Heidegger, implica contemporaneamente un doppio ordine di riflessioni. In primo luogo, una riflessione che fa meglio affiorare il “carattere *fenomenologico* della significatività “,³⁰ cioè il fatto che qualcosa, se si dà in quanto qualcosa, innanzitutto è perché “si dà “. In tal senso, l’incontro di ciò che viene all’esperienza deve essere definito *fenomeno*, poiché dire che qualcosa viene all’esperienza “in quanto qualcosa “ equivale a dire che questo qualcosa *appare*, si rende manifesto. Fenomeno è perciò il “venire “ all’esperienza in quanto esso è un “apparire “. Tuttavia, questa è per Heidegger solo una riflessione preliminare, dal momento che, l’aver connotato come fenomeno il *darsi* del qualcosa in quanto significato, non risponde ancora alla domanda circa l’articolazione di tale *darsi in quanto darsi di significato*. Com’è da intendersi dunque il fatto che qualcosa si dà in quanto qualcosa, in quanto significato? Per rispondere a questa domanda, Heidegger chiama in gioco una dinamica paradossale che, in tutte le sue riflessioni giovanili, svolge un ruolo fondamentale e a cui dobbiamo prestare, a questo punto, particolare attenzione: la dinamica dell’*espressione*. A partire da essa, il fenomeno della significatività acquista la seguente articolazione fenomenologica complessiva: se qualcosa appare già sempre nell’ “in qualche modo “ di una certa significatività è perché questo “in qualche modo “ *si esprime*. E fin qui non c’è nulla di paradossale da registrare. Sennonché, la paradossalità si registra non appena ci si rende conto che, se è vero che la dimensione della significatività è da considerarsi originaria, allora il livello dell’espressione, che la veicola, non può essere preceduto da nessun nucleo sostanziale quale sua fonte di attingimento, bensì è sempre e soltanto l’espressione stessa che, in qualche modo, produce gli stessi significati che nondimeno porta ad apparizione.³¹ Scrive, in tal senso, Heidegger: “Che qualcosa di vissuto si dia sempre *in qualche modo* [...] possiamo anche formularlo nel modo seguente: esso *appare*, è *fenomeno* “;³² ed è fenomeno nell’ “in qualche modo “ in cui appare, poiché, già sempre e fin dall’inizio, “si esprime

³⁰ Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, cit., p. 162.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 164.

³² *GrundprobenPhän* (GA 58), p. 50.

in qualche modo “;³³ detto altrimenti, poiché “esiste solo la possibilità dell’espressione “. ³⁴

Volendo quindi utilizzare un linguaggio merleau-pontiano, potremmo addirittura spingerci a dire che, per Heidegger, il piano dell’espressione, essendo luogo originario della manifestazione e non ripetendo nulla che lo precede, è esso stesso istanza *creatrice* di ciò che dà all’apparizione.³⁵ In tal modo, dunque, che qualcosa si dia già sempre “in quanto qualcosa “ non significa che dapprima ““qualcosa è” “, per poi apparire ed esprimersi “in quanto qualcosa “, bensì che già fin dall’inizio ““*qualcosa appare in quanto qualcosa*”, vale a dire appare in un significato determinato “³⁶ che è creato nel mentre si *esprime* nel suo carattere di significatività.

In definitiva, è in questo – e in nessun altro – carattere di apparizione mediante espressione significativa che emergere la modalità originaria dell’esperienza vissuta fattizia. Ne viene che la significatività, nel suo carattere espressivo, inevitabilmente costituisce la realtà effettiva stessa della vita, dietro la quale non c’è da rinvenire nessun in sé extra-significazionale, ovvero – e questo è essenziale per l’economia del nostro discorso – nessuna unità ontologica. Con Heidegger, dell’esperienza fattizia, potremmo perciò dire: “ciò che io là esperisco è fatticamente reale (*wirklich*) – esiste. Qual è il senso di tale “esistenza”? [...] [Che] l’esperienza fattizia ha il suo esperito sempre e di nuovo nel carattere della significatività “. ³⁷

Ed è proprio qui che si schiude, all’interno della riflessione heideggeriana, un chiaro primato della contingenza, che coinvolge ogni compagine di pensiero e discorso dell’esperienza vitale. Infatti, se ogni esperienza vissuta col mondo è tale per cui ciò che si esperisce lo si esperisce soltanto – ossia originariamente – nell’espressione di un significato, allora è il carattere stesso di significatività ad escludere un rimando ad un nucleo ontologico pre-significazionale, in cui la vita si mostrerebbe in semplicità e totalità. Detto altrimenti, è nell’irriducibile struttura espressiva del “qualcosa in quanto qualcosa “ che “prende la parola la costituzione della realtà effettiva dell’esperienza in una modalità tale da opporsi tenacemente a una concezione intuizionistica della

³³ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 45.

³⁴ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 147.

³⁵ Sulla questione dell’espressione creatrice si veda in particolare M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, pp. 502 ss.

³⁶ B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 129.

³⁷ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 104.

fenomenologia “,³⁸ nella quale si contempla, in fin dei conti, la possibilità di uno scavalcamento del livello mediato del significato in direzione di un accesso immediato al nucleo stesso dell’esperienza nella sua trasparenza e assolutezza essenziali.

Con ciò detto, quindi, la prima grande tesi heideggeriana di carattere simbolico può essere così riassunta: la modalità costitutiva in cui la vita è nel suo mondo – e la vita ha se stessa come il suo mondo – è quella della significatività; il che vuol dire che la struttura del “qualcosa in quanto qualcosa “ deve essere ritenuta la struttura “primaria “,³⁹ originaria, di ogni forma di apparizione ed esperienza, giacché tutto ciò che si incontra giammai si dà, appare, nella sua immediatezza e semplicità ontologiche, bensì si dà, appare, solo nella misura in cui *si esprime* già sempre *in quanto* qualcosa: “l’*in quanto*” della *significatività* “. ⁴⁰

3. L’impianto espressivo del significato e l’apertura della mediazione

Ma, a questo punto, proprio nella misura in cui è qui di “mediazione originaria “ del significato che si parla, sarà bene chiarire il quadro interpretativo fondamentale entro cui deve essere inteso tale termine tradizionalmente carico di connotazioni e quindi di svariate possibili letture. A mo’ di tesi, possiamo affermare: la configurazione della mediazione che emerge a partire dalla dimensione della significatività e dell’espressione, nel modo in cui l’abbiamo elaborata, rimanda all’interpretazione di una *mediazione aperta* che si oppone tenacemente a una mediazione intesa nell’accezione classicamente dialettica.

In termini essenziali, per mediazione dialettica intendiamo una mediazione che procede da una *totalità*, che contiene in sé e domina in unitarietà tutti i singoli momenti che in essa si danno (senza eccezione di alcuno). Configurandosi, al contempo, come totalità in movimento, ovvero totalità dell’accadere, per essere la totalità che è, essa deve anche e già sempre contenere in sé sia l’*arché* sia il *telos* da cui si originano e a cui sono orientati tutti i suoi momenti. Naturalmente, l’unica tipologia di rapporto fra *telos* e *arché* che può darsi in tale totalità è quello di una originaria coincidenza, di modo che il *telos*, alla fin fine, non venga a rappresentare altro che il necessario e unitario compimento

³⁸ B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 129. La critica all’intuizionismo fenomenologico è quanto, peraltro, lo stesso Heidegger effettua, ad esempio, in *AnmKJ*, p. 6, trad. it., p. 436.

³⁹ H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, cit., p. 258.

⁴⁰ *Grundriss der Phänomenologie* (GA 58), p. 114.

di una linea di sviluppo già sempre inscritta, preformata, nell'*arché*. Non siamo qui lontani dalla celebre descrizione hegeliana del movimento dialettico (a partire dal vero): “Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all’inizio la propria fine come proprio fine. [...] Il risultato è ciò stesso che è il cominciamento soltanto perché il *cominciamento* è *fine* “. ⁴¹ Volendo, si potrebbe anche dire che in siffatta totalità “l’unità dell’accadere dipende da un inizio, che alla fine ritorna in forma dispiegata “. ⁴²

In tale contesto dialettico, a ben guardare, la mediazione non ha altro compito se non quello di connettere i vari momenti, le varie fasi e i vari soggetti all’interno di una totalità in cui tutto è stato già determinato, orientato e conciliato fin dall’inizio. Una tale mediazione non è né creativamente espressiva né tanto meno originaria, poiché non produce nulla che non sia stato già sempre prodotto nell’intimità originaria della totalità che l’ha sempre anticipata e che, perciò, la dirige e domina. Insomma, in una siffatta totalità dialettica, la mediazione se, da un lato, è posta come motore del processo stesso, dall’altro, è anche già sempre depotenziata, poiché è già sempre stata preceduta da un momento originario in cui la totalità, attraverso un accesso inevitabilmente immediato a se stessa, si coglie in piena trasparenza, aderenza, coincidenza con se stessa e, dunque, totalmente. ⁴³ Ne consegue che nulla può restare effettivamente indeterminato o nascosto a siffatta totalità che si autopossiede e che si è appropriata fin dall’inizio. La massima forma consentita di indeterminatezza, apertura ed estraneità è quella del *non-ancora* inerente al processo di sviluppo dialettico ancora in itinere, per cui, vista a partire dall’articolarsi delle mediazioni *in progress*, che svolgono il loro piano di lavoro secondo istruzioni, “la totalità non è ancora pienamente determinata; il processo non è ancora giunto al suo traguardo, soggetto e oggetto ovvero soggetto e co-soggetto non sono ancora pienamente conciliati e giunti a se stessi “. ⁴⁴

⁴¹ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 11-12. Al riguardo, possiamo anche commentare con Waldenfels: “Il *telos*, verso cui tutto confluisce, appare secondo il tempo come Ultimo, però secondo la natura delle cose, come *Primo*, *arché*, inizio che domina tutte le fasi dell’accadere e dona unitarietà allo sviluppo “ (B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, p. 168).

⁴² B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 168.

⁴³ In tal senso, si veda proprio F. Ciaramelli, *L’originario et l’immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, in “Revue philosophique de Louvain “, 1998, 96, 2, pp. 198-231; Id., *La creazione dell’autonomia e i suoi presupposti*, postfazione a C. Castoriadis, *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, pp. 301-303.

⁴⁴ B. Waldenfels, *Das Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 127.

Tutt'altro quadro si presenta, invece, a partire dall'articolazione della mediazione effettivamente espressiva e significativa, la quale non si fonda affatto sulla previa disponibilità di una totalità delle determinazioni già costituita, bensì, al contrario, proprio non disponendone originariamente, si rende accessibile qualcosa come una "totalità", solo nella misura in cui la crea nei suoi significati.⁴⁵ Ne consegue un triplice ordine di implicazioni per il regime della mediazione: (a) non procedendo da alcuna totalità precostituita che faccia da modello originario, esso è inevitabilmente originario in termini supplementari; (b) essendo tale, è immancabilmente parziale e aperto; (c) essendo parziale, la totalità di significati che costituisce, a ben guardare, non si può configurare affatto come totalità, ma come ordine di significati contingente e modificabile.

(a) L'originarietà supplementare della mediazione discende direttamente dal suo carattere espressivo, cioè dal fatto che essa non porta semplicemente a espressione, ovvero non "riproduce"⁴⁶ soltanto, ciò che già sempre è costituito e determinato in seno alla totalità, bensì produce creativamente ciò che prima di essa non è ancora determinato; ma che, ciononostante, una volta determinato, dunque, in ritardo, si presenta, mediante un'operazione retroattiva, come ciò che ha già sempre anticipato la mediazione espressiva, dal momento che quest'ultima non farebbe altro che portarlo a espressione. Servendoci di una pregnante definizione derridiana potremmo parlare di una mediazione espressiva che "produce in ritardo ciò cui è detta aggiungersi".⁴⁷ In ritardo, poiché la mediazione espressiva è sempre mediazione *di qualcosa*; dunque, a rigore, di un qualcosa che la deve anticipare e a cui, perciò, essa deve aggiungersi. Nonché, tale ritardo è originario, poiché ciò a cui la mediazione si aggiunge viene prodotto solo ed esclusivamente dalla mediazione stessa.

(b) Sulla base di tale carattere supplementare, si coglie il motivo per cui la mediazione non possa che configurarsi come compagine aperta. Infatti, se essa non dispone di alcuna totalità predata, da cui poter ricavare la determinatezza totale di ciò che è da esprimere e mediare, proprio nel creare ciò che media, giammai può determinarlo totalmente e una volta per tutte. In ciò, dunque, la mediazione mostra una costitutiva apertura nel senso di un' "*indetermina-*

⁴⁵ Su tale visione della mediazione si vedano le istruttive pagine di F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (En) 2003, pp. 22 s.; Id., *Die ungedachte Vermittlung*, in P. Delhom, A. Hirsch (hrsg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Diaphanes, Zürich – Berlin 2005, pp. 75-86.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 504.

⁴⁷ J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968, p. 128.

tezza come rovescio della determinatezza, [che] aderisce a quest'ultima in modo insuperabile".⁴⁸ In tal senso, dando fondo all'impianto della significazione, possiamo dire: "qualcosa" emerge solo nella misura in cui viene mediato nel suo significato "in quanto qualcosa"; là dove, però, questo "in quanto", non attingendo ad alcun modello originario del "qualcosa" che media, nel momento in cui lo media "in quanto qualcosa", non lo ha mai significato nella sua totalità, bensì lo ha sempre significato così e non altrimenti, dunque, determinandolo in un senso e lasciandolo indeterminato in un altro. Ed è proprio tale gioco della determinazione accompagnata sempre da un'ombra di indeterminatezza a esprimere l'apertura della mediazione significativa nei termini di selettività. Infatti, che la mediazione non possa portare a espressione una determinatezza assoluta, proprio perché non dispone di qualcosa del genere, altro non significa se non che essa, allorché determina qualcosa in quanto qualcosa, determina sempre così e non altrimenti, ovvero, includendo immancabilmente delle possibilità ed escludendone al contempo delle altre.

(c) A questo punto, proprio il carattere di selettività appena illustrato ci dice il motivo per cui l'articolazione di una tale mediazione aperta non prevede affatto la possibilità di una totalità, bensì esplicitamente quella della contingenza radicale dell'esperienza.⁴⁹ A ben guardare, infatti, che qualcosa (nel manifestarsi in quanto qualcosa) si manifesta sempre così e non altrimenti non implica altro se non la preclusione della possibilità di una presunta completezza e "trasparenza"⁵⁰ manifestativa, la quale gli potrebbe provenire solo dall'attingimento a una determinatezza assoluta inscritta in un ordine onnicomprensivo. Pertanto, se si legge in profondità l'articolazione del "qualcosa in quanto qualcosa", questa ci dice: che qualcosa si manifesti così e non altrimenti, cioè mediato da un determinato significato, vuol dire che esso, lungi dal manifestarsi in totalità e a partire da una totalità, appare sempre e soltanto nel rimando a contesti parziali di determinazione, ovvero a orizzonti di significato, che includono delle possibilità di determinazione del significato e ne escludono altre. Ed è proprio qui che l'esperienza tutta e il suo mondo restano aperti alla contingenza e alla modificazione storica sempre possibile.

⁴⁸ B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 127.

⁴⁹ A partire dalla sua prospettiva decostruzionista, Derrida parlerebbe, a proposito, di un' "impossibilità di totalizzazione [...] sistemica" (J. Derrida, *Ho il gusto del segreto*, in Id. e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma – Bari 1997, p. 6).

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 505.

4. L'emersione del momento politico nella mediazione d'ordine dei significati

Il cammino di esplicitazione della struttura della mediazione del significato, che ci ha portato ad approfondirne il carattere espressivo e contemporaneamente contingente, ci consente ora di tornare sulla scena heideggeriana dell'esperienza vitale fattizia col mondo e di coglierla in tutta la sua portata.

È stato detto: Heidegger intende l'esperienza vitale fattizia del mondo nei termini di significatività, ovvero nel senso che il mondo viene colto e vissuto sempre e soltanto attraverso la mediazione di un'espressione significazionale. La qual cosa, a sua volta, per Heidegger, implica che (l'abbiamo già illustrato) "tutto quello che si incontra nella vita lo si incontra *"in qualche modo"* ".⁵¹ Adesso possiamo anche dire: tutto ciò che si incontra nella vita lo si incontra così e non altrimenti, o meglio, sempre nella mediazione di determinati ordini di significato immancabilmente selettivi ed esclusivi, il che conduce a una caratterizzazione stessa dell'esperienza fattizia col mondo in termini di un'accessibilità sempre parziale e contingente.

Scendendo più nel particolare della pagina heideggeriana, quanto appena detto si traduce precisamente nell'assunzione dell'incontro col mondo nei termini di "mondo-ambiente " (*Umwelt*),⁵² là dove è proprio il carattere di ambientalità a esprimere l'*in qualche modo* dell'incontro, ovvero il fatto che tale incontro avviene sempre al livello di "pezzi di mondo ".⁵³ Per l'esattezza, Heidegger scrive: "La vita incontra in ogni momento del suo corso un diverso pezzo di mondo oppure "lo è" essa stessa ".⁵⁴ Dunque, non c'è qualcosa come un mondo bell'e pronto nella sua totalità, il quale si renda accessibile a un coglimento immediato dell'esperienza vitale tale da assumerlo nella sua trasparenza, bensì la strutturazione d'esperienza col mondo è tale per cui questo emerge sempre significativamente, ovvero attraverso una determinata mediazione di ordini di significato,⁵⁵ che lo colgono immancabilmente così e non al-

⁵¹ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 54.

⁵² Proprio per esprimere l'esperienza col mondo sempre mediata dalla significatività e dunque da un inevitabile carattere di parzialità, Heidegger introduce il termine *Umwelt* sin a partire dalla *Vorlesung* del semestre straordinario di guerra del 1919 (cfr. *Bestimmung* (GA 56/57)). Avremo modo più avanti di approfondire l'orizzonte di senso che accompagna tale scelta terminologica.

⁵³ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 36.

⁵⁴ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 34.

⁵⁵ Scrive Heidegger: "La vita fattizia si muove sempre in una determinata *interpretatività* vuoi di carattere tramandato, vuoi di carattere rielaborato oppure di nuova costituzione " (*PhänIntAb* (GA 62), p. 354).

trimenti, vale a dire, sempre parzialmente, come mondo-ambiente o frammento di mondo.⁵⁶

In modo altrettanto pregnante, Heidegger illustra questo carattere mediato e parziale dell'esperienza fattizia non appena ne sottolinea proprio il carattere espressivo. Per cui, che il mondo si manifesti sempre "in qualche modo", cioè mediato da ordini di significato, che esso possa essere esperito solo in modo parziale, senza rimandare a una manifestazione totale a venire, significa anche: il mondo è sempre e soltanto ciò che *si esprime* in qualche modo in contesti di significato dell'esperienza fattizia. "Tutto ciò che incontriamo nella vita vivente, si *manifesta* in un contesto di datità. Le tendenze e il compimento di tendenze si esprimono sempre in qualche modo".⁵⁷ Insomma, quello che qui Heidegger sta dicendo non è altro che una puntualizzazione di quanto abbiamo già constatato: ciò che si dà nell'esperienza si dà sempre nella mediazione espressiva di un significato, il quale si muove già sempre in un contesto di rimandi di determinazioni, ovvero di un ordine, all'interno del quale soltanto il significato si costituisce per quello che è.⁵⁸

Tuttavia, se ci si ferma al solo livello simbolico della significatività come modalità di incontro col e nel mondo, non si riesce a cogliere ancora in modo pieno il fenomeno dell'esperienza vitale fattizia. A ben guardare, infatti, a questo livello non trova alcuna risposta proprio una questione fondamentale: quella della provenienza di tale struttura della mediazione del significato e della sua alterabilità. Insomma: da dove trae origine il fatto che l'esperienza vitale col mondo si debba dare necessariamente attraverso la mediazione di

⁵⁶ L'impossibilità di un accesso al "mondo in quanto totalità" è quanto anche Hans-Helmut Gander segnala, nel suo commento alla pagina heideggeriana, quale necessaria conseguenza della mediazione significativa dell'esperienza vitale col mondo. "In altre parole", per Heidegger – scrive Gander –, "c'è mondo-della-vita solo sotto forma di mondi-della-vita o anche di realtà vitali interagenti, a partire dai cui ordini determinati, il carattere ambientale del mondo mi si dischiude in modo sensato nella sua concrezione immediata d'esperienza vissuta, ossia d'esperienza di tipo mondano-vissuto, comprendente e interpretante". Il che, in termini più semplici, alla fine significa che "noi non vediamo mai in modo totale, bensì sempre e soltanto per adombramenti prospettici" (H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, cit., p. 273).

⁵⁷ *Grundriss der Phänomenologie* (GA 58), p. 45.

⁵⁸ Nel linguaggio di Heidegger la cosa si lascia descrivere nei termini seguenti: "Io vivo nel fattizio nella forma di un *contesto* del tutto particolare di significatività che si compenetrano sempre, là dove cioè ogni significatività è significatività per e in un contesto di tendenza e di attesa, il quale si costituisce sempre di nuovo all'interno della vita fattizia stessa" (*Grundriss der Phänomenologie* (GA 58), p. 105). A proposito cfr. Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 118.

ordini del significato? Da dove deriva la necessaria contingenza e apertura di suddetti ordini? Quindi: da dove proviene l'impulso all'alterazione stessa dei significati? Come si può notare, è qui in gioco un interrogativo di tipo genealogico che cerca di far venire alla luce un registro già sempre co-implicato in quello simbolico, tale da rendere piena ragione dell'esperienza vitale fattizia come esperienza del mondo immancabilmente mediata da ordini di significato.

La risposta di Heidegger a tale interrogativo è di rilevanza fondamentale per la nostra meditazione, poiché si configura proprio nei termini di un inevitabile ricorso alla dimensione politica dell'esperienza; ricorso che, però, non coincide con un salto a un discorso che si intrattiene subito con l'ambito della politica in senso stretto, ovvero con questioni relative alle possibili forme concrete di organizzazione istituzionale. Tale discorso permane invece al livello preliminare del carattere significativo dell'esperienza, in cui se non sono rintracciabili certo i tratti di una *politica*, emerge però la dimensione ancora più principale del *politico* stesso; detto altrimenti, emerge il fatto fondamentale che *politica* è l'esperienza già a partire dal suo essere esperienza che, per accedere al mondo, comporta la necessaria mediazione di contesti di significato, i quali – ed è qui la cosa essenziale – non stando già là bell'e pronti, devono essere immancabilmente istituiti creativamente dall'interazione fra i soggetti, ovvero dal dispositivo di partecipazione plurale che si agita al fondo di ogni abitazione collettiva del mondo. Pertanto, chiamare in causa la dimensione “*del politico*”, come scrive per esempio Claude Lefort, significa non richiamare un qualche ambito specifico della società, bensì “rivolg[ersi] ai principi generatori della società”⁵⁹ medesima, e questo nel senso preciso per cui è la stessa “coesistenza che crea senso, produce criteri del vero e del falso, del giusto e dell'ingiusto, dell'immaginario e del reale, istituisce gli orizzonti di un'esperienza dei rapporti dell'uomo con l'uomo e con il mondo”.⁶⁰ Sulla base di questa visione delle cose, quindi, è possibile intendere il politico come la vera e propria matrice di ogni organizzazione concretamente politica, e questo dal momento che quanto avviene al suo fondo non è altro che la dinamicità originaria della società medesima che, nella sua irriducibile articolazione plurale, si rivela essere unica fonte della “*messa in forma*”, “*messa in senso*” e “*messa in scena*”⁶¹ di se stessa e del suo mondo.

Se ben si comprende dunque la portata della riflessione appena svolta, è lecito concludere che una genuina articolazione politica è costitutivamente in-

⁵⁹ C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, trad. it. di B. Magni, Il Ponte, Bologna 2007, p. 260.

⁶⁰ Ivi, p. 264.

⁶¹ Ivi, p. 262.

nestata nell'esperienza della significatività per la semplice ma nondimeno radicale condizione per cui il mondo, non essendo mai un'articolazione di significati già sempre precostituita in una totalità onnicomprensiva, appare solo nella misura in cui viene istituito nella sua significatività a partire dallo spazio d'interazione stessa dei soggetti che lo abitano, ossia, da uno spazio che, in quanto costitutivamente plurale e compartecipato, resterà sempre spazio aperto e alterabile. E per questo: spazio della contingenza.

A questo punto, se ci chiediamo in che modo, nella pagina heideggeriana, trovi specifico riscontro una tale dimensione politica, è necessario seguire attentamente proprio il doppio aspetto appena discusso, in virtù del quale politico è da definirsi, da un lato, il rimando alla necessità del momento creativo o istituyente degli ordini di significato; dall'altro, la riconduzione di quest'ultimo alla pluralità che ne sta alla base e che fa sì che ogni azione istituyente debba essere intesa sempre anche come inter-azione istituyente.

Il primo aspetto, quello creativo o istituyente, Heidegger lo rende esplicito proprio sottolineando il carattere originariamente "pragmatico" implicato nell'incontro dell'esperienza vitale con il mondo. Per la precisione, Heidegger definisce questo carattere nei termini di cura o prendersi cura (*Sorge*, *Besorgen*) e lo introduce nel modo seguente: "Il vivere, preso nel suo senso verbale, va interpretato [...] come *prendersi cura*; prendersi cura per e di qualcosa, vivere di qualcosa prendendosene cura".⁶²

Ora, il motivo che sta a fondamento di un tale esperire attraverso un agire che si prende cura dovrebbe già apparirci chiaro, poiché rimette proprio al carattere costitutivo dell'esperienza che siamo andati esplicitando finora e che consiste nel fatto che l'esperienza vitale del mondo, non ottenendo i propri significati da nessun'altro luogo ad essa presupposto, non può che scoprirsi essa stessa fonte di produzione di tali significati. Non a caso, infatti, Heidegger, una volta data all'esperienza la connotazione fondamentale di cura, di quest'ultima tende a sottolinearne segnatamente l'aspetto creativo-produttivo, il quale emerge sia da una più precisa definizione della stessa "*cura come avere-a-che-fare* (*Sorge als Umgehen*)"⁶³ col mondo, sia dalla sua associazione con quello spettro di attività pratiche riconducibili al "produrre, effettuare, prendere-possesso, evitare, proteggere-dal-deperimento, ecc."⁶⁴ Per

⁶² *PhänIntArist* (GA 61), p. 90 (trad. it., p. 124).

⁶³ *Ontologie* (GA 63), p. 101 (trad. it. modificata, p. 98).

⁶⁴ *Ontologie* (GA 63), p. 102 (trad. it. modificata, p. 98). Sebbene oltrepassi lo spettro di tempo che ci siamo proposti di indagare in questo lavoro, mi pare comunque interessante riportare, a proposito di suddetto carattere della *Sorge*, un passo della prima *Vorlesung* che Heidegger tenne a Marburg (nel semestre invernale 1923/24), in cui è detto: "Simplicemen-

questo, in modo complessivo, Heidegger, nella sua celebre esplicitazione della *situazione ermeneutica* fondamentale dell'esperienza concreta (approntata per la facoltà di Marburg e Göttingen nell'autunno del 1922), puntualizza: "Il senso fondamentale della motilità fattizia della vita è il *prendersi cura* (curare). Nell'"essere esposti a qualcosa" a cui ci si indirizza e di cui ci si prende cura è presente il ciò-a-cui la cura della vita si rivolge: ovvero, di volta in volta il *mondo*. La motilità della cura ha il carattere dell'*avere-a-che-fare* della vita fattizia col suo mondo. [...] Il mondo è là nel modo dell'esser già sempre, in qualche modo, *preso in cura* (posto dalla cura) ".⁶⁵

In sintesi, perciò, se si tiene soprattutto conto dell'inserzione ultima fra parentesi, che costituisce non un elemento secondario, bensì un'esplicita aggiunta a penna di Heidegger sul dattiloscritto, come a non volere omettere una puntualizzazione necessaria, si giunge a comprendere che l'interpretazione dell'esperienza vitale nei termini di *Sorge* sta a sottolineare il fatto che il mondo, non presentandosi come totalità preformata ontologicamente, in cui sarebbero già sempre iscritte tutte le determinazioni di significato, si costituisce necessariamente solo nell'incontro dell'esperienza vitale fattizia con esso; il che altro non implica se non che tale esperienza in fondo è già sempre un occuparsi e prendersi cura del mondo nella modalità specifica dell'istituirne la significatività stessa. Per questo Heidegger, all'interno dello stesso contesto, non può che concludere la parabola del suo discorso, scrivendo che "il mondo ", quale campo dell' "oggettuale ", "è incontrato nel carattere della significatività ";⁶⁶ e ciò inteso nella precisa accezione per cui questo "campo oggettuale, da cui risulta il senso d'essere originario, è quello degli oggetti *prodotti*, assunti nell'utilizzo del nostro avere a che fare con loro. Dunque, il ciò a cui mira l'originaria esperienza d'essere non è il campo d'essere delle *cose* nei termini di una modalità oggettuale colta secondo una reificazione *teoretica*, bensì il mondo incontrato nell'avere-a-che-fare che produce, struttura e utilizza. Il ciò che giunge ad essere approntato nella motilità dell'avere-a-che-fare relativo al produrre (*poiesis*), e che diviene presente nei termini di una disponibilità per una tendenza d'utilizzo, è ciò che è. Essere significa *essere prodotto* e, in quanto prodotto, essere relativamente significativo e disponibile ad una tendenza

te come filo conduttore del carattere d'essere della cura valga quanto segue: che essa soltanto, *in quanto cura*, *dischiude* per la prima volta ciò di cui si prende cura; e che la cura, nel suo essere specifico, *mantiene*, in una modalità specifica, l'essente da lei dischiuso in quanto tale. Ciò che viene dischiuso e così mantenuto da una cura viene da essa stessa *costituito*, esplicitato " (*EinphänFor* (GA 17), p. 58).

⁶⁵ *PhänIntAb* (GA 62), p. 352.

⁶⁶ *PhänIntAb* (GA 62), p. 353.

dell'avere-a-che-fare “.⁶⁷ In altre parole: “Ogni esperienza è in se stessa un incontro, e cioè un incontro in e per una cura. [...] Ciò di cui ci si prende cura, ciò *a cui* il prendersi cura come tale si attiene, va determinato come *significatività* “.⁶⁸

Chiarito questo primo tratto della dimensione politica, fondata sul carattere produttivo o istituyente dell'esperienza concreta, possiamo passare all'illustrazione del secondo aspetto, il quale – come abbiamo anticipato – consiste nel rimando ad uno spazio originario dell'interazione e della partecipazione quale momento costitutivo degli ordini di significato, in cui di volta in volta si annuncia il mondo. Per l'esattezza, Heidegger, si riferisce alla costitutività di questo momento, introducendo una precisa co-implicazione di tre ambiti: un mondo-ambiente (*Umwelt*), un mondo-del-con o mondo collettivo (*Mitwelt*) e un mondo-del-sé (*Selbstwelt*). Scrive: “Il mondo si articola secondo le sue possibili direzioni della cura come *mondo ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé* “.⁶⁹

La messa in gioco di questa tripartizione, a tutta prima, può disorientare, poiché, per segnalare il luogo dell'interazione, parrebbe essere sufficiente, nonché più appropriato, riferirsi esclusivamente al mondo collettivo, insomma alla *Mitwelt*. Invece, se ben si coglie il tenore della riflessione heideggeriana, a dispetto di questa osservazione, è esattamente l'introduzione di questa triade a evidenziare il carattere costitutivo dell'interazione, giacché lo spazio di partecipazione a cui rimette la *Mitwelt* è inscindibile sia dall'ordine di mondo che istituisce (la *Umwelt*), sia a ogni individualità singola (la *Selbstwelt*) che in essa vive e agisce. Perciò, la presenza della tripartizione, lungi dal minimizzare l'aspetto della pluralità rintracciabile nel mondo-del-con, è esattamente ciò che trasmette la ricchezza di senso della stessa costituzione politica del mondo, poiché la peculiarità del momento politico si rivela in una circolazione secondo cui ogni ordine di mondo (*Umwelt*) si radica sempre nell'interazione di un mondo collettivo (*Mitwelt*), il quale, a sua volta, si esplicita nel rimando a ogni individuo coinvolto nella sua singolarità (*Selbstwelt*).

Tale assunto, che afferma la necessaria co-implicazione delle tre articolazioni di mondo, trova la sua conferma già al livello di una riflessione preliminare, che si avvale di un procedimento per assurdo. Se si ponesse, infatti,

⁶⁷ *PhänIntAb* (GA 62), p. 373.

⁶⁸ *PhänIntArist* (GA 61), p. 91 (trad. it., p. 126). In modo analogo, si legge anche: “Ciò di cui e per cui ci si prende cura, ciò *a cui* il prendersi cura come tale si attiene, va determinato come *significatività* “ (*PhänIntArist* (GA 61), p. 90, trad. it., p. 124).

⁶⁹ *PhänIntAb* (GA 62), p. 352. Heidegger si riferisce per la prima volta a questa tripartizione in *GrundprobPhän* (GA 58), pp. 43-46.

un'esperienza vitale fattizia nei soli termini del mondo-del-sé, a ben guardare, non ci sarebbe alcuna significatività, né tanto meno degli ordini di significato, in quanto il sé sarebbe tutto il senso del mondo e, con ciò, neppure si darebbe mondo nei termini di necessaria interazione in e con esso. Simile esito si avrebbe nel caso si ponesse l'esclusiva presenza di un mondo-ambiente, il quale nella sua monolitica isolatezza, alla fine, non sarebbe mondo di nessuno; ovvero, non sarebbe mondo vissuto e, perciò, senza alcuna necessità di significatività. Se, infine, ci fosse solo mondo-del-con, esso già crollerebbe dal principio, proprio perché la compartecipazione in quanto tale implica già sempre una differenza rispetto a un sé che vi possa, di volta in volta e in modi diversi, com-partecipare.

Giunti ora a questo livello della riflessione, possiamo fare il punto del percorso svolto. Eravamo partiti dall'evidenziazione di un momento simbolico nel discorso heideggeriano, che abbiamo visto esplicitarsi nel necessario accesso mediato al mondo per mezzo di ordini di significato. L'interrogazione che ne è scaturita si è concentrata nella ricerca di una possibile provenienza genealogica di questo tipo di accesso mediato, la quale è stata rinvenuta nel carattere politicamente istituito di ogni esperienza del mondo. La qual cosa ci ha condotti ad affiancare all'originaria dimensione simbolica dell'esperienza una dimensione politica altrettanto originaria, col risultato finale di poter compendiare tale co-originarietà nei seguenti termini: che l'esperienza fattizia incontri un mondo, lo incontri alla stregua della significatività, dunque, attraverso la mediazione originaria (selettiva ed esclusiva) di ordini di significato, tutto questo si spiega attraverso il carattere politico di tale incontro, ossia col fatto che la costituzione nonché l'alterazione degli ordini, ovvero di ogni mondo-ambiente, si fonda sempre sull'interazione o "interfatticità"⁷⁰ del mondo-del-con, in cui partecipano di volta in volta i mondi-del-sé.

5. La co-implicazione di Um-, Mit- e Selbstwelt

Posta questa premessa, per il momento, occupiamoci di precisare i termini dell'interazione fra *Umwelt*, *Mitwelt* e *Selbstwelt*, prima illustrandone la struttura preliminare e, poi, nel prossimo paragrafo, passando a un esame più dettagliato.

⁷⁰ Su questo si veda in particolare B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 33.

Sin a partire dall'introduzione e dalla definizione stessa dei membri di tale tripartizione non ci deve sfuggire l'operazione fondamentale che Heidegger attua proprio con l'intento di tenere insieme (in correlazione) il momento simbolico e quello politico. Il momento simbolico esige che l'esperienza col mondo sia già sempre mediata da una prestazione ermeneutica, con la conseguenza che, se appare qualcosa come il mondo, esso emerga già sempre all'interno di un ordine di significati. Il momento politico esige, invece, che tale prestazione interpretativa, che costituisce ordini di significato, non discenda da una totalità, bensì sia tale solo nella misura in cui rimanda sempre a un'istituzione interattiva e partecipata del significato. Ora, la modalità in cui Heidegger viene incontro all'esigenza di tenere insieme questi due momenti si traduce in una precisa strategia che mostra due tratti: (1) una preliminare concentrazione sul primato dell'*Umwelt*, che esibisce il fatto fondamentale che il mondo dell'esperienza fattizia, esperito inevitabilmente in una mediazione d'ordine selettiva, non è mai mondo nella sua totalità, bensì di volta in volta "pezzo di mondo", appunto, mondo-ambiente; (2) la contemporanea esibizione del carattere costitutivo di tale mondo-ambiente non come unità monolitica, bensì quale prodotto di una correlazione che vede protagonisti sempre e anche la *Mitwelt* e la *Selbstwelt*. Il primato del mondo-ambiente lascia, così, emergere la centralità del momento simbolico, rappresentando esso la necessaria e originaria mediazione dell'ordine del significato ovvero il fatto che l'esperienza fattizia del mondo "in quanto tale" si traduce necessariamente in un'esperienza mediante contesti di significato. Invece, la costituzione di tale mondo-ambiente a partire dall'interazione del mondo-del-con e mondo-del-sé segnala l'inevitabile carattere politico di tale mediazione d'ordine.⁷¹

Questo preambolo ci consente ora di comprendere la modalità in cui Heidegger procede nella definizione dei tre membri. In una pagina della *Vorlesung* del semestre invernale 1920/21, cercando fra l'altro di prendere le distanze dall'atteggiamento teoretico all'esperienza fattizia col mondo, egli scrive: "Se consideriamo l'esperienza fattizia della vita [...] definiamo ciò che è esperito – il vissuto (*das Erlebte*) – come "mondo" ("*Welt*"), non come "oggetto". Il "mondo" è qualcosa in cui si può *vivere* (in un oggetto non si può vivere). In termini formali il mondo può essere articolato come *mondo-ambiente* (*Umwelt*), *milieu*, come ciò che incontriamo e a cui ineriscono non solo cose materiali, ma anche oggettualità ideali, le scienze, l'arte, eccetera. *In questo mondo-ambiente*

⁷¹ Sebbene non in modo esplicito, il primato ermeneutico della *Umwelt* e l'inevitabile rimando al carattere politico della *Mitwelt* e *Selbstwelt* si evincono anche dalle istruttive pagine di H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, cit., in part. pp. 262-263.

[corsivo nostro] sta anche il *mondo-del-con* (*Mitwelt*), vale a dire altri esseri umani caratterizzati in un ben determinato modo fattizio: in quanto studente, docente, familiare, superiore, eccetera – *non* come esemplari della specie naturale dell’*homo sapiens*, e così via. Infine, anche l’*io-stesso* (*Ich-Selbst*), il *mondo-del-sé* (*Selbstwelt*), rientrano nell’esperienza fattizia della vita “.⁷²

Heidegger compie qui un’operazione che non ci deve sfuggire: definisce il mondo come articolazione triadica, non senza però concedere subito un primato al mondo-ambiente, dal momento che il mondo-del-con e il mondo-del-sé vengono esplicitamente relazionati a esso e non al mondo in generale. Non dice, infatti, che il mondo-del-con e del-sé stanno nel mondo, bensì che “in questo mondo-ambiente sta anche il *mondo-del-con* [e] anche il *mondo-del-sé* “. Perciò, Heidegger con tale operazione, in fondo, sta riassumendo quanto siamo andati dicendo finora, ovvero che il mondo, se si dà nell’esperienza fattizia nei termini di significatività e quest’ultima implica una mediazione attraverso ordini di determinazione parziali e selettivi, ogni volta che viene incontrato, lo si incontra già sempre come mondo-ambiente. Tale primato conferito al mondo-ambiente non deve essere dunque interpretato in contrapposizione a una mera marginalità degli altri due momenti, bensì solo come sottolineatura della centralità del carattere di significatività dell’esperienza, secondo cui non si dà mondo in senso immediato e totale, bensì solo attraverso la mediazione originaria di ordini di significato, i quali implicano un accesso immancabilmente limitato. Prima di mostrare in modo circostanziato la non marginalità dei momenti della *Mitwelt* e *Selbstwelt*, è bene insistere con un altro rimando al testo heideggeriano sulla centralità della *Umwelt* come segno della mediazione originaria del significato e la conseguente esclusione di ogni presunto accesso immediato e totale al mondo. Il brano risale proprio alla primissima introduzione della tripartizione: “Il nostro *mondo-ambiente* – paesaggi, contrade, città e deserti; il nostro *mondo-del-con* – genitori, fratelli, conoscenti, superiori, insegnanti, scolari, funzionari, estranei, l’uomo là con le stampelle, la signora in fondo con il cappello elegante, la bambina qui con la bambola; il nostro *mondo-del-sé* – nella misura in cui tutto ciò si fa incontro proprio a me e proprio in questo modo o in un altro, donando alla mia vita proprio questa mia ritmica personale. Noi viviamo in questo mondo-ambiente, mondo-del-con, mondo-del-sé, *mondo(-ambiente in generale)* [corsivo nostro] “. ⁷³

Questo brano che, fra le altre cose, illustra con ulteriore chiarezza i caratteri distintivi dei singoli momenti della tripartizione, deve essere considerato

⁷² *PhänrelLeb* (GA 60), p. 11 (trad. it. modificata, pp. 43-44).

⁷³ *GrundprobPhän* (GA 58), p. 33.

con attenzione proprio nella sua parte finale, poiché in essa Heidegger lascia intravedere due conclusioni fondamentali, le quali fanno segno proprio alla correlazione fra momento simbolico e momento politico nella modalità già espressa. Il momento politico è delineato dalla chiara sottolineatura che l'esperienza fattizia della vita come esperienza del "mondo(-ambiente in generale) " si dà soltanto in tale co-implicazione del mondo-del-con e mondo-del-sé. A partire da tale co-implicazione, si può perciò concludere: nell'esperienza si dà qualcosa e questo qualcosa si dà come mondo solo in una mediazione del significato, la quale, a sua volta, si esprime sempre in una circolazione fra mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé. Nonché, se si presta attenzione proprio alla precisazione posta fra parentesi nella locuzione "mondo(-ambiente in generale) ", si ricava anche l'evidenziazione del momento simbolico, che consiste nel fatto che l'immancabile modalità mediata dell'accesso dell'esperienza al mondo, vale a dire dell'accesso mediante significato (nella guisa della sua tripartizione), esclude la possibilità di un darsi immediato e totale del mondo. In tal senso, l'accorgimento heideggeriano è fondamentale, come a voler dire che ciò che è (esplicitamente) messo fra parentesi, in fondo, non può mai esser messo (una volta per tutte) fra parentesi. Insomma, se la mediazione dell'ordine dei significati è originaria a ogni esperienza di mondo, allora non si dà mai *il* mondo in quanto tale, bensì si dà sempre e solo mondo *in quanto* tale, vale a dire: di volta in volta e prospetticamente "mondo(-ambiente in generale) ".⁷⁴

A partire da questa definizione generale dei tre momenti di mondo, Heidegger procede a un necessario approfondimento interpretativo, con l'intento di scongiurare possibili fraintendimenti. Primo fra tutti quello di recepire la relazione tra siffatti momenti in termini di separatezza ed estrinsecità. In tal senso, la puntualizzazione heideggeriana si muove esattamente nella direzione di fissare la relazione di *Umwelt*, *Mitwelt* e *Selbstwelt* nella guisa di una originaria cor-relazione che ruota proprio attorno al carattere di significatività dell'esperienza fattizia.

Tale correlazione viene definita innanzitutto negli inequivocabili termini di *compenetrazione*. Come si intuisce, compenetrazione vuol dire: l'esperienza col

⁷⁴ In tal senso, a differenza della lettura di Bancalari, non registriamo l'indistinzione fra mondo e mondo-ambiente nei termini preoccupati di una "evidente ambiguità " (S. Bancalari, *L'altro e l'esserci*, cit., p. 27) da sciogliere, bensì positivamente, proprio come conseguenza del fatto che, se si dà sempre una mediazione originaria del significato, allora il mondo, lungi dal potersi mostrare nella sua purezza e semplicità, è già sempre rimesso fin dall'inizio alla mediazione di – e, dunque, all'inevitabile indistinzione da – una significazione ambientale.

mondo – più precisamente: col mondo-ambiente, visto il carattere di mediazione significativa che abbiamo puntualizzato – è già sempre circolazione significativa fra *Um-*, *Mit-* e *Selbstwelt*, in modo tale che, lungi dal ridursi a un'estrinseca sommatoria di elementi, è proprio essa a costituire e a mantenere in gioco la *Umwelt* stessa.⁷⁵ In fondo questo è quanto Heidegger esprime in un passo breve ma denso: “la vita in questo mondo-ambiente, l'essere in esso, l'esistenza mondano-ambientale, [...] *si determina* [corsivo nostro] a partire da un curioso *compenetrarsi* del mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé, non dalla loro mera somma “.⁷⁶

Mediante alcuni accorgimenti terminologici e specificazioni all'interno del corso del semestre invernale 1921/22 (in cui l'esperienza di significatività col mondo viene intesa – come già visto – in termini di *Sorge*), Heidegger chiarisce ulteriormente lo statuto e la rilevanza della co-implicazione di *Um-*, *Mit-* e *Selbstwelt*. Questi tre mondi vengono definiti, innanzitutto, come “mondi fondamentali “ in cui l'esperienza vive; ovvero, “disposizioni “ (*Weisungen*),⁷⁷ a cui la vita è immancabilmente consegnata. Si legge: “Ciò a cui una vita fattizia si assimila nella modalità del suo prendersi cura, ciò di cui essa vive, è sempre interno [...] a uno dei tre mondi fondamentali evidenziabili, che indichiamo come *mondo-ambiente*, *mondo-del-con* e *mondo-del-sé* “.⁷⁸ A ciò segue, però, subito una precisazione essenziale, la quale è il primo passo con cui Heidegger introduce l'esplicazione della loro inevitabile co-implicazione: “Questi mondi non possono essere sistemati l'uno accanto all'altro in modo ordinato come tre circoscrizioni, come tre ambiti di realtà già preliminarmente delimitati in modo assoluto, che crescono o decrescono in senso quantitativo a seconda di quanti più oggetti, cose, o esseri umani “esistono” “.⁷⁹ È così sulla base di questo impianto che Heidegger esclude esplicitamente ogni rapporto esterno fra i tre momenti costitutivi il mondo, affermandone altresì una irriducibile correlazione.

Tuttavia l'illustrazione di questa indubitabile intenzione heideggeriana di escludere che la tripartizione dei mondi venga interpretata come relazione semplicemente estrinseca risulta essere solo un passo introduttivo e prelimina-

⁷⁵ Sul carattere “originario della compenetrazione dei mondi “ cfr. M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein*, cit., p. 163. Si veda anche Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, cit., p. 174.

⁷⁶ *Grundproben Phän* (GA 58), p. 39.

⁷⁷ *PhänIntArist* (GA 61), p. 94 (trad. it. modificata, p. 128).

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem* (trad. it. modificata, pp. 128-129). A proposito cfr. anche *Ontologie* (GA 63), p. 102 (trad. it., p. 98).

re. Infatti, l'accertata co-implicazione non ci dice ancora nulla circa la sua articolazione vera e propria secondo la doppia scansione sopra illustrata, ovvero secondo il necessario rimando del momento simbolico, veicolato dal primato dell'*Umwelt*, al momento politico, veicolato dal primato della *Mitwelt*. E non solo: ciò che nemmeno è stato ancora investigato in modo circostanziato è se è veramente riscontrabile, nella pagina heideggeriana, il fatto che il carattere contingente della manifestazione simbolica dell'esperienza debba la sua ragion d'essere al suo genealogico radicamento nella dimensione politica.

6. *La mediazione originaria del significato: il primato della Umwelt*

Procediamo pertanto per gradi, prendendo le mosse anzitutto da una più dettagliata investigazione del modo in cui Heidegger, nei suoi testi, esibisce l'indiscutibile primato del simbolico, e ciò attraverso l'affermazione di una irriducibile mediazione ambientale attraverso cui l'esperienza soltanto vive il e nel suo mondo.

Illustrando in precedenza gli aspetti fondamentali della dimensione simbolica dell'esperienza fattizia, è stato pronunciato l'assunto: l'esperienza non incontra semplicemente qualcosa, bensì sempre qualcosa in quanto qualcosa. E questo significa: l'esperienza non incontra il mondo nella sua totalità, bensì solo attraverso la mediazione di ordini di significato, i quali lo fanno apparire (o lo esprimono) sempre così e non altrimenti, ovvero di volta in volta nella guisa parziale e contingente di un mondo-ambiente. Il mondo-ambiente risulta essere così ciò che, di volta in volta, fornisce la compagine di significatività, a partire dalla quale solamente si rende possibile l'esperienza vissuta del e nel mondo. In ultima istanza, il mondo-ambiente costituisce l'espressione originaria stessa del mondo, dietro la quale non c'è da aspettarsi una totalità sintetica e più originaria di mondo, che accoglierebbe in sé tutte le possibili modulazioni di mondi-ambiente. Unicamente un'apprensione immediata delle cose stesse, che riuscisse a scavalcare la mediazione di significatività e dunque d'ambientalità, sarebbe capace di un accesso alla totalità, cogliendone così il suo (tanto intimo quanto presunto) segreto.

Ma, a ben guardare, è proprio quest'ultima opzione teoretica che Heidegger ricusa con veemenza, cercando di contrapporre proprio il primato della significatività e dunque l'inaggirabilità del mondo-ambiente quale carattere costitutivo dell'articolazione stessa dell'esperienza vitale fattizia.

È in uno dei passaggi chiave del *Kriegsnotsemester* del 1919 che Heidegger, per la prima volta, affronta tale questione a viso aperto, cercando di far emergere come la risposta all'interrogazione primordiale “c'è qualcosa?” “ non con-

duce affatto a un'apprensione diretta della cosa stessa di tipo pre- o extrasignificativo, poiché, a un'attenta analisi fenomenologica, è proprio "l'elemento significativo" "ciò che "mi si offre immediatamente" e costituisce "il carattere primario".⁸⁰ In tal senso, la risposta alla domanda "c'è qualcosa?" suona sempre nei termini di un c'è qualcosa solo "in quanto" qualcosa, di modo che proprio nel luogo più immediato dell'accesso stesso alla cosa si è già insinuata la mediazione del significato e del contesto ambientale in esso co-implicato.

Orbene, un esame più circostanziato della meditazione che conduce Heidegger a tale conclusione risulta di capitale importanza per il nostro percorso, poiché non soltanto ci permetterà di cogliere meglio il primato della significatività e della mediazione d'ordine nei termini di *Umwelt*, ma lascerà emergere anche l'inevitabile rimando alla dimensione politica.

Nello specifico, tale meditazione coincide con l'ormai celebre esperienza fenomenologica del "vedere la cattedra", a cui Heidegger invita a partecipare l'uditorio studentesco riunito nell'aula universitaria.⁸¹ Vale la pena di riportare per intero il passo in questione, sulla cui modalità introduttiva neppure si dovrà soprassedere. Heidegger scrive: "*Io* non faccio di una nuova esperienza vissuta una datità solamente per quanto riguarda me stesso, ma prego Voi tutti, ogni isolato io-stesso che siede qui, di fare lo stesso. E cioè vogliamo immedesimarci tutti in una esperienza vissuta che è fino a un certo grado unitaria. Voi entrate come di solito in questa aula all'ora solita e vi dirigete al vostro posto abituale. Tenete ferma questa esperienza del "vedere il vostro posto"; alternativamente potete anche mettervi nei miei panni: entrando nell'aula vedo la cattedra. [...] Che cosa vedo "io"? Superfici scure che si stagliano ad angolo retto? No, vedo qualcosa di diverso: una cassa, e cioè una più grande con una più piccola costruitavi sopra? In nessun modo: io vedo la cattedra dalla quale devo parlare, voi vedete la cattedra dalla quale vi viene parlato, dalla quale io ho già parlato. Nella pura esperienza vissuta non c'è nemmeno – come si dice – un nesso fondazionale, come se io vedessi prima delle superfici scure che si stagliano, e che mi si offrono successivamente come cassa, poi come scrivania, infine come cattedra accademica, in modo da incollare ciò che è cattedratico alla cassa come se fosse un'etichetta. Tutto ciò è una cattiva, equivoca interpretazione, un distoglimento dal puro guardare direttamente dentro l'esperienza vissuta. Io vedo la cattedra per così dire in un colpo; e non la vedo solamente in modo isolato, ma vedo la scrivania come troppo alta per me. Vi vedo un libro sopra, come qualcosa che mi disturba su-

⁸⁰ *Bestimmung* (GA 56/57), p. 73 (trad. it., p. 70).

⁸¹ *Bestimmung* (GA 56/57), pp. 70 ss. (trad. it., p. 68 ss.).

bito (un libro e non un insieme stratificato di pagine coperte di macchioline nere), vedo la cattedra con un certo orientamento, con una certa illuminazione, su uno sfondo “. ⁸²

Il tenore della riflessione heideggeriana è chiaro: l’esperienza vitale fattizia non è tale per cui, in un primo tempo, si dà un accesso diretto alla realtà che consente l’incontro puro con una cosa, la quale, poi, in un secondo tempo, acquisisce anche un significato, per esempio quello di “cattedra “. Piuttosto, l’incontro che avviene nell’esperienza è tale da essere già sempre, cioè originariamente, mediato da un significato, il quale, a sua volta, può apparire come tale solo nella misura in cui rimanda già sempre anche a un mondo-ambiente, vale a dire, a un ordine dei significati, il quale fa sì che il significato sia il determinato significato che è. Esemplificando il tutto, possiamo affermare: fin dall’inizio io esperisco non una cosa, bensì una cattedra; e, a sua volta, la esperisco “in quanto “ cattedra, non in isola autoreferenziale, bensì grazie al simultaneo rimando a un ordine di significati; nello specifico: l’ambientalità dell’aula. Per questo, Heidegger, da suddetto esempio, può giungere all’inequivocabile conclusione: “Nell’esperienza vissuta del vedere la cattedra *mi* si offre qualcosa a partire da un mondo-ambiente immediato. Questa ambientalità-del-mondo (*Umweltliche*) (la cattedra, il libro, la lavagna, il quaderno d’appunti, la stilografica, il bidello, il corpo studenti, il tram, l’automobile, ecc.) non sono cose con un determinato carattere di significato, oggetti, e per di più concepiti come significanti questa e quest’altra cosa; al contrario l’elemento significativo è il carattere primario, *mi* si offre immediatamente [...]. Vivendo in un mondo-ambiente, *mi* si significa sempre e dappertutto, tutto è mondano, “*mondeggia (es weltet)*” “. ⁸³

Quanto viene così stabilito da tale assunto è l’irriducibile primato della mediazione del significato, la quale porta costitutivamente con sé il rimando alla mediazione di un mondo-ambiente quale ordine dei significati, nel quale soltanto, e di volta in volta, si dischiude qualcosa come un mondo.

A ben guardare, tale originarietà della mediazione d’ordine dei significati può essere assunta fino al punto che persino il presunto accesso diretto, che si vorrebbe pre- o extrasignificativo, ⁸⁴ ha inevitabilmente a che fare con significati e con ordini di significato: infatti, anche nel caso in cui si percepisse la

⁸² *Bestimmung* (GA 56/57), pp. 70-71 (trad. it., p. 69).

⁸³ *Bestimmung* (GA 56/57), pp. 72-73 (trad. it. modificata, pp. 70-71).

⁸⁴ Nello specifico contesto dell’esempio heideggeriano, la critica – com’è noto – è rivolta all’atteggiamento teoretico-scientifico, nella sua pretesa di essere il vero accesso originario alla realtà, proprio in virtù della sua valenza universale, ovvero capacità di svincolarsi dal livello concreto, contingente e storico della significatività.

cattedra come cassa o parallelepipedo, si continuerebbe comunque ad assumere attraverso significati e il rimando a contesti significativi, in quanto si assumerebbe qualcosa appunto “in quanto “ parallelepipedo ed entro un contesto determinato: quello – se vogliamo – del “mondo “ della geometria.⁸⁵

7. Prima digressione politica: il carattere mitweltlich della Umwelt e della Selbstwelt

A questo punto, però, prima di passare all'ulteriore livello d'approfondimento in cui si inoltra la meditazione heideggeriana, ci sembra opportuno – come anticipato – soffermarci sulla parte iniziale dell'invito heideggeriano, poiché già in essa si rivela, benché in modo implicito, l'inevitabile rimando all'irriducibile componente politica della costituzione della significatività. Infatti, se si colgono attentamente i presupposti su cui Heidegger fonda il suo tentativo d'esplicitazione fenomenologica, quanto emerge è proprio l'originario carattere partecipato, ovvero pubblico, della significatività a cui egli pone di fronte, talché il mondo-ambiente risulta essere non qualcosa di originariamente indipendente, il quale si articolerebbe poi anche in un mondo-del-con e mondo-del-sé, bensì tale da essere costituito solo sulla base di una simultanea configurazione come mondo-di, ovvero, come mondo-del-con. Un mondo-del-con entro il quale, naturalmente, si esprime anche la possibilità di esperienza di un mondo-del-sé, giacché, come Heidegger stesso avverte in modo lapidario, “l'io storico-pratico ha necessariamente una natura *sociale*, esso si trova in una connessione vitale con altri io “. ⁸⁶ Solo ed esclusivamente a partire dal presupposto di tale correlazione, in cui co-originariamente il mondo-ambiente rinvia sempre anche a un mondo-del-con e a un mondo-del-sé, si rende possibile per Heidegger pronunciare l'invito nei termini di un “immede-

⁸⁵ In tale prospettiva, si capisce bene il motivo per cui Heidegger, in un altro contesto, scrive anche: “Può in generale un mero guardarsi attorno, che mira ai fenomeni della vita, fare anche un solo passo in “ciò che c'è”, senza assumere ciò che finora c'è in un determinato contesto di comprensione? Anche se l'osservazione rinuncia espressamente alla pretesa di essere l'osservazione per eccellenza o l'unica osservazione possibile, come osservazione dei fenomeni della vita, in quanto deve essere necessariamente interpretazione, essa è *storica* “ (*AnmKJ*, p. 38, trad. it., p. 466).

⁸⁶ *Bestimmung* (GA 56/57), p. 210 (trad. it., p. 193).

simarci tutti in una esperienza vissuta che è fino ad un certo grado unitaria “, dove il “tutti “ indica “ogni isolato io-stesso che siede “ nell’aula.⁸⁷

Così, sebbene l’esempio heideggeriano sfiori qui quasi la trivialità, trattandosi in esso solamente del mondo-ambiente microcosmico dell’aula e dell’altrettanto ridotto mondo-del-con, che investe sostanzialmente i soli soggetti a essa relativi (quali il corpo docente e quello studentesco), per nulla triviale ne è invece la portata esemplare, dacché proprio a tale livello microcosmico sono presenti tutti gli elementi di quella co-implicazione della dimensione simbolica e politica, che fa da filo rosso alla nostra indagine. Difatti, il richiamo di Heidegger all’unitarietà dell’esperienza vissuta, da lui proposta, si rende possibile solo in virtù dell’unitarietà stessa della significatività fornita dal mondo-ambiente, la quale, a sua volta, rinvia a una certa unitarietà del mondo-del-con, nonché di mondi-del-sé che vi si riconoscano. Il che però – come è stato già ravvisato in diversi modi – non è da interpretare nel senso di un previo darsi dell’ordine dei significati del mondo-ambiente, dal quale discendono poi anche i corrispondenti mondi-del-con e mondi-del-sé, come se appunto il mondo-ambiente fosse già sempre precostituito e bell’e pronto per l’uso. Piuttosto, la correlazione fra mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé è da intendersi – come già diffusamente detto – nei termini di una co-implicazione originaria, in cui la mediazione d’ordine dei significati rappresentata dal mondo-ambiente fornisce sì al mondo-del-con e mondo-del-sé la caratterizzazione stessa di “mondo “ che in essi risuona, traendola però non da se stessa (o – il che è lo stesso – da una totalità pre-formata), bensì dal momento istituyente medesimo, il quale si articola su nessun altro piano se non su quello della circolazione del mondo-del-con e mondo-del-sé, ovvero, come direbbe Jean-Luc Nancy, al livello della “nostra *sociazione* “,⁸⁸ in cui è mediante “il rinvio e il rimbalzo dall’uno all’altro [che] il mondo fa un mondo “. ⁸⁹

Ovviamente, tale accentuazione della sociazione, in cui si esprime la circolazione o interazione istituyente, non deve neppure condurre all’errore interpretativo, simmetricamente opposto a quello precedente (però uguale nella sostanza), per cui, alla fine, la presupposizione della totalità nei termini di

⁸⁷ E non a caso, qualche anno più tardi, Heidegger sottolineerà nuovamente tale carattere di correlazione “*mitweltlich* e *umweltlich* “ della “situazione “ dell’ “aula universitaria “ proprio con la seguente espressione semplice e pregnante: “Voi che mi state davanti, io che sto di fronte a Voi e, insieme, gli uni con gli altri “ (*PhänIntArist* (GA 61), p. 63, trad. it. modificata, p. 97).

⁸⁸ J.-L. Nancy, *Il pensiero sottratto*, trad. it. di M. Vergani, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 130.

⁸⁹ Ivi, p. 133.

mondo-ambiente viene sostituita da quella nei termini di mondo-del-con. Invece, il momento istituyente che si gioca nell'interazione del mondo-del-con, e nella conseguente partecipazione di ogni mondo-del-sé implicato, deve essere inteso proprio come una fondazione in cui solo attraverso l'interazione stessa si costituiscono, per la prima volta, assieme a un mondo-ambiente, anche i relativi mondo-del-con e mondo-del-sé. In tal senso, la prospettiva che ci si para davanti, oltre a trovare la sua affinità nell'impianto nancyiano, trova il suo riscontro esplicativo anche (e ancor prima!) entro la lezione fenomenologica di Merleau-Ponty, con il suo paradigma di una "co-produzione" dialogica del mondo,⁹⁰ e del primo Waldenfels, il quale, in particolare, rifiutando ogni dinamica di "riconduzione" delle articolazioni del mondo a un fondamento politico unitario, come quello rappresentato dalla presupposizione di una "comunità indivisa",⁹¹ chiama in causa, quale unico luogo costitutivo, nient'altro che l'istanza di una "originaria co-affezione"⁹² e "co-attività",⁹³ ovvero di un'interazione stessa fra i soggetti radicata nello (e mai eccedente lo) spazio di un "interregno dell'inter-soggettività, del dia-logo, dell'essere l'uno-con-altro".⁹⁴

Tuttavia, senza inoltrarci nei particolari della modalità stessa in cui si articola l'istituzione della significatività, si può ben notare, già a questo livello preliminare, come il rapporto fra l'assetto istituito dei significati, che definisce la circolazione per quella che è, e il suo evento istituyente, che si gioca nell'interazione, sia investito da quella medesima situazione paradossale che sopra abbiamo inteso nei termini di espressione originariamente creatrice. Paradosso secondo cui l'insorgenza prima di un qualcosa, dandosi solo grazie alla ripetizione o mediazione espressiva del suo "in quanto qualcosa", non può mai risalire all'origine di se stessa e così, essendo sempre differita rispetto a se stessa, costituirsi una volta per tutte. La stessa situazione, applicata alla scena del rapporto fra assetto istituito dei significati e evento istituyente dell'interazione, si lascia così tradurre: l'assetto dei significati, che definisce

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, p. 166. Al riguardo si veda anche Id., *La prosa del mondo*, trad. it. di M. Sanlorenzo, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 135 ss. Per un approfondimento sulla questione di una socialità primordiale nel pensiero di Merleau-Ponty riteniamo altamente istruttive le pagine della pedagogista K. Meyer-Drawe, *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, Fink, München 1984, pp. 175-192.

⁹¹ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971, p. 135.

⁹² Ivi, p. 154.

⁹³ Ivi, p. 134.

⁹⁴ Ibidem.

una determinata circolazione (di mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé) per quella che è, è istituito solo dalla circolazione interattiva stessa, la quale, tuttavia, per potersi caratterizzare come momento istituyente di un tale assetto istituito, deve averlo già sempre presupposto. Risulta qui un paradosso: una determinata circolazione interattiva produce proprio quell'istituzione di significato che essa deve però presupporre. Questo paradosso, lungi dal rilevare un cortocircuito logico, illustra invece l'irriducibile circolo originario dell'istituzione,⁹⁵ secondo cui l'interazione istituyente, non potendosi mai auto-possedere in una presenza originaria a se stessa, benché unica istanza a creare l'istituto, deve comunque sempre presupporlo per caratterizzarsi come suo momento istituyente.⁹⁶ L'inevitabile risvolto di questa logica è che l'istanza istituyente (che porta in sé il carattere interattivo), allorquando compare, deve essersi già sempre differita nella sua ripetizione all'interno dell'istituto, senza perciò poter mai risalire a se stessa.

Questa dinamica – se prestiamo bene attenzione – non riproduce né più né meno che quella logica già appresa nei termini di supplementarietà d'origine, secondo cui qualcosa si istituisce per la prima volta solo a partire dalla seconda volta, ovvero solo attraverso una sostituzione originaria. Il che però implica che tale seconda volta, che funge da sostituta della prima, non potendo mai risalire all'origine di se stessa, non potrà mai sostituirsi definitivamente alla prima volta.

Prima e inevitabile conseguenza di questa logica è che ogni circolazione di significato, istituendo essa stessa in modo supplementare ciò che la istituisce, si istituisce in fondo sempre in modo retroattivo, vale a dire, con un ritardo che non potrà mai colmare. Detto ancora in altri termini, il momento istituyen-

⁹⁵ La dinamica paradossale che si verifica fra istituyente e istituito è tema fondamentale delle analisi di Cornelius Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

⁹⁶ Lungi dal voler risolvere questo paradosso, optando per la preminenza di uno dei due momenti, bisogna invece approfondirlo. Infatti, se si assumesse la mera presupposizione dell'istituzione escludendo il momento della creazione da parte della circolazione, l'unico luogo in cui poter far risalire l'assetto della circolazione stessa sarebbe quello di una totalità preesistente. Con l'inevitabile risvolto, però, che se si ponesse una totalità del genere, svanirebbe la necessità stessa di un momento istituyente, poiché tale totalità non avrebbe bisogno di istituire nulla di ciò che già non conterrebbe in sé. Se si assumesse invece la costituzione della circolazione a partire dall'esclusivo momento creativo, essa non perverrebbe mai all'assetto che la definisce in quanto tale, poiché, per potersi istituire in ciò che è mediante l'atto creativo, essa deve essersi già in qualche modo presupposta all'atto creativo stesso. Il che vuol dire che la circolazione in qualche modo si deve trovare già creata prima ancora del momento creativo.

te si presenta come momento di irriducibile estraneità, il quale fa la sua prima comparsa in nessun altro luogo che in quella determinata circolazione di significati che, proprio rispondendo alla sua assenza originaria appresa come appello alla significazione, lo assume come istanza istituyente dell'assetto che essa stessa si dà.

Conseguenza ulteriore: se l'istituzione dell'assetto dei significati, che una determinata interazione si dà, avviene sempre in modo originariamente supplementare, ovvero in un ritardo irrecuperabile, tale per cui essa non può mai accedere al luogo originario di se stessa in cui essa potrebbe acquisire i suoi tratti definitivi, allora tale assetto non si costituisce mai in modo definitivo e totale, bensì a partire da un'eliminabile contingenza e selettività sempre aperta a ulteriori modifiche.

A partire da questo orizzonte di senso, è allora possibile comprendere appieno Waldenfels, quando scrive: "*ogni fondazione originaria si dimostra un tipo di fondazione retroattiva, o meglio: una pluralità di fondazioni a posteriori [...]. Come la nascita del singolo individuo, anche la nascita di un clan, di un popolo, di una cultura, è un evento che non può mai essere trasformato in un atto presente, in un atto proprio. Un passato che per me o per noi non è mai stato presente, permette soltanto di ritornare a esso nella forma di una determinata ripresa, che afferra e prosegue una originaria presa, senza esaurirla, e che perciò si espone a una costante sorpresa*".⁹⁷

Ritornando, perciò, alla struttura costitutiva della compagine dei significati del mondo-ambiente, a partire da quella che abbiamo chiamato la circolazione interattiva del mondo-del-con (e mondo-del-sé), possiamo tener fermo un doppio assunto fondamentale: 1) l'atto istituyente, che si gioca nella circolazione stessa, è caricato di un carattere immancabilmente contingente, selettivo ed esclusivo; 2) l'ordine istituito dei significati, in tutte le sue componenti di mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé, risentendo costitutivamente di siffatta contingenza e selettività, è tale da non essere mai onni-inclusivo e dunque in grado di definirsi una volta per tutte, bensì definisce l'ambito *proprio* sempre e soltanto a partire da un rapporto all'*estraneo*, ovvero a partire dalla dinamica di un tracciamento di confini che simultaneamente include delle possibilità solo al prezzo dell'esclusione di altre.

A partire da questa visione delle cose, si trae perciò la seguente conclusione: il mondo-ambiente, il mondo-del-con e il mondo-del-sé non *sono* così e basta (lo sarebbero solo se fossero emanazioni di un'essenza originariamente cu-

⁹⁷ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 138.

stodita in un'accessibile totalità metastorica), bensì sono *così e non altrimenti*, ovvero, *così perché non altrimenti*, là dove tale "essere altrimenti", lungi dal costituire un momento accessorio e derivato, è proprio il pungolo estraneo originario, che si è già sempre innestato nella circolazione; o meglio: è ciò che l'ha messa in moto e che perciò la tiene sempre in moto, impedendone una possibile chiusura in circolarità dialettica. In tal senso, l'altrimenti definisce lo spazio stesso *della* circolazione e *nella* circolazione, ovvero lo spazio che frammenta la *mono-tonicità* totale di un presunto mondo onnicomprensivo in una "*partizione delle voci*"⁹⁸ e, simultaneamente, proprio con l'irriducibile spaziatrice della sua insinuazione, istituisce – o si istituisce come lo spazio fra – mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé, tenendoli uniti, eppure mantenendoli irriducibilmente separati. Situazione diastatica originaria che, certo, non sfugge a Heidegger, tant'è che nella definizione del rapporto fra *Umwelt*, *Mitwelt* e *Selbstwelt*, se da un lato, lascia emergere il momento unitario di una "*compenetrazione*"⁹⁹, dall'altro, senz'altro non manca di sottolineare proprio il carattere di un "indistinto e indeciso *Zwischen* [...] fra Um-, Mit- e Selbstwelt", quale "aspetto inquieto dell'inquietudine [...] della vita fattizia"¹⁰⁰.

A questo punto, del presente discorso non è neppure difficile rintracciare l'imminente carattere politico, non solo nell'elemento dell'interazione, bensì anche in quello dell'inevitabile connotazione di potere e violenza relativa alla dinamica d'inclusione e d'esclusione che aderisce alla selettività di ogni istituzione d'ordine. Per tradurre il tutto nella terminologia heideggeriana, possiamo affermare: che il mondo-ambiente si costituisca così e non altrimenti significa al contempo che ad avere il potere di varcare la soglia della pubblicità e, dunque, dell'esperibilità, non sono tutti i significati, bensì solo alcuni al prezzo dell'esclusione di altri; allo stesso modo, anche la costituzione selettiva ed esclusiva di un mondo-del-con implica che una determinata compagine d'esperienza ammette non tutte le circolazioni possibili fra soggetti, bensì l'inclusione di alcune e l'esclusione di altre; dalla cui cosa ne discende anche una definizione e ammissione selettive dei mondi-del-sé, le quali comprendono

⁹⁸ Non a caso prendiamo qui in prestito il titolo di un saggio di Jean-Luc Nancy: *La partizione delle voci*, trad. it. di A. Folini, Il Poligrafo, Padova 1993, il quale indica proprio una certa modalità di pensare, oltre una logica della totalità dialettica, la circolazione della significatività a partire da un'irriducibile compartecipazione.

⁹⁹ *GrundprobenPhän* (GA 58), p. 39.

¹⁰⁰ *PhänIntArist* (GA 61), p. 93 (trad. it., p. 128).

lo spettro (e il riconoscimento) solo di determinate possibilità di “soggetto “ e non di altre.¹⁰¹

D'altra parte, però, bisogna prestare attenzione a non assumere tale linea d'inclusione e d'esclusione come tracciata una volta per tutte, poiché ciò sarebbe totalmente stridente con la concezione di un'istituzione d'ordine contingente e rinviante a una circolazione compartecipata. Pensare, invece, il tracciamento dei confini a partire dalla contingenza significa che la linea d'inclusione e d'esclusione, a partire da cui si costituiscono mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé, è sempre nuovamente rinegoziabile. E lo è perché – come abbiamo appena avuto modo di vedere – questo tracciamento, essendo frutto di un'istituzione di carattere contingente e compartecipato, risente fin dall'inizio di un'impossibilità di definizione totale. In altri termini, è l'istituzione d'ordine stessa, in quanto immancabilmente contingente e fondata sulla circolazione sociale, a essere fin dall'inizio negoziazione e, dunque, incapace di dominare l'ampiezza dei confini che pone. Solo nel caso della disponibilità di una visione preveggenze e panoramica, la quale implicherebbe però il privilegio di una visione di totalità, un'istituzione potrebbe dominare totalmente se stessa e, dunque, anche i propri confini. Tuttavia, se si assumesse il caso della totalità, il problema, più che risolto, risulterebbe dissolto, poiché questa, detenendo in sé già sempre il sé e l'altro da sé, avrebbe già sempre superato la necessità stessa di un'istituzione originariamente compartecipata, nonché la relativa deriva di contingenza e limitatezza dei confini.

Stando così le cose, si capisce bene come la contingenza dell'ordine non vada allora concepita come una proprietà, insomma, come se nella scena dell'istituzione già si dominasse la – seppur limitata – portata dei significati e dei soggetti da istituire. In tal caso, si presupporrebbe già l'essere istituito di ciò che invece è da istituire, con l'inevitabile riduzione del momento istituyente a funzione meramente tautologica. Invece, la contingenza deve essere intesa come condizione stessa dell'istituzione, la cui cosa implica che a restare preclusa è proprio la possibilità di anticipo e di dominio sulla scena istituyente e sulla sua portata; con la conseguenza che l'istituito, non potendo mai risalire all'origine di se stesso in modo da aderire perfettamente a se stesso, non si definisce mai una volta per tutte, bensì risulta essere in quanto tale già sempre *più e altro* rispetto a se stesso. Ed è proprio in questo “più e altro “ originario che risuona il rimando alla possibilità significativa altra, ma anche alla possi-

¹⁰¹ Proprio a partire da quanto acquisito, non ci deve sfuggire come sia Heidegger stesso a definire lo scenario di contingenza di ogni contesto di significatività proprio nei termini di un “traffico con gli altri uomini “ costituito a partire da una “determinata selezione “ (*GrundprobPhän* (GA 58), p. 32).

bilità significativa dell'altro, insomma, quell' "essere altrimenti " che rompe fin dall'inizio la possibilità di una circolazione monologica nella forma di uno Stesso totale (vuoi singolo o comunitario), offrendo invece come unica condizione la circolazione com-partecipata nell'irriducibile forma di una spaziatura, che si riverbera nel mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé.

Se ci si chiede dunque sotto quale forma si manifesta la contingenza dell'ordine, non possedendola questo come proprietà, la risposta non può che recitare come segue: la contingenza è l'avvertimento da parte dell'ordine dell'intervento stesso dell' "altrimenti ", il quale, in seno alla circolazione, entra in scena come un appello, sfida, disturbo – "inquietudine " la definisce Heidegger – che, mettendo in questione la tenuta dei confini dell'ordine stesso, in fondo glieli rende per la prima volta presenti e, con ciò, lo definisce. In tal senso, l'ordine contingente è tale non perché domini fin dall'inizio i propri confini e la loro possibile trasgressione da parte dell' "altrimenti ", bensì è tale per cui solo attraverso l'appello, la sfida e la trasgressione fa l'esperienza del limite e così, per la prima volta, della propria delimitazione. Sennonché, neppure in tale delimitazione esso giunge ad acquietarsi in se stesso. Infatti, nell'esperienza della trasgressione, l'ordine non potrà mai ricavare una definizione risolutiva di sé, tale cioè da farlo aderire completamente a sé, poiché, come si può ben intuire, l'esperienza della trasgressione è già sempre anche esperienza dell'uscita fuori di sé, ovvero di un'alterazione che ha già dato lo scacco a una possibile chiusura definitiva.

8. *Seconda digressione politica: l'esplicitazione del primato heideggeriano della Mitwelt*

Se ritorniamo, tuttavia, ai termini dell'esempio heideggeriano, la digressione svolta pare non calzare. Infatti, in esso si avverte subito una disarmante semplicità e inalterabilità: il mondo-ambiente consiste nell'aula, il possibile mondo-del-con sono il corpo studentesco e docente, nonché quello amministrativo, il mondo-del-sé è il sé di volta in volta coinvolto che interagisce in qualità di studente, professore, bidello ecc. Da dove possono mai venirci quella selettività e contingenza col loro rimando a un "altrimenti ", tale da portare scompiglio in questa scena?

Ebbene, la risposta a questa domanda non si lascia attendere troppo, dal momento che è Heidegger stesso a portare scompiglio nella scena mediante la prosecuzione del suo esempio. Infatti, subito dopo aver stabilito la necessità della mediazione originaria del significato, che rimanda simultaneamente alla mediazione originaria della *Umwelt* quale ordine dei significati, egli introduce

una complicazione, la quale, se da un lato risulta funzionale all'ulteriore affermazione del primato della mediazione di significatività come mediazione ambientale, dall'altro, lascia inevitabilmente emergere il carattere di contingenza dell'ordine, proprio a causa del rimando di ogni ambiente a una costituzione nella circolazione della *Mitwelt*.

Vista l'importante posta in gioco di questo passaggio, accompagniamo Heidegger nel prosieguo del suo esempio, scandendo l'analisi secondo gli appena menzionati livelli d'osservazione: prima, in direzione della conferma del primato della *Umwelt* (a); poi, nell'intento di illustrare l'inevitabile rimando alla circolazione della *Mitwelt* e al suo carattere di contingenza (b).

(a) Riprendiamo il filo dalla prima parte dell'esempio heideggeriano, teso a segnalare l'originarietà dell'accesso mediato attraverso il significato. A conclusione del processo dimostrativo, si era stabilito che io non vedo prima (ovvero attraverso una presa diretta) una cosa e, poi, appiccicata a questa cosa, anche il suo significato, come quello ad esempio di cattedra, bensì (per riprendere le parole dell'esempio) "io vedo la cattedra per così dire in un colpo", "vedo la cattedra con un certo orientamento, con una certa illuminazione, su uno sfondo"; insomma, vedo sempre mediante la costitutiva e ineludibile messa in gioco di un mondo-ambiente.

A questo punto, però, Heidegger aggiunge la complicazione sopra introdotta, alla quale è bene prestare la dovuta attenzione: "Voi direte certamente che ciò si può rinvenire immediatamente nell'esperienza vissuta per me e in una certa misura per voi, perché anche voi vedete *come (als)* cattedra questa determinata composizione di legno e di assi. Questo oggetto, che noi tutti qui percepiamo, ha in qualche modo il significato determinato di "cattedra". Diversamente stanno già le cose se conduciamo in aula un contadino dell'alta Foresta Nera. È la cattedra che vede, o una cassa oppure una capanna di assi? Egli vede "il posto del professore", egli vede l'oggetto come affetto da un significato. Posto il caso che qualcuno vi veda una cassa, egli non vedrebbe comunque un pezzo di legno, una cosa, un oggetto della natura. Ma pensiamo a un nero del Senegal trapiantato immediatamente qui dalla sua capanna. Cosa veda fissando questo oggetto diventa difficile dirlo nei particolari, forse qualcosa che ha che vedere con la magia oppure qualcosa dietro la quale ci si possa riparare dalle frecce e dalle fionde, oppure, ciò che è forse la cosa più probabile, egli non saprebbe da dove iniziare, dunque vedrebbe un semplice complesso di colori o di superfici, una semplice cosa, un qualcosa che c'è in modo puro e semplice? "¹⁰²

¹⁰² *Bestimmung* (GA 56/57), pp. 71-72 (trad. it. modificata, pp. 69-70).

Arrestando l'esame all'altezza di questa domanda (e trascurando certo di commentare la scarsa *political correctness* dell'esempio heideggeriano), la risposta più adeguata sembrerebbe quella di stabilire senza dubbio il primato di un accesso diretto alla cosa; un accesso cioè al quale, a prescindere da quanto a ciascuno sia consentito di vedere a partire dalla propria prospettiva e contesto di significatività, anzitutto e comunque si dona "qualcosa". Ed è infatti Heidegger stesso a prendere in considerazione tale possibilità, allorché afferma che "il mio vedere e quello del nero del Senegal", seppur "fondamentalmente differenti", "hanno in comune il fatto che in entrambi i casi viene visto qualcosa".¹⁰³ Dunque, con inspiegabile sorpresa, l'esempio che qui Heidegger mette in campo, attraverso la progressione dal contadino della Foresta Nera al senegalese, lungi dal suffragare l'originarietà della mediazione di significato, pare suggerirne proprio il contrario, visto che il carattere originario (ovvero il carattere comune a tutte le visioni), alla fin fine, si dimostra essere il donarsi della cosa nuda e cruda.

Tuttavia, ciò si può concludere solo in prima istanza, poiché, come ben si può intuire, per Heidegger, siffatta ipotesi di un accesso immediato ed extra-significativo non può rappresentare certo l'ultima parola sulla questione, pena il fatto di dover rimettere radicalmente in discussione l'intero impianto del suo discorso. Si coglie allora il vero intento dell'esempio heideggeriano, se si inserisce l'ipotesi dell'accesso diretto entro il contesto di una precisa strategia argomentativa, in cui Heidegger, lungi dal voler revocare il primato della significatività originaria, ne vuole dimostrare l'inaggirabilità proprio a partire dalla situazione limite che ne affermerebbe il contrario. In tal senso, quanto Heidegger vuole far affiorare è che, addirittura là dove la cosa sembra essere non altro che una semplice cosa scevra di ogni significato e contesto di significatività, proprio là si dà comunque mediazione di significato.¹⁰⁴ E da qui la dimostrazione di Heidegger incalza: infatti, se si esamina con attenzione l'esperienza del "nero del Senegal", bisogna affermare, non che egli veda semplicemente qualcosa senza significato, bensì che "anche nel caso in cui egli vedesse la cattedra come un semplice qualcosa che è là, essa avrebbe per lui un significato, un momento significativo".¹⁰⁵ E lo avrebbe, poiché, anche nell'estremo essere disorientato dal fatto di non riuscire a riconoscere l'oggetto, il disorientamento stesso sarebbe comunque riconducibile a un percepire attraverso significatività. L'irriducibile conclusione recita allora: "La

¹⁰³ *Bestimmung* (GA 56/57), p. 72 (trad. it., p. 70).

¹⁰⁴ Cfr. Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, cit., pp. 69 s.

¹⁰⁵ *Bestimmung* (GA 56/57), p. 72 (trad. it., p. 70).

significanza (*Bedeutungshafte*) dell'“essere estraneo cosale” “, che si offre al senegalese, “e la significanza di “cattedra” “, che si offre agli studenti, “sono assolutamente identiche secondo il loro nucleo essenziale “,¹⁰⁶ ovvero nel fatto che il carattere originario dell'esperienza è proprio la mediazione di significatività, che si dà mediante quei contesti di significato rappresentati di volta in volta dall'ambientalità stessa del mondo.

Stando così le cose, l'esempio heideggeriano raggiunge lo scopo prefissato di dimostrare l'immancabile accesso al mondo nei termini di mediazione di significato, la quale si dà segnatamente nei termini dell'imprescindibilità di un ordine di significato di carattere ambientale.

(b) Ma non solo. Se se ne coglie l'intera portata, l'esempio ci rimanda direttamente anche al carattere politico della costituzione dell'ordine ambientale, ovvero, a quello che nella *Vorlesung* del *Wintersemester* 1919/20 sarà definito proprio il “*Mit-Charakter der Bedeutsamkeit* “.¹⁰⁷ Infatti, che cosa implica il mancato riconoscimento del mondo-ambiente “aula “ da parte della percezione estranea del senegalese se non il fatto fondamentale dell'imprescindibile rimando di ogni *Umwelt* alla corrispondente compartecipazione dei significati rappresentata ed espressa da una determinata *Mitwelt*? Dall'intera esperienza fenomenologica a cui Heidegger invita si trae perciò ulteriore conferma circa l'originarietà del rapporto di rimando fra *Umwelt* e *Mitwelt*; rapporto in cui, però, è esplicitamente il carattere di comunanza, che il *Mit* innesta nella *Mitwelt* stessa, a fare da elemento discriminante per la formazione e tenuta dell'*Umwelt*; tant'è che l'introduzione di una variazione nella *Mitwelt*, variazione che può condurre fino alla sua trasformazione radicale, conduce di pari passo alla corrispondente variazione e trasformazione della *Umwelt*, fino all'eventualità di una sua irriconoscibilità o discioglimento.¹⁰⁸ In tal guisa, la progressione d'estraneità, inerente al passaggio che va dal “contadino della Foresta Nera “ al “nero del Senegal “, segnala esattamente il carattere costitutivo dell'implicazione della comunanza del *Mit* in ogni formazione della *Umwelt*, talché, col graduale aumento dell'estraneità rispetto a un determinato *Mit*, aumenta in modo direttamente proporzionale anche la possibilità stessa di riconoscere, e quindi di assumere come mondo, la *Umwelt* a esso di volta

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ *Grundriss der Phänomenologie* (GA 58), p. 197. Nel *Kriegsnotsemester*, Heidegger definisce, invece, tale *Mit-Charakter* nei termini di riconduzione della “mondanità “ alla sua “tipica sociale “ (*Bestimmung* (GA 56/57), p. 115, trad. it. modificata, p. 107).

¹⁰⁸ L'accento sulla centralità del *Mit* nella costituzione heideggeriana della significatività del mondo-ambiente è posto anche da M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein*, cit., in part. pp. 167-169.

in volta corrispondente (e da esso istituita). Per cui, nei termini dell'esempio: se è proprio la ridottissima partecipazione del contadino al *cum* del mondo accademico a consentirgli ancora una seppur minima possibilità di riferimento e riconoscimento della cattedra come "il posto del professore", nel caso del senegalese, per la stessa logica, è l'estraneità radicale a siffatto *cum* (ovvero, la provenienza da una sua differente organizzazione di senso) a non offrirgli possibilità alcuna di riconoscere l'*Umwelt* dell'aula quale mondo provvisto d'orientamento e dunque di significatività.

E, se così stanno le cose, cioè se in termini genealogici ogni mondo-ambiente si dimostra non essere altro che il precipitato espressivo di una *Mitwelt* o, come dirà anche più tardi Heidegger, di un "orizzonte di partecipazione",¹⁰⁹ allora la conseguenza ulteriore che se ne deve trarre è che ogni ordine di mondo, nella sua ambientalità, proprio perché istituito e non semplice emanazione di una totalità preesistente che conterrebbe in sé tutte le articolazioni possibili di significatività, non è mai costituito una volta per tutte, bensì ha fondamentalmente un carattere – per utilizzare un termine di Castoriadis – "sociale-storico"¹¹⁰ e, dunque, parziale e contingente. E, di nuovo, non è altro che la scena stessa d'estraneità dischiusa dall'esempio heideggeriano a lasciar emergere in modo incontrovertibile tale carattere di contingenza. Infatti, ciò che si verifica nel confronto d'estraneità fra la *Mitwelt* e *Umwelt* relative alla compagine accademica dell'aula e quelle di cui il senegalese è rappresentante non è affatto l'unificazione dei due mondi in un denominatore comune (che, poi, da parte sua, sarebbe ovviamente contenuto in una presunta totalità onnicomprensiva), bensì lo scontro fra due mondi, in cui viene a galla più che mai il carattere di parzialità di ognuno. Dal lato della *Mitwelt* accademica, è la presenza del disorientamento del senegalese a renderle percettibile il fatto che l'organizzazione determinata di tale mondo-ambiente non ha carattere assoluto e incontrovertibile (dunque totale), bensì un carattere contingente, che rimanda perciò all'istituzione di un mondo che avrebbe potuto essere anche altrimenti, proprio nel senso di quell' "altrimenti" personificato dal disorientamento del senegalese. Dal lato del senegalese, invece, la contingenza del suo campo d'esperienza, che rinvia all'ordine di significatività del suo mondo-della-con e mondo-ambiente, è testimoniato dal suo stesso disorientamento all'interno del mondo-ambiente dell'aula.¹¹¹

¹⁰⁹ *Grundproben* (GA 58), p. 105.

¹¹⁰ Cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit..

¹¹¹ Certo, qui non si vuole tacere il fatto che l'analisi della scena dell'estraneità sia ben più complessa, poiché in essa, essendo sempre in gioco un'asimmetria costitutiva, non si può mai prescindere da quello che di volta in volta viene considerato il luogo proprio. Insom-

Tuttavia, qui è d'obbligo una precisazione, poiché l'errore interpretativo in cui si potrebbe incorrere è quello di confondere con troppa fretta la constatazione, in nome della contingenza, dell'impossibilità d'unificazione dei mondi(-ambiente) sotto un denominatore comune con l'affermazione dell'esclusione di un'unificazione *tout court*. Ebbene, non ci sogneremmo mai di assumere tale eventualità, tanto più che essa sarebbe immediatamente smentita dal fatto che le fusioni di mondi sono avvenute e avverranno sempre. Perciò, è necessario insistere sul nostro assunto, il quale, lungi dal volere escludere l'eventualità delle aggregazioni di mondi in quanto tale, vuole soltanto ricusare l'interpretazione di esse a partire dall'intervento di una totalità conciliatrice, la quale sarebbe capace di realizzare un'unione cumulativa, ovvero senza resto ed esclusioni. Quello che vogliamo perciò tener fermo è che la costitutiva (vale a dire, inaggrabile) contingenza di ogni ordine impedisce tale conciliazione senza resto e senza esclusioni. In tal senso, ogni nuovo ordine, risultante da un incontro di compagini diverse, permane in modo irriducibile apertura di un campo di possibilità di contro alla simultanea esclusione di altri.¹¹² Ritornando all'esempio heideggeriano, potremmo perciò dire che resta senz'altro possibile che il "nero del Senegal" possa giungere al riconoscimento del mondo dell'aula come mondo proprio, questo però non senza un correlativo processo di traduzione/trasformazione, che opera in modo inevitabilmente selettivo sulla sua situazione di partenza.¹¹³

ma, ci troviamo di fronte a scenari ben diversi a seconda che sia un senegalese a essere trapiantato in un'aula universitaria oppure un professore universitario ad avventurarsi in una tribù del Senegal (là dove ci sarebbe, inoltre, da chiedersi: sotto quale veste e atteggiamento; come etnologo, turista, superstite di un incidente aereo?). La diversità qui in gioco emerge in modo esemplare dai racconti della colonizzazione, proprio a seconda che essi siano effettuati dai conquistatori piuttosto che dai conquistati.

¹¹² La posizione che si evince da questo approfondimento non intende contrapporsi soltanto a quella della totalità sintetica relativa all'impostazione dialettica, bensì può essere letta anche come presa di distanza dalle nuove tendenze olistiche, non da ultimo da quella cosmopolitica di Ulrich Beck, la quale, sebbene provvista delle più nobili intenzioni, a nostro avviso, con troppa fretta auspica, contro le impostazioni selettivo-esclusive degli ordini – che obbediscono alla regola dell' "aut-aut " (*Entweder-Oder*) –, la possibilità di ordini integrativo-cumulativi – che si articolerebbero invece secondo la logica del "sia-sia " (*Sowohl-als-Auch*). Cfr. U. Beck, *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, in part. pp. 78-111.

¹¹³ Questo significa che egli, nel mentre assume in termini significativi altre possibilità ambientali, non resta nel suo nucleo lo stesso, bensì, accrescendo l'ampiezza dei confini del suo mondo-del-sé e, correlativamente, la capacità interattiva all'interno di un mondo-del-con, ha già sempre anche alterato la sua *Selbstwelt*, escludendo così possibilità di mondo relative al suo assetto di provenienza.

Tirando così le conclusioni dall'esperienza fenomenologica contenuta nel brano heideggeriano, si può affermare che una determinata *Mitwelt*, con la relativa *Umwelt*, solo nel confronto con l'estraneità di una *Mitwelt* e *Umwelt* altre, scopre i limiti costitutivi del proprio ordine; scopre cioè che "la sua consistenza e necessità" non sono assolute, bensì, potendo "essere anche altrimenti", "sono rese possibili entro e mediante contingenza".¹¹⁴ Anzi, ricollegandoci a quanto già esplicitato nel commento alla prima parte dell'esempio – vale a dire, che la contingenza di un ordine consiste proprio nel fatto che esso non può possedere i propri limiti come proprietà (altrimenti non sarebbe più contingente) –, ci è consentito dire di più: è solo nel confronto stesso con l'estraneo che un ordine, per la prima volta, esattamente percependo i propri limiti, si costituisce per quello che è. Il che implica al contempo che esso non si costituisce mai una volta per tutte, ma si ridefinisce sempre di nuovo in base agli incontri e agli appelli che ne solcano il percorso d'esperienza.

E tutto questo discorso sulla contingenza ha un suo preciso risvolto entro la scena d'istituzione d'ordine intesa a partire dalla circolazione compartecipata dei significati. Infatti, istituzione mediante contingenza, lungi dall'implicare che la pluralità istituyente, già presente a se stessa, prenda le mosse da se stessa e da un dominio circa la propria configurazione, significa invece che essa si costituisce solo a partire da un qualcosa che la provoca e la chiama ad esprimersi nella sua composizione interattiva. Questa chiamata è un appello che la costringe a rispondere e, costringendola a rispondere, la chiama in fondo a rispondere di sé e, così, per la prima volta, a definirsi, istituendosi. Diventa perciò proprio la risposta il luogo istituyente in cui un ordine, esattamente mentre è ingiunto a rispondere ad altro escludendolo, per converso, opera un'inclusione che lo costituisce come se stesso. Ed è, allo stesso tempo, nell'articolazione stessa della risposta che si strutturano le modalità interattive, che delineano i tratti dell'*Umwelt*, *Mitwelt* e *Selbstwelt*. Tuttavia, non una volta per tutte, poiché, essendo ogni appello sempre storico, parziale e contingente, sarà anche ogni risposta istituyente, che esprime originariamente un mondo, tale da non poter operare mai un'inclusione ed esclusione totali.

In fondo, è proprio a tale instabilità ed imprevedibilità del *cum* che la comunità (in cui di volta in volta si riflette un mondo e le possibilità per i singoli soggetti) deve la sua natura diastatica, ossia l'incomponibile condizione ultra-dialettica di unitarietà divisa e di divisione unitaria.

Uscire da una tale situazione di ineliminabile contingenza e irriducibile inconciliabilità è per Heidegger non soltanto impossibile, ma a ben guardare

¹¹⁴ H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, cit., p. 269.

nemmeno auspicabile, visto che compito della filosofia è proprio quello, sempre a detta dell'autore, di andare assieme (*Mitgehen*) alla concrezione dell'esperienza senza tradirne la vitalità,¹¹⁵ ovvero senza esaurirne quel "mistero tremendo"¹¹⁶ che si dà ogni qual volta essa si manifesta in una significatività che non poggia su nessuna prefigurazione ontologica.

9. Conclusione: l'oscillazione heideggeriana

Ora, quanto il giovane Heidegger tenga veramente e fino in fondo fede a questa sua intenzione di pensare l'esperienza nella sua radicale contingenza ed altresì nella sua inevitabile riconduzione ad una istituzione politica del senso, questa è questione di cui, in questa sede, non possiamo occuparci con la dovuta attenzione.¹¹⁷ È necessario, tuttavia, accennare al fatto che siamo ben consapevoli che tutta una concettualità anti-politica, che troverà poi piena esplicazione in *Essere e tempo*, non prende certo origine solo dalla riflessione marburghese, ma è già anche ben rintracciabile a partire dal primo periodo friburghese. Pensiamo, al riguardo, a una certa tendenza di Heidegger a far slittare l'esperienza da una visione di irriducibile limitatezza a quella di una larvata possibilità di totalizzazione rinvenibile, per esempio, nel carattere di autosufficienza della vita;¹¹⁸ pensiamo, poi, al lento ma inesorabile farsi strada di un linguaggio che dalla semantica della significatività passa a quello (considerato più originario) dell'ontologia;¹¹⁹ abbiamo presente, inoltre, l'inclinazione a dar sempre maggiore rilievo alla ricchezza d'esperienza della *Selbstwelt* rispetto a quella rinvenibile nel regno della *Umwelt* e della *Mitwelt*;¹²⁰ e, ancora, abbiamo in mente la tendenza, che diventa a un certo punto preponderante, a far procedere il registro mediato dell'espressione da quello immediato e più fondamentale dell'intuizione fenomenologica,¹²¹ e, infine, pensiamo

¹¹⁵ Cfr. *GrundprobPhän* (GA58), p. 111 (nello stesso senso cfr. pp. 157, 250, 254, 262). Cfr. anche *Bestimmung* (GA 56/57), p. 117 (trad. it., p. 109).

¹¹⁶ *GrundprobPhän* (GA58), p. 107.

¹¹⁷ Per una trattazione più esauriente di questa questione ci permettiamo di rinviare a una nostra monografia in corso di preparazione, la cui uscita è prevista per il 2009.

¹¹⁸ Cfr. in part. *GrundprobPhän* (GA58), pp. 42 ss.

¹¹⁹ Questo è un passaggio che si introduce già a partire dal semestre invernale 1921/22. Cfr. *PhänIntArist* (GA 61). Su questo punto si rimanda, peraltro, alla ricostruzione molto acuta di S. Bancalari, *L'altro e l'esserci*, cit.

¹²⁰ Cfr. in particolare *GrundprobPhän* (GA58), p. 59 ss., *PhänAnschr* (GA 59), pp. 58 ss., 81 ss. e *AnmKJ*, pp. 34 ss. (trad. it., pp. 462 ss.).

¹²¹ Cfr. *GrundprobPhän* (GA58), pp. 140, 146, 233.

all'insinuarsi sempre più incisivo della critica di inautenticità rivolta ai significati inerenti la sfera pubblica, vera e propria manifestazione *in nuce* di quella che rappresenterà poi la più celebre critica al *Man* in *Essere e tempo*.¹²²

È indubbio, tutte queste sono istanze già presenti nella filosofia dello Heidegger di Friburgo. Tuttavia, la loro chiara matrice antipolitica nulla toglie alla possibilità stessa della presenza e simultanea operatività di un altro e, per di più, opposto versante del suo pensiero; versante che – come abbiamo cercato di evidenziare nel corso di questo intervento –, strutturandosi proprio sulla base di una affermazione della contingenza dell'esperienza e del rimando genealogico alla sua istituzione politica, si lascia cogliere come il piano teorico più adeguato per accogliere l'innesto di un genuino discorso etico.

La questione di come possa poi essere pensabile, nello spazio di uno stesso pensiero, la compresenza di due registri così irriducibili e contrastivi, resta un problema certamente aperto, eppure non senza una possibilità di risposta. Derrida, ad esempio, ce ne fornisce una traccia molto feconda allorquando, proprio riguardo all'oscillazione fra riconoscimento e misconoscimento della contingenza, parla di un sintomatico atteggiamento del pensiero moderno, il quale, alla finitezza e infondatezza radicale dell'esistenza, che peraltro esso stesso scopre, non può o non sa fare a meno che replicare con un gesto reattivo estremo che, in qualche modo, cerca ancora di ancorarsi a un "gioco *fondato*, costituito sulla base di una immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante [...] sottratta al gioco " e, perciò, in grado di "dominare l'angoscia che nasce sempre da un certo modo di essere implicati nel gioco, di essere presi nel gioco, di essere fin dal principio dentro il gioco ".¹²³

Non sarebbe perciò del tutto errato concludere che, forse, in ultima istanza, nemmeno Heidegger abbia saputo giocare fino in fondo e fino alle estreme conseguenze a quel gioco della contingenza, che nondimeno egli stesso ha voluto a tutti i costi giocare.

D'altronde, è probabilmente questa stessa sua incapacità che spiega, in parte, la sua omissione nel misurarsi esplicitamente con la radicalità di un discorso etico.

¹²² Cfr. *PhänIntArist* (GA 61), pp. 131, 100 ss. (trad. it., pp. 163, 134 ss.).

¹²³ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino ²1990, p. 360.

Abbreviazioni delle opere di Martin Heidegger

EinphänFor (GA 17): *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), GA 17, hrsg. Von F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.

Bestimmung (GA 56/57): *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919); *2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919); *mit einer Nachschrift der Vorlesung "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums"*, GA 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999. Trad. it. di G. Auletta: *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993.

GrundprobPhän: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), GA 58, hrsg. von H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.

PhänAnsch (GA 59): *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruck* (Sommersemester 1920), GA 59, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.

PhänrelLeb (GA 60): *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruck* (Sommersemester 1920), GA 59, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.

PhänIntArist (GA 61): *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), GA 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994. Trad. it. di M. De Carolis: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 2001.

PhänIntAb (GA 62): *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922); *Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (Herbst 1922), GA 62, hrsg. von G. Neumann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005.

Ontologie (GA 63): *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Sommersemester 1923), GA 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M.

²1995. Trad. it. di G. Auletta: *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Guida, Napoli 1992.

AnmKJ: Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen" (1919/21), in M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 1-44. Trad. it. di F. Volpi: *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers* (1919/21), in M. Heidegger, *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-471.

Etica senza origine

Fabio Polidori

Università di Trieste

Dipartimento di Filosofia

polidori@units.it

ABSTRACT

This text tries to interrogate the possibility of bringing the ethical dimension within the origin and the thought of being, starting from some of Heidegger's observations on ethics. Although he uses the expression "originary ethics", it is necessary to verify to which extent ethics, meant as the field of human conduct or human acts, can or must be found within the space of foundation or even if it can be founded in a ground which pre-exists it. In this sense, a comparison between ethics and technique is here offered in order to show how to think on the essence of the latter, meant as man's originary opening-up to the world, is radically removed from thinking on ethics meant as a necessary obligation for self-government which man, in the instability and uncertainty of his condition, simply cannot do without.

Cercherò di fare alcune considerazioni relativamente ad alcune osservazioni di Heidegger sull'etica, o nei dintorni dell'etica, partendo dalla tesi che in questo ambito ci si potrebbe trovare alle prese con una sorta di tentativo di fuga. Se qualcosa infatti (e bisognerà vedere cosa) sembra fare problema nei relativamente scarsi luoghi in cui Heidegger prende la parola sull'etica, questo probabilmente accade anche perché, dal suo punto di vista, la questione dell'etica risulterebbe bensì tematizzabile ma, per così dire, non sul piano che le è proprio. Il che conduce Heidegger a una fuoriuscita dall'ambito tematico dell'etica per rilanciarne la questione su un piano diverso, per "vincolarla", come si vedrà, ad altro e a un altro livello.

Si farà qui riferimento, come probabilmente è facile intuire, a quel luogo in cui Heidegger affronta in maniera forse più diretta che in altri la questione dell'etica; o meglio, più ancora che dell'etica di per sé, della collocazione e del possibile ruolo di un'etica all'interno del suo pensiero. Siamo verso la fine della famosa *Lettera sull'"umanismo"*¹ ed ecco affacciarsi dunque la questione: "ma se l'*humanitas* è così essenziale al pensiero dell'essere, non è allora necessario completare l'"ontologia" con un'"etica"?" Il tema è posto, il modo è deci-

¹ M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"* (1947), in Id., *Segnavia* (1976), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 304.

so, quasi perentorio. Subito però, con un breve giro retorico-narrativo innescato dalla forma interrogativa della frase precedente, la questione viene immediatamente e interamente rinviata a un altro registro e traslata su un piano per così dire quasi autobiografico: “poco dopo l’apparizione di *Sein und Zeit* un giovane amico mi chiese: ‘Quando scriverà un’etica?’” Un’etica a complemento dell’ontologia? Ma certo, è ovvio, sembra replicare Heidegger alla domanda che gli era stata posta, e ciò appunto “se l’*humanitas* è così essenziale al pensiero dell’essere”. Il tenore affermativo della risposta di Heidegger si presenta dunque immediatamente condizionato dal (o quanto meno riferito al) contesto dell’umano (*humanitas*) nel suo legame con l’essere. Un contesto che in effetti coincide (o sembra qui coincidere) con l’orizzonte del problema (dell’essere) con il quale Heidegger si ritrova ad avere a che fare e verso cui muove il suo percorso di pensiero. Non è insomma che Heidegger dica semplicemente che l’etica avrebbe senso solo in quanto disciplina, regione all’interno dell’ambito più o meno specializzato del pensiero metafisico o simili; egli riconosce invece l’etica quale dimensione essenziale proprio in quanto anche l’essenza dell’uomo sia pensata in maniera essenziale, “cioè unicamente a partire dalla questione della verità dell’essere”.²

Questa dichiarazione, che rivela quasi la forza di un principio fondamentale, appare dunque nel contesto intonato dal riferimento autobiografico, il quale contribuisce ad articolare le prime mosse di quella risposta che ora, a quasi venti anni di distanza, Heidegger dà al giovane amico che gli chiedeva dell’etica. Questa risposta, come già sappiamo, si muove proprio in direzione di un approfondimento, si muove verso una dimensione che, necessariamente, precede l’etica, allo stesso modo in cui dovrebbe precedere l’ontologia: “prima di tentare di determinare più precisamente la relazione tra ‘l’ontologia’ e ‘l’etica’, dobbiamo chiederci che cosa sono in sé ‘l’ontologia’ e ‘l’etica’”,³ e ciò in vista di decidere se ciò che esse indicano “è ancora conforme e vicino a ciò che è assegnato al pensiero, che, come pensiero, ha da pensare prima di tutto la verità dell’essere”.⁴ È dunque nel segno di un sospingimento dell’etica (e dell’ontologia) verso una dimensione più originaria (“prima di tentare...”, “prima di tutto...”) che Heidegger intona la risposta, differita nel tempo, alla domanda circa l’opportunità o l’urgenza di scrivere un’etica. È in direzione di una origine che Heidegger orienta subito la questione dell’etica, o meglio di un luogo privo di etica prima dell’etica stessa. Sappiamo infatti, e possiamo persino constatarlo attraverso le parole dello stesso Heidegger, che se qualcosa

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 305.

⁴ *Ibidem*.

come l'etica ha un senso (essenziale) tale senso è concesso proprio dal fatto di trovarsi a una certa distanza da quello che dovrebbe essere il luogo del senso, a distanza da quella dimensione originaria assegnata al pensiero che, "come pensiero, ha da pensare prima di tutto la verità dell'essere".

Non è una mossa inedita, questa di Heidegger, il quale prima di poter rispondere a una domanda per così dire filosofica ne saggia l'ambito di pertinenza e soprattutto il livello di fondatività su cui la domanda poggia. E trattandosi di domanda appunto "filosofica", necessariamente il livello di fondatività sarà sempre parziale, provvisorio, se non addirittura pericolosamente fuorviante; al di sotto della filosofia (etica, ontologia ecc.) permane infatti costante il luogo non (ancora) interrogato di una origine verso la quale Heidegger inesorabilmente vuole o deve dirigersi. Dunque, per scrivere un'etica bisogna prima sapere in che rapporto l'etica sta con "l'ontologia", e quindi andare a vedere cosa di per sé sono sia "l'ontologia" sia "l'etica"; in tal modo però si scopre che è necessario "riflettere se ciò che può essere designato nelle due denominazioni è ancora conforme e vicino a ciò che è assegnato al pensiero"⁵ e contestualmente prepararsi all'eventualità che entrambe possano andare incontro al loro dissolvimento: "se però 'l'ontologia' e 'l'etica' dovessero venire a cadere insieme a tutto il pensiero che procede per discipline, e se in questo modo il nostro pensiero dovesse divenire più disciplinato, che ne sarebbe allora della questione della relazione tra le due suddette discipline della filosofia?"⁶

Siamo già in vista di quello che sarà l'esito di questa alquanto breve argomentazione dedicata da Heidegger alla questione dell'etica o più in generale alla questione della multidisciplinarietà del pensiero che ci viene restituita dalla filosofia. La filosofia, sappiamo, non è la sede ultima o più originaria o fededegna del pensiero; proprio ciò spiega del resto come mai attraverso di essa sia possibile segmentare e suddividere in settori o discipline il pensiero "che, come pensiero, ha da pensare prima di tutto la verità dell'essere". Verso il pensiero della verità dell'essere e dunque via dall'etica, dall'ontologia e da qualsiasi altra "disciplina"? Non proprio, non è propriamente questa la mossa di Heidegger. Certamente in qualche misura lo è; lo è per esempio nella misura in cui, attraverso un arretramento o un approfondimento, egli ci fa vedere quanto possano essere mal formulate o perlomeno incerte alcune domande allorché non tengano conto della loro provenienza. Ma per altro verso e, almeno mi sembra, in queste pagine, lo spostamento del discorso verso un piano di maggiore originarietà non produce la sensazione che tutto ciò che,

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

“disciplinariamente”, se ne separa per articolarsi su un piano meno originario sia ingannevole, fuorviante, metafisicamente impensato eccetera. Non lo conferma soltanto la curiosa espressione cui a un certo punto Heidegger ricorre, l’espressione di “etica originaria” che compare nel breve commento al famosissimo frammento di Eraclito, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων – che Heidegger in definitiva traduce con: “il soggiorno (solito) è per l’uomo l’ambito aperto alla presenza del dio (dell’in-solito)” – e che probabilmente vuole confermare una sorta di legame tra la dimensione più originaria del pensare che in linea di principio dovrebbe mettere fuori gioco etica, ontologia eccetera e la dimensione della filosofia. Ma lo attesta anche il fatto che, quando alla fine Heidegger sottolinea una volta di più la differente configurazione di un pensiero “che domanda della verità dell’essere”⁷ rispetto alle due discipline (ontologia ed etica) di cui è questione, egli dopo tutto non sembra escluderne completamente la rilevanza. Alla fine, insomma, Heidegger sembrerebbe limitarsi a collocare su due piani diversi ma non gerarchicamente diversificati (almeno non del tutto) ontologia, etica e il pensiero “che rammemora (*Andenken*) l’essere e nient’altro”.⁸

Il fatto è, dice Heidegger, “che questo pensiero non è né teoretico né pratico. Esso viene prima di questa distinzione”,⁹ sembra esserne inevitabilmente il fondamento e quindi il vincolo primo, ma non in maniera tale da “screditare”, per così dire, le prestazioni dell’etica (e dell’ontologia). Non tutto, sembra concedere Heidegger, può giocarsi sul piano del “pensiero che rammemora l’essere e nient’altro”; e se anche tale procedere verso ciò che sta prima di ogni distinzione disciplinare è (certamente per lui) il compito più alto del pensare, nondimeno in questa dimensione originaria non c’è affatto la possibilità di ritrovare, approfondite a un livello di maggiore radicalità, le prestazioni dell’ontologia e dell’etica: “così il pensare è un fare. Ma è un fare che supera ogni prassi [...] Misuriamo il fare in base al successo e all’impressione che producono le realizzazioni della prassi. Ma il fare del pensiero non è né teorico né pratico, e non è nemmeno l’unione di questi due tipi di comportamento”.¹⁰

Leggere queste affermazioni nel senso in cui Heidegger le intendeva potrebbe anche suggerire una versione piuttosto rigida, quanto a gerarchia, delle varie stratificazioni del pensare. Resta però da chiedersi se questa forte impen-nata di quello che potremmo definire una sorta di *pathos* dell’origine, che Heidegger qui non fa nulla per nascondere, non possa anche volgersi in un’altra

⁷ Ivi, p. 308.

⁸ Ivi, p. 309.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, pp. 312-313.

direzione; ci si potrebbe chiedere se non si sia cioè in presenza (anche) di una precisa linea di demarcazione di quello che può essere l'ambito dell'etica (e dell'ontologia) una volta stabilito il loro debito, il loro vincolo con l'origine, con il pensiero originario. Se non si tratti, in altre parole e al medesimo tempo, di un vincolo e di un debito non solvibili per principio; con, a conseguenza di ciò, il completo affrancamento da ogni vincolo originario relativamente a quanto sia di pertinenza dell'etica (e dell'ontologia). Se dunque seguiamo Heidegger lungo la direzione che conduce al "pensiero rammemorante", pensiero della verità dell'essere, possiamo ancora ritenere possibile condurvi anche i presupposti e le premesse di un'etica? O ancora: è davvero possibile – come potrebbe implicitamente sostenere Heidegger quanto meno per il fatto di averne formulato l'espressione – qualcosa come un'"etica originaria", un'etica che mantenga un saldo vincolo con una dimensione più originaria dell'etica stessa, nel momento in cui tale dimensione più originaria sembrerebbe doversi necessariamente scartare da ogni possibile tratto che si richiami a una disciplinarietà del pensiero, e quindi a un'etica (così come a un'ontologia ecc.)?

L'alternativa cui queste pagine di Heidegger ci mettono di fronte sembrerebbe consistere nella impossibilità che si dia una dimensione corrispondente a quella "etica originaria" che lo stesso Heidegger a un certo punto fa comparire nel suo testo. Come se il percorso che egli ci indica e a cui richiama il pensiero – percorso diretto esplicitamente verso l'origine – dovesse, in prossimità di quest'ultima, lasciarsi alle spalle una qualsiasi forma di etica, e come se quell'"etica originaria", che trova spazio all'interno del frammento di Eraclito e che concerne "il soggiorno dell'uomo", non fosse in realtà altro che la messa in luce di un limite, di una sorta di soglia che però separa (più che coniugare o congiungere) l'origine dall'etica, dall'ontologia. Quasi insomma una contraddizione nei termini se, come Heidegger precisa successivamente, "il fare del pensiero non è né teoretico né pratico". Nel luogo di questa disgiunzione si gioca dunque (o forse meglio: si consuma) la definitiva possibilità di vincolare un'etica, "l'etica" al "fare del pensiero". L'ulteriore problema che però deriva da questa separazione consiste nel fatto che, per la transitività stessa di questo esito, ciò che qui Heidegger chiama "fare del pensiero" sembrerebbe a sua volta doversi separare e disgiungere dalla dimensione dell'agire; dimensione che, oltre a essere sempre stata assai presente a Heidegger (la stessa *Lettera sull'"umanismo"* ne è intonata sin dall'inizio, ma una sua presenza significativa si può riscontrare sin dagli esordi filosofici e nelle ricerche che sfoceranno in *Essere e tempo*), dovrebbe oltretutto intendersi appunto come autentica dimensione originaria; anzi, dovrebbe coincidere con il momento fondamentale stesso dell'origine, il luogo da cui è possibile non solo un "fare del pensiero"

ma ogni fare “essenziale”. È quanto potrebbe essere confermato per esempio dalla stessa struttura dell’esserci nel trattato del 1927, struttura che escluderebbe radicalmente qualsiasi elemento di entificazione in chiave soggettiva, data la “originaria” gettatezza e progettualità del *Dasein*. Anzi, in senso ancora più rigoroso, l’essenza stessa, nel modo in cui la intende insistentemente Heidegger anche legandola a una dimensione verbale più e prima che sostanziale – a una dimensione della temporalità non sottomessa cioè al predominio della presenza e del presente – l’essenza stessa non dovrebbe potere sottrarsi, nel suo venire pensata, alla dimensione dell’agire. A quel “fare del pensiero” che tuttavia Heidegger intende separatamente da ogni etica, precedente a ogni suddivisione disciplinare della filosofia. Come se, in altri termini, il disvelamento che il pensiero rammemorante può concedere attraverso il suo “fare” dovesse mantenersi distinto dal “fare” o dall’agire nel quale si può riconoscere la dimensione essenziale dell’etica stessa.

Non si tratta qui di sottolineare quello che forse, almeno sino a questo momento, può essersi profilato come una sorta di tenore contraddittorio all’interno di alcune affermazioni di Heidegger. Anzi, al contrario, ciò che sembra decisamente più interessante osservare è il fatto che proprio quella sorta di *pathos* dell’origine che accompagna le considerazioni di Heidegger produce, all’interno del suo discorso, degli effetti di disorientamento; è il caso appunto di una espressione come quella di “etica originaria” che, sulla base di quanto si è visto sino a ora, sembra assumere quasi la sembianza dell’ossimoro. Ciò che è in questione non è tanto lo statuto dell’etica, quanto il suo rapporto e la sua (im)possibile articolazione con l’origine. E non a caso, forse, questo termine provoca nei testi di Heidegger una sorta di effetto limite, di sbarramento al pensiero, se non addirittura di ricollocazione del filosofico su un piano che tende ad assumere i tratti del mistico. Tentiamo quindi di non lasciarci bloccare all’interno di queste suggestioni e di affrontarle attraverso un’altra prospettiva, che gli stessi testi di Heidegger possono peraltro offrire, allo scopo di ottenerne un quadro lievemente più “discutibile” o pronunciabile.

È possibile ricorrere a questo proposito ad alcuni passaggi che riguardano la questione della tecnica, anzi, a quello che mi sembra uno dei punti centrali e più significativi del modo in cui Heidegger definisce la portata della questione. Mi riferisco alla frase in cui si afferma che “la tecnica è un modo del disvelamento”,¹¹ pronunciata dopo un relativamente rapido giro con il quale Heidegger conduce i primi passi di un discorso sulla tecnica e arriva abbastanza di-

¹¹ Id., *La questione della tecnica* (1953), in Id., *Saggi e discorsi* (1954), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976-1980, p. 9.

retto alla *Ílōqeia* – Anche qui, il discorso ricalca, in riferimento alla tecnica, la movenza che nella *Lettera sull'umanismo* era stata riservata all'etica. Entrambe, etica e tecnica, andrebbero ricondotte a una dimensione ulteriore, riferite a una origine che in buona sostanza è comune, in quanto si tratta – al di là di diverse modulazioni del discorso – della verità. Della verità intesa come disvelamento, della verità dell'essere di cui domanda il pensiero. Entrambe, etica e tecnica, sono di per sé non sufficientemente fondate nel loro proprio ambito ma devono essere pensate a partire da una origine che le precede. Ma, probabilmente, il fatto di potersi ricondurre a una origine comune non assume, relativamente all'etica e alla tecnica, una medesima valenza.

Ciò va detto soprattutto in quanto l'espressione che Heidegger usa per definire la tecnica, ossia “un modo del disvelamento”, non è trasferibile, forse neanche mediatamente, all'etica, sebbene entrambe per così dire trovino la propria fonte originaria nella dimensione della “verità”. È vero che etica e tecnica, oltre ad appartenere originariamente alla dimensione della verità e del pensiero della verità dell'essere, dovrebbero essere riconducibili all'agire. Mentre però quella sorta di linea di separazione, di disgiunzione, cui avevamo accennato in precedenza relativamente alla (im)possibilità di un'etica originaria” ci avverte del fatto che l'agire “etico” può (deve?) accadere sempre a una certa distanza da quell'origine che ne sminuirebbe il valore e il senso di responsabilità, nel caso di quel “modo del disvelamento” che è la tecnica, anch'essa intesa in quanto agire, le cose starebbero diversamente. Nel senso che, nel momento in cui Heidegger affronta la questione della tecnica, non la considera, come è noto, una risorsa del fare, dell'agire bensì – esattamente all'opposto e proprio in quanto modo del disvelamento – la tecnica è il luogo in cui avviene il disvelamento stesso, il luogo del dischiudersi dell'ente e insieme di quella irruzione in seno all'ente stesso che è resa possibile all'uomo per il fatto di avere accesso a quell'agire che la tecnica stessa è. L'uomo in altre parole non è tale *prima*, per poi avere accesso alle risorse della tecnica; bensì, proprio in quanto “capace” di tecnica (così come “capace” di linguaggio) – e quindi anche in quanto agito dalla tecnica – è, come tale, uomo.

Non si darebbe dunque, per quanto riguarda la questione della tecnica, una sorta di origine separata, di origine a sé stante da cui poter osservare, in linea di principio, ciò che ha a che fare con la tecnica in quanto, per certi versi, “successivo” a tale origine, separabile da essa. Nella tecnica, essenza della tecnica e origine coincidono, la tecnica è anche sempre in certa misura originaria (allo stesso modo in cui il linguaggio è anche sempre linguaggio originario; nonostante il fatto che, sia per quanto riguarda la tecnica e i suoi mezzi, sia per quanto riguarda il linguaggio gli impieghi strumentali siano sempre possibili). È vero, Heidegger afferma anche, in maniera alquanto perentoria, che

“l’essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico”;¹² ma potremmo benissimo leggere questa frase in più di un senso: per esempio nel senso che la tecnica rimanda a (e custodisce in sé) una essenza (origine) di carattere non (solo) tecnico, e ciò sempre in riferimento alla dimensione della verità, del disvelamento, del linguaggio eccetera; ma anche nel senso che se è vero che non possiamo pensare la tecnica esclusivamente attraverso il concetto che ci viene fornito dal pensare comune (ossia come strumento o insieme di strumenti a disposizione dell’uomo) è altrettanto vero che dobbiamo pensarla anche come dimensione originaria dell’agire di cui l’uomo, in certo senso “prodotto” di quell’agire che è la tecnica, non detiene la piena disponibilità, né concettuale né operativa. Tecnica e origine insomma, per lo meno nei contesti heideggeriani cui stiamo facendo riferimento, possono anche essere considerati, per certi aspetti, la stessa cosa, quanto meno per il fatto che non è tanto l’uomo a disporne, mentre ogni discorso sull’uomo, sull’*humanitas*, non può prescindere.

Ma è possibile dire altrettanto dell’etica? È possibile cioè collocare l’etica nella stessa pozione originaria occupata da ciò che consente il disvelamento, che consente l’uomo? È possibile insomma che vi sia (anche) un’etica a contraddistinguere l’apertura originaria (o, il che è lo stesso: l’apertura originaria si declina anche come etica)? Si dà, in altri termini, una verità dell’etica allo stesso modo in cui si dà una verità come disvelamento attraverso l’agire? Quella sorta di cesura che avevamo indicato sopra tra l’etica e la dimensione dell’origine potrebbe già costituire una sorta di risposta a queste domande. Si tratta di una risposta che in certo qual modo proviene esclusivamente da alcuni dei testi di Heidegger, una risposta interna, la cui tenuta principale è garantita dal rigore stesso con il quale Heidegger riconduce costantemente il suo interrogare verso il luogo di un pensare originario, non già prestrutturato in discipline, suddivisioni, partizioni gerarchiche. Abbiamo forse però la possibilità di avanzare un altro tipo di risposta a quelle domande, una risposta che può anche prendere vita da una ulteriore considerazione di Heidegger ma che fa risuonare la questione al di là (o al di qua) di quel certo *pathos* dell’origine che sta un po’ sullo sfondo.

L’ulteriore considerazione di Heidegger sta sempre nella *Lettera sull’”umanismo”*, e segue di poco l’inizio, in chiave autobiografica, della breve trattazione della questione dell’etica. È l’esigenza di una “indicazione vincolante” a essere sottolineata in queste righe, indicazione che diventa tanto più necessaria e urgente “quanto più il disorientamento manifesto dell’uomo, non

¹² Ivi, p. 5.

meno di quello nascosto, aumenta a dismisura”.¹³ L’etica, il bisogno di un’etica si annuncia dunque nel momento in cui l’uomo si trova disorientato, nel momento in cui l’uomo, potremmo dire, avverte la necessità di un vincolo per il proprio agire. Ed esattamente sul “vincolo” sembra insistere Heidegger, quando continua dicendo che “al vincolo dell’etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l’uomo della tecnica, in balia della massificazione, può essere portato ancora a una stabilità sicura solo mediante un raccoglimento e un ordinamento del suo progettare e del suo agire, nel loro insieme, che corrispondano alla tecnica”.¹⁴ Un vincolo, una indicazione vincolante che debba corrispondere alla tecnica soprattutto nel momento in cui la tecnica, non adeguatamente pensata nella sua essenza, conduce l’uomo a una deriva instabile e insicura. Un vincolo che, tuttavia, non è il vincolo originario, ma è un vincolo del tutto derivato e secondo (“secolarizzato”?) rispetto a ogni forma o contesto relativo all’origine. Un vincolo, si potrebbe aggiungere, il cui compito e la cui funzione consistono nell’indicare all’uomo non tanto la provenienza essenziale, quanto un atteggiamento da assumere, del tutto attuale e riferito al presente, attraverso il quale condursi al fine di non ritrovarsi nella dispersione o nel “disorientamento”.

L’etica insomma si affaccia bensì in queste righe di Heidegger sotto l’aspetto del vincolo; non però di quel vincolo che è per il pensiero il “compito di pensare l’essere” e che, a rigore, non è nemmeno possibile indicare come vincolo. La dimensione vincolante dell’etica, assai più che quella di una improbabile “etica originaria”, è certo maggiormente adeguata a un ripensamento del quesito che era stato posto a Heidegger (“Quando scriverà un’etica?”) e a cui questi in buona sostanza e nonostante l’apparenza non risponde, sottraendosi attraverso un breve giro retorico alla domanda e dichiarando di doverla rispingere verso una dimensione originaria. Ma all’interno di tale dimensione l’etica, affrancata dal carattere “vincolante” che Heidegger in prima battuta le attribuisce, viene a perdere anche quel senso per così dire intramondano e secolarizzato cui essa – se non vuole contestualizzarsi all’interno di un orizzonte religioso, mistico o misticheggiante e in definitiva dogmatico – non può venire meno. Credo insomma che si possa essere tranquillamente d’accordo con Heidegger circa il fatto che se si compie quel passo indietro verso l’origine, e lo si fa compiere all’etica o all’ontologia, entrambe finiscono con lo scomparire (“il pensiero che domanda della verità dell’essere [...] non è né etica né ontologia”); resta però che si tratta forse di due modi diversi di scomparire. O meglio si tratta di due abdicazioni diverse, che produ-

¹³ Id., *Lettera sull’“umanismo”*, cit., p. 304.

¹⁴ Ivi, pp. 304-305.

cono due diversi effetti. Se infatti la scomparsa dell'ontologia può segnare l'inizio di un "pensiero che domanda della verità dell'essere" in quanto tale inizio è in certo modo custodito nell'ontologia stessa (e spesso Heidegger sembra confermarlo, introducendo una distinzione tra il tenore metafisico tendenzialmente chiuso del pensiero e il tenore ontologico, sicuramente più aperto), la scomparsa dell'etica non è concepibile nei medesimi termini. La scomparsa o l'abbandono dell'etica potrebbe invece indicare il venir meno di un vincolo che non dischiude la via di un pensiero dell'essere, ma che segna l'abbandono dell'uomo nella instabilità e nella dispersione. L'etica, in altri termini, se è concepita – giustamente e adeguatamente – da Heidegger come un vincolo cui bisogna dedicare ogni cura in vista della situazione (delle situazioni, tutte) in cui l'uomo si trova, può anche essere considerata quel punto di riferimento – se si vuole precario, mai definitivo e stabile – in virtù del quale l'uomo stesso, non avendo ancora raggiunta "una stabilità sicura", ha la possibilità di governare se stesso in vista di un corrispondere adeguato alla tecnica.

L'etica non si presta così agevolmente a essere ricondotta a una dimensione originaria. Per questo il tentativo da parte di Heidegger di rispingere l'etica verso una dimensione originaria può suonare come una specie di fuga. Fuga dall'etica; fuga mal riuscita, perché l'etica non è riconducibile all'origine, perché l'origine non può racchiudere l'etica. L'etica è la dimensione del vincolo, del raccoglimento e dell'ordinamento del progettare *dell'uomo*, come dice lo stesso Heidegger. *L'uomo* ha bisogno di questo vincolo non perché attraverso di esso venga ricondotto al suo soggiorno essenziale, ma perché nel suo soggiorno attuale il suo agire possa non sottrarsi al compito di un governo costante di sé, possa non tanto diventare la propria essenza ma corrispondervi, corrispondere alla tecnica come modo del disvelamento ma anche alla tecnica come fonte di instabilità, di insicurezza; possa pertanto guidarsi nel mondo attraverso regole che non possono (e non devono) trovare alcuna origine cui ricondursi ma che assumano, nella loro totalità, la responsabilità della loro funzione vincolante. Se qualcosa di grande la filosofia di Heidegger ci ha insegnato è sicuramente l'attenzione a un pensiero che non deve più "sottrarsi al compito di pensare l'essere". In questo medesimo senso però, posto che l'essere non sia qualcosa di separato da tutto ciò che è, ha forse trascurato di insegnarci (e magari anche di insegnare a se stesso) la responsabilità di costruire il nostro "soggiorno" senza avvalerci della presenza, talvolta fantasmatica e perciò non priva di insidie, di una qualsiasi prospettiva o derivazione originaria.

Monographica II

Prelinguistic practice, social ontology, semantics

Guest Editor's Preface

Raffaella Giovagnoli

Università di Roma "Tor Vergata"

Dipartimento di Ricerche Filosofiche

raffa.giovagnoli@tiscali.it

The aim of this collection of essays on the philosophy of language is to present different perspectives on pragmatics in its relationship with semantics and moreover some interesting results for social interaction and personal identity. Generally speaking, a theory of meaning tends to be better provided by the analysis of the use of ordinary language; this theoretical option could characterize hermeneutic, pragmatic or analytic perspectives as well.

We want to underscore the dimension of pragmatics for the philosophy of language because we give importance to the use of ordinary language. In this sense, the classical notion of semantics changes its sense with respect to several categories such as "reference", "content", "context" and "meaning". We point on peculiar traits of ordinary discursive practices; this theoretical option requires however a fruitful dialog with neurological, biological, sociological or psychological orders of explanation. To stress on pragmatics is fundamental to provide valid arguments as regard individual identity and interpersonal or intercultural relationships. The pragmatic context in which our utterances acquire value becomes also the axis on which all the linguistic and semantic phenomena can rotate and that shows a wider vision of language. If we abandon a univocal conception of meaning and if we permit that it sticks to the use, it emerges that language is closely familiar with life, history, interpersonal relationships and culture.

There are three essential points Professor John Searle wants to get across in his article in addition to the analysis of relations of nonlinguistic to linguistic intentionality. First he wants to emphasize how the structure of prelinguistic intentionality enables us to solve the problems of the relation of reference and predication and the problem of the unity of the proposition. The second point is about deontology. The basic intellectual motivation that drives this second part of his argument is the following: there is something left out of the standard textbook accounts of language as consisting of syntax, semantics and phonology with an extra-linguistic pragmatics thrown in. Basically what is left out is the essential element of commitment involved in having a set of conventional devices that encode the imposition of conditions of satisfaction on conditions of satisfaction. The third part of the article is

about the creation of a social and institutional ontology by linguistically representing certain facts as existing, thus creating the facts. When we understand this third point we will get a deeper insight into the constitutive role of language in the construction of society and social institutions.

Richard Evans maintains that a standard decomposition of the capacity to participate in social practices goes something like this: the interpreter arrives on the scene with a stock of generic practice-types. He looks at the current scene to fill-in the current tokens of these types. He looks at the current state of these practice tokens to see what actions are available to him. He uses his current desires to choose between these various possible actions and argues that this standard explanation is defective, drawing on arguments by Searle and Wittgenstein and Garfinkel. He proposes an alternative explanation, in which the participants must continually show each other the state of the scene in order to maintain the scene's intelligibility. Raffaella Giovagnoli wants to describe a notion of autonomy in social terms namely in discursive practice. She thinks that together with speech acts in ordinary language we must provide a description of the role of prelinguistic practices for autonomy. Autonomy develops in a language game that is connected with cooperation. The language game she refers to takes into consideration neurobiological processes which bridge the gap between brain and world and represent the "motor" of our activity in the world. Jennifer Hudin argues that the utterances made by the renowned talking parrot, Alex, could be considered as language. The argument supporting her thesis are: 1) Alex demonstrated the capacity for recursion, 2) Alex satisfied the Davidsonian requirement for a talking entity to have language and 3) Alex satisfied the Searlean requirements for meeting speech acts.

Felice Cimatti shows how identity requires a pragmatic approach based on social perspectives embedded in the use of personal pronouns. In this essay, he shall attempt to confront the problem of the meaning of the word "me". According to Cimatti, the word "me" designates, for each human being, his or her personal interior Ego. Every human being is naturally an Ego – it is a question of learning the particular linguistic sound (or the particular sign gesture in a sign language) in which it is named in one's mother tongue. In fact, it is not important, for our analysis, that the Ego be innate or developed gradually through experience. The important point in the psychological hypothesis is that the Ego is an entity (psychological and internal, to be exact) of one kind, while the word "me" is an entity of a different kind. The second hypothesis, which we will call the *externalist hypothesis*, responds affirmatively to question a), and maintains that "me" indicates a certain individual body, that of the person who is using the word "me". The paper of Riccardo Dottori is centered on the phenomenon of the comprehension

among speakers. He focuses on the Aristotelian inheritance in the thought of Gadamer and plausibly proposes two notion of competence required for reciprocal comprehension: the “communicative competence” and the “linguistic competence”. Fabrizia Giuliani presents a contribution that is part of a larger work on the concept of life and its ways of representation. Here she sets forth a first investigation, performed in the linguistic area. A study on the semantics of the word explored in some specific contexts. She is going to examine words and sentences used with persuasive finalites, that is examples of rethorical praxis used by subjects belonging to different cultural origins and groups. Fabrizio Palombi's paper proposes some considerations on the relations between “subject,” “language” and “world” in the perspective of the overcoming of the traditional opposition between “inner” and “outer.” The author will deal preliminarily with the renewed topicality of the problem of psychologism in the light of the neurosciences, touching on the theme of Being-in in Martin Heidegger (1889-1976), a philosopher who valorized the practical and pragmatic dimension of the phenomenological tradition. After that, he will make use of some topological properties of the Möbius strip and of the psychoanalytic investigation of language to illustrate the structure of subjectivity proposed by Jacques Lacan (1901-1981). Guido Seddone's contribution attends to treat the question about the “following a rule” in the philosophy of the late Wittgenstein. The relationship between pragmatics and semantics is placed in the conception of rule as a sign, which indicates how to take an action is to be situated in a precise context of human practices and behavior. Some recent outcomes of contextualism seem to go in an utterly anti-Wittgensteinian direction as they maintain that there is no such thing as linguistic meaning.

Claudia Bianchi focuses on indexicality as it is at the core of many major philosophical problems. In the last years, recorded messages and written notes have become a significant test and an intriguing puzzle for the semantics of indexical expressions. A parallel may be drawn between the determination of the reference of the indexical expressions in recorded messages or written texts, and the determination of the *illocutionary force* of recorded or written utterances. To this aim, she will endorse the intention-based approach proposed by Stefano Predelli - and in particular his fundamental distinction between “context of utterance” and “context of interpretation”. Danielle Macbeth insists on a less familiar theme from Peirce i.e. the claim that even purely deductive logical reasoning is not merely formal but instead constructive or diagrammatic- and hence experimental and fallible. Frege's two-dimensional logical language could represent a paradigm of a “constructive” logic in Peirce's sense. David Lauer offers a detailed critical reading of Robert Brandom's project to give an expressive bootstrapping account of intentionality, cashed out as a normative-

phenomenalist account of what he will call genuine normativity. He claims that there is a reading of *Making It Explicit* that evades the predominant charges of either reductionism or circularity. Daniele Santoro's paper aims at showing, by means of a transcendental strategy, that in Brandom's theory modal vocabulary underlies the conceivability of the very inferential structure in which normative vocabulary is involved. Pragmatism can nevertheless vindicate its analytic prospects within the tradition that goes from Kant to Sellars and Wittgenstein. James Swindler attempts to add to (not to supplant) the categories of knowledge, the "a positio", characterized by active, intentional and collective involvement of language users in the existence and nature of objects of reference needed for the truth of statements about artifacts.

I wish to thank Professor John Searle, Jennifer Hudin, James Swindler, Hans Sluga and the Berkeley Social Ontology Group (now BSOG) for insightful comments and "a lot of fun". I thank the participants in the preliminary workshop on *Pragmatics as the Basis for Semantics* I organized with Daniele Santoro at the LUISS University in Rome. I would thank Guido Seddone for his precious collaboration and all the authors for their very interesting contributions and for their patience. I am grateful to Pier Marrone for inviting me as guest editor of the present number of *E&P*.

What is Language? Some Preliminary Remarks*

John R. Searle

University of California, Berkeley

Department of Philosophy

jsearle@berkeley.edu

ABSTRACT

There are three essential I want to get across in this article in addition to the analysis of relations of nonlinguistic to linguistic intentionality. First I want to emphasize how the structure of prelinguistic intentionality enables us to solve the problems of the relation of reference and predication and the problem of the unity of the proposition. The second point is about deontology. The basic intellectual motivation that drives this second part of his argument is the following: there is something left out of the standard textbook accounts of language as consisting of syntax, semantics and phonology with an extra-linguistic pragmatics thrown in. Basically what is left out is the essential element of commitment involved in having a set of conventional devices that encode the imposition of conditions of satisfaction on conditions of satisfaction. The third part of the article is about the creation of a social and institutional ontology by linguistically representing certain facts as existing, thus creating the facts. When we understand this third point we will get a deeper insight into the constitutive role of language in the construction of society and social institutions.

1. Naturalizing Language

I believe that the greatest achievements in philosophy over the past hundred or one hundred and twenty five years have been in the philosophy of language. Beginning with Frege, who invented the subject, and continuing through Russell, Wittgenstein, Quine, Austin and their successors, right to the present day, there is no branch of philosophy with so much high quality work as the philosophy of language. In my view, the only achievement comparable to those of the great philosophers of language is Rawls's reinvention of the subject of political philosophy (and therefore implicitly the subject of ethics). But with this one possible exception, I think that work in the philosophy of language is at the top of our achievements.

Having said that, however, I have to record a serious misgiving I have about the subject. The problem is that its practitioners in general do not treat language as a natural phenomenon. This may seem a strange charge to make, given that so many contemporary and recent philosophers of language are

anxious to emphasize the empirical character of their theories of language. Quine and Davidson are striking examples of resolute empiricism. My objection is that few contemporary and recent philosophers of language attempt to treat language as a natural extension of non-linguistic biological capacities. Language is not seen as continuous with, nor as an extension of, the rest of our specifically human biological inheritance. I think there is a deep reason, both historically and intellectually, why language has not been treated naturalistically. It is because the philosophy of language went hand in hand with the development of mathematical logic. Indeed, Frege, in effect, invented both the philosophy of language and modern logic. And the growth of the philosophy of language through Russell and the early Wittgenstein was very much seen as an application of mathematical logic. Even later Wittgenstein and Austin, both of whom reacted against the excessive logicism of the philosophy of language, did not see language as a natural biological phenomenon. It is not hard to think of language as an extension of biological capacities, but if by "logic" we mean formal systems of the sort developed by Frege and his successors, then logic is definitely not a biological phenomenon. On the contrary, specifically human biology existed for tens of thousands of years before logic in this sense was ever invented.

What would it be like to try to treat language, in my sense, naturalistically? The first step would be one that many philosophers have resisted and that is to see linguistic meaning, the meaning of sentences and speech acts, as an extension of the more biologically fundamental forms of intentionality that we have in belief, desire, memory and intention, and to see those in turn as developments of even more fundamental forms of intentionality, especially, perception and intentional action. Among the most basic forms of intentionality, the most biologically primitive, along with hunger, thirst and sexual desire, are perception and intention-in-action. Given perceptions and actions, animals have the capacity to develop memories and prior intentions, as well as beliefs and desires and other forms of intentionality, such as expectation and fear, anger and aggression. I believe we should see the biological foundations of language in prelinguistic intentionality. Our initial question should be, What are the similarities and differences between the prelinguistic forms of consciousness and intentionality and the linguistic forms? We do not know how in fact language evolved, and in the absence of fossil evidence we may never know exactly how it evolved, but we do know that it did evolve, and we ought at least to be able to answer the question, What are the logical, conceptual relations between prelinguistic forms of consciousness and intentionality and the evolved linguistic forms?

I want to emphasize that this approach is quite different from the standard approaches. Davidson, for example, thought that only a being that has a language can have intentional states such as beliefs and desires. I think he had the biology exactly backwards. Many species of animals have perceptions, perform actions and are capable of acquiring beliefs, desires and intentions, though they have no language. Furthermore, several species are capable of prelinguistic thought processes. I suggest that we think of human language as an extension of these prelinguistic capacities.

The aim of this article is to explain some of the essential features of human language, and I will emphasize especially those features of language that relate to human society. Notice I say “What is language?” and not “What is *a* language such as French, German or English?” I will not be interested in what makes one language distinct from others, but in what they all have in common. In addition to the naturalism urged in previous paragraphs, a second main theme of this article will be that the standard accounts of language in philosophy of language and linguistics tend to underestimate, and therefore misrepresent, the role of society and of social conventions. The general accounts of society given in such disciplines as sociology tend to underestimate, and therefore misrepresent, the special role of language in society. I will be arguing, among other things, that language is essentially social, but not just in any old way; rather, in a way that makes human society essentially linguistic. The key connecting link between language and society is the notion of *deontology*, a notion involving commitments of various kinds, about which I will say more later. Language, for reasons that I will attempt to state, requires a deontology, and the deontology introduced by language makes specifically human forms of society and human civilization possible.

One of the essential questions addressed in this paper is this: Since human societies are importantly different from animal societies, which of those differences are accounted for, and how exactly are they accounted for, by the existence of human languages?

2. Language as Phonology, Syntax and Semantics

The standard textbook accounts of language say that specific languages such as French or German consist of three components: a phonological component that determines how words and sentences are pronounced, a syntactical component that determines the arrangement of words and morphemes in sentences, and a semantic component that assigns a meaning or interpretation

to words and sentences. More sophisticated accounts add that there must also be a pragmatic component that is not a component of specific languages; rather, it sets certain constraints on the *use* of language and is not internal to specific languages in the way that the syntax of French is internal to French and the syntax of German is internal to German. For our purposes we can ignore phonology because it is not essential to language that it be spoken. (It is important, however, that any language, whether spoken or not, must be thinkable. It is sometimes said that people think in words. Unless they are talking out loud to themselves, that is not true. They think in *images* of words.) The relation of syntax to semantics is however crucial. Syntax organizes semantics according to three principles: discreteness, compositionality and generativity. Discreteness is that feature by which syntactical elements retain their identity under the various syntactical operations. So, for example, when you change a sentence around, the words (and morphemes) do not lose their identity. Unlike baking a cake where the ingredients are changed by being mixed together, forming a sentence does not change the words and morphemes that are being mixed together; and you can have a sentence containing eight words or twelve words, but you cannot have a sentence containing nine and a half words. Compositionality is both a syntactic and a semantic property. Syntactically, a complex element such as a sentence is built up out of simple elements, words and morphemes, according to the formation rules of the language. Semantically, the meaning of the whole sentence is determined by the meanings of the simple elements together with the syntactical structure of the sentence. For example, we understand the sentence "John loves Mary" differently from the sentence "Mary loves John"; even though they both have the same elements, because the elements are arranged differently. Generativity, as I am using the term, implies that the syntactical operations of the language allow the speakers to generate an indefinite number of new sentences. There is, strictly speaking, no upper limit to the number of sentences in any natural human language.

This account is OK as far as it goes but it is incomplete. I will be arguing that it leaves out a crucial dimension of language, namely the element of what in ordinary English we could describe as *commitment* and which I will describe more generally as deontology. Deontology is essential to the nature of human language in ways that I need to explain.

3. Society and Language

In linguistics and philosophy, there is a more or less orthodox conception of language but there is no such commonality in social science accounts of society. It seems to me that the accounts of society that I am familiar with, ranging all the way from Aristotle to the present, radically misconceive the role of language in that, in an important sense, they take the existence of language for granted and then ask: How does society work, how is it constructed?, and so on. When I say that they take language for granted, I mean that in accounting for the nature of society they do not ask: What is language? Rather, they simply assume the existence of language and go on from there. Perhaps the worst offenders in this regard are the Social Contract theorists, who presuppose beings like us, who have language, and then ask how these beings could form society on the basis of a social contract. The point I will be making is that once a society has a common language, it already has a social contract. The situation with authors such as Bourdieu, Foucault and Habermas is not really better. They think of themselves as acutely conscious of language and its importance for society, but they do not ask, What is language? in a way that would enable them to ask, How exactly is language constitutive of society?

4. What does Language Add to Prelinguistic Cognition?

I am not sure how best to argue for the theses that I want to maintain. I think one way to argue for them is, so to speak, genetically. I propose to treat the question as an engineering or designer question. Imagine that there was a species like us, having a full range of prelinguistic conscious experiences, voluntary actions, and prelinguistic thought processes, but no language. What capacities would they have to have in order to create language for themselves and what exactly are they creating when they create a rudimentary language? At one time, animals more or less like us, hominids, walked the earth without language. Now we have language. What happened in between? And when I ask what happened, I do not mean the question historically, but conceptually. What conceptual (logical, cognitive) capacities did they acquire when they acquired language? And what sorts of cognitive capacities did they have beforehand on which language could have evolved? We have a language in a sense that other species do not. What is it that we have and how could we have gotten it? I must emphasize that I am not trying to do speculative

evolutionary biology, rather I am trying to do a logical analysis of the relations between prelinguistic cognitive capacities and language, with the aim of figuring out what language is.

In response to earlier drafts of this article, some people thought I was trying to enter into current discussions of animal cognition and the actual evolution of language. That is a misunderstanding. I am, to repeat, not engaging in speculative evolutionary biology nor animal cognition. There is currently a sizable amount of research on animal cognition⁽¹⁾ and important work is done on the evolution of language.⁽²⁾ I am not addressing the empirical issues in these fields. For comparison I will sometimes make reference to other animals, but if it should turn out that everything we currently believe, for example, about bee languages and primate thought processes is false, that would be only marginally relevant to my questions. And even if it should turn out that some animals have full blown languages in the sense that we do, and that human language did not gradually evolve but was the result of a single evolutionary Big Bang that produced brains with full blown generative grammars, such facts would be only marginally relevant to the questions I am asking about logical dependencies. I am emphatically not arguing for the superiority of our species. If it should turn out that some other animals have what we have, I welcome them to the club.

When I ask the question, "How could language have evolved?" I mean something quite different from empirical researchers who ask a different question using the same sentence. They are asking: Given what we know about human evolutionary history and animal cognition, how could human languages have developed in our evolutionary history? My question is conceptual. Subtract language from a species like us: What do you have? Now add language: What are you adding?

Notice that the way I am posing the question presupposes that the *nature* of language and the question of the *functions* and *uses* of language by human speakers cannot be separated. We can explore which structural features of language are useful or even essential, by exploring what use humans make of these structures.

There are apparently intermediate cases between humans and species that communicate but do not have language in a human sense. The bees are the best known example. When a bee returns to the hive she performs a waggle dance that conveys different types of information depending on the variations in the dance. She conveys that there is nectar in the neighborhood, that it is in a certain direction and that it is a certain distance away from the hive. In hot weather, she can communicate the location of water, and even, during swarming, the location of possible hive sites. Different combinations of the

elements of the dance convey different elements of information. In one experiment, the experimenters towed a boatful of flowers to the middle of a lake. The returning bee conveyed this information. Her hive mates showed no interest in flying to what apparently they knew to be the middle of a lake.

I will proceed by addressing four specific questions: What features of language are already present in prelinguistic consciousness? What features of language are lacking in prelinguistic consciousness? What special features of consciousness are lacking in language? What functions do humans need language to perform, given prelinguistic consciousness?

5. Features Common to Prelinguistic Intentionality and Language

I have already said that the hominids have conscious perceptions and intentional actions together with conscious thought processes, all of these in a prelinguistic form. This implies, at the very least, that the animals have beliefs, desires, intentions, and at least some form of memories, enough to enable them to recognize familiar objects and situations.

These prelinguistic forms of intentionality already have some crucial logical properties. Specifically, because perceptions, intentions, beliefs, desires, and so on, are forms of intentionality, they carry within them the determination of conditions of success or failure. An animal that is hungry, for example, has a desire to eat; and pathologies apart, it thus has the capacity to recognize when that desire is satisfied and when it is not satisfied. We can generalize this point as follows: Any intentional state determines its conditions of satisfaction, and a normal animal that has intentional states must be able to recognize when the conditions of satisfaction are in fact satisfied. If it is thirsty, it must be able to tell when it has drunk; if it is hungry, it must be able to tell when it has eaten; if it is trying to do something, it must know when it has done it, and so on. We can summarize this point by saying that when we supposed that our animals had intentional states we were already supposing that they had mental representations with propositional contents and conditions of satisfaction. But when I say that, I am speaking logically not ontologically. I am not saying the animals had a set of picture-like or sentence-like entities in their heads called “representations”. Rather, to have beliefs and desires, for example, is already to have something that determines conditions of satisfaction, and that implies the capacity to recognize success and failure. Presumably these capacities are realized in neuronal structures, but, for our investigation, it does not matter how these capacities are realized,

provided only that the realization is rich enough to carry the logical properties. When I say the representations are propositional, I imply nothing linguistic. I mean that there is something that sets the conditions of satisfaction; and because a condition is always a condition *that such and such*, it follows trivially that the conditions are propositional.

We can summarize the formal features of intentionality, prelinguistic as well as linguistic, by explaining the following notions and the relations between them: *propositional content*, *conditions of satisfaction*, *psychological mode* and *direction of fit*. Our evolutionary history has given us different ways in which our mental states relate to reality. The aim of beliefs is to represent how things are, therefore beliefs can be said to be true or false. The aim of desires and intentions is not to represent how things are but how we would like them to be or how we intend to make them be. For this reason, desires and intentions are not true or false, but fulfilled or frustrated. I find it useful to characterize beliefs as having the *mind-to-world direction of fit* (the belief in the mind is supposed to fit the state of affairs in the world) and desires and intentions as having the *world-to-mind direction of fit* (if all goes well with the desires and intentions, the world comes to fit how it is represented in the mind). Not surprisingly these distinctions carry over exactly to speech acts. The assertive class of speech acts: statements, assertions, etc., are expressions of beliefs and are supposed, like beliefs, to represent how the world is and thus they have the *word-to-world* direction of fit. The directive class of speech acts: requests, orders, commands, etc., are expressions of desires and so have the *world-to-word* direction of fit. The commissive class: promises, offers, etc., are expressions of intention and so have the *world-to-word* direction of fit. These different directions of fit are a function not of the propositional content, by itself, but of how the propositional content is presented in the speech act. This is why in standard speech act notation, the total speech act is represented with a distinction between the illocutionary force, or type, of speech act and the propositional content.

Thus

$$F(p)$$

represents the propositional content *p*, presented with the illocutionary force *F*.

And this corresponds exactly to the representation of the intentional state as

$$S(p)$$

The “*p*” represents the propositional content and the “*S*” represents the type of intentional state, that is, its psychological mode, whether belief, desire, or whatever.

. Our question is: How do we get from the intentional state *S(p)* to the

linguistic resources that would enable us to perform the speech act $F(p)$? Our task is made easier by the fact that the formal apparatus of the content and type, together with conditions of satisfaction and direction of fit, are already present in prelinguistic intentionality.

So far so good. But what about those speech acts where the fit is taken for granted: expressives, such as apologizing and thanking? If you look at the forms of intentionality that correspond to these speech acts, and are expressed in their performance, forms such as regret and gratitude, it seems to me these typically are combinations of beliefs and desires. That is, they are forms of desire based on the presupposition of the truth of the belief.⁽³⁾ For example if I regret having done something I must believe I did it and wish I had not. So the existence of speech acts where the fit is presupposed, which have what I have called the null direction of fit, does not pose an insuperable problem for moving from prelinguistic intentionality to speech acts, because the prelinguistic forms also include cases where the fit is presupposed. These cases, such as pride and shame, gratitude and regret, contain beliefs and desires, which do have a mind-world or world-mind direction of fit.

In addition to the problem of expressive speech acts there is a special problem about *declarations*, speech acts that make something the case by declaring it to be the case, for example, adjourning a meeting by saying. “The meeting is adjourned”. Declarations have both directions of fit simultaneously because they make something the case by representing it as being the case. I cannot exaggerate the importance of this phenomenon for answering the question that poses the title of this paper. These have no echo in prelinguistic thought, and I will discuss them further in this article.

The categories. Another feature of prelinguistic consciousness — and this will prove crucial for the evolution of language — is that any animal that has the biologically primitive intentional apparatus of conscious prelinguistic hominids already has a hefty number of the traditional philosophical (e.g. Aristotelian and Kantian) categories. It already has *space*, *time*, *causation*, *agency* and *object*; and with *object* it has to have *identity* and *individuation* together with *property* and *relation*. I do not mean that it has to have concepts corresponding to these categories, but rather, for example, that it has to be able to recognize that one object is over there in front of it and another one on the left (space), it has to recognize that its eating occurred in a temporal sequence (time), that it did something, as opposed to something just happening (agency), that some things it did, made other things happen (causation). Perhaps most importantly, if it can perceive and recognize objects including other hominids, it must have identity and individuation, because it

must be able to perceive that this is the same object as before (identity), and that this object is a separate object from that object (individuation). But once it has objects, with their identity and individuation, it already has properties and relations of objects. It can see that this person is next to that person (a spatial relation) and it can see that this object is brown (property). Given all of this apparatus, it also has the category of change; thus it can see that this hominid, who was previously over there, has now moved over here (change from one location to another of the same object). Finally, it can recognize objects of the same type. For example it can recognize other animals as being or not being of the same species as itself.

6. *Features of Language that Consciousness Lacks*

What does prelinguistic consciousness lack? Perhaps above all, it lacks *internal* and *controllable* structures in its thought processes. Thus a dog can perceive and hence think that, as we would put it, “Someone is approaching the door”. But, unlike us, it cannot distinguish that thought from the thought, “The door is being approached by someone”. Furthermore it cannot use its true thought, “Someone is approaching the door” to form the false thought “The door is approaching someone.” This is an important point. Prelinguistic forms of intentionality have structure, but they do not have the sorts of *indefinitely manipulatable structures with semantic content* that the syntax of language provides. Thus perception is structured by the sheer physical impact of the objects perceived and by the physiology of the perceptual apparatus. For example, the animal sees a man walk toward the door. The structure of memory is similarly shaped by the sheer physical events and the physiological apparatus. But without syntactical elements the animal does not have a rich structural apparatus the elements of which it can manipulate at will in an indefinite number of ways. Birds can perform new permutations of their songs, and an animal constructing a tool can distinguish removing the leaves from the twig and removing the twig from the leaves. Neither of these cases is, in my sense, a case of freely manipulating syntactic structures with semantic content. The beauty of human languages is not just that they have compositionality and generativity but the user can freely manipulate the *semantically loaded* syntactical elements at will.

I think that what I just said is obviously true but it is controversial. Some philosophers, especially Fodor,⁽⁴⁾ think that all thought requires a linguistic syntax, and that humans can acquire a natural language only because they already have an inborn “language of thought” with a syntax as rich as that of

any human language. Others, especially Davidson,(5) believe that without language thought is impossible. So, they, incredibly, deny that animals can have intentional states such as beliefs and desires. I, on the contrary, think that it is obvious that many animals, my dog Gilbert for example, have perceptions, intentions, beliefs and desires, and yet they have nothing like a language with freely manipulatable syntactical structure. And even if I am wrong about Gilbert, there is just too much biological evidence of animal cognition to make Davidson's view credible.(6)

Structure and Segmentation. Another difference between the linguistic and the prelinguistic is that the flow of consciousness in prelinguistic thought and perception, though structured in all sorts of ways, does not, or does not necessarily, come in discrete segments in the way that language does. Non linguistic thought is, or at least can be, a continuous flow, broken only by sleep or other forms of non-consciousness. Language, however, is essentially segmented. The utterance of sentences cannot be a continuous undifferentiated flow, but each sentence, and even each sentence fragment, if uttered as a complete speech act, must be discrete. So the situation we are in when we move from experience to language is analogous to the situation where we move from a movie to a series of still pictures. By thinking in language we break up our thought into words and sentential segments. Though actual discourse takes place in time, the intentionality of the discourse is in discrete segments in a way that the flow of prelinguistic thought and perception in action in conscious life is not in that way in discrete segments. A typical speech act, though performed in time, is, semantically speaking, instantaneous. This is why it does not matter to the identity of the speech act whether, for example, the language spoken requires that the verb phrase comes before or after the subject noun phrase. This difference between unsegmented consciousness and segmented discourse is disguised from us, or at least, for a long time was disguised from me, by the fact that beliefs and desires are naturally talked about as if they were discrete units. But when they are, so to speak, in action, when I am actually looking or acting or perceiving, then they become part of the continuous flow. Suppose, for example, I have the following thought in English, "Now I have to go because it is time for dinner." Though that thought occurs in time, because it is expressed in an English sentence it has a kind of discreteness that pre-linguistic thoughts do not have. If, for example, I am dancing or skiing, the stream of conscious thought need not contain any words and can be in a continuous flow.

Declarations. A third special feature of language that does not exist in prelinguistic intentionality is that in language we get a type of speech act that

I have baptized “declarations.” These have a double direction of fit, both word-to-world and world-to-word in the same speech act. These are not two independent fittings but one fitting that goes both ways. Consider the cases where, for example, an authorized person adjourns the meeting, or declares war, by saying “The meeting is adjourned” or “War is declared.” Or consider linguistic declarations where somebody makes a promise by saying “I promise” or gives an order by saying “I order.” These are performative utterances; and all performatives are declarations (though not all declarations are performatives). In these cases we have the double direction of fit, because we make something the case, and thus achieve the world-to-word direction of fit, by representing it as being the case, that is by representing it with the word-to-world direction of fit. This is one of the most important powers of language, the power to create a reality by declaring it to exist. There is nothing analogous to that in pre-linguistic forms of intentionality so we need to be able to show how an extension of the prelinguistic forms to language gives us the capacity to create forms of institutional or social reality that exist only because we collectively and linguistically represent them as existing. We need to show how prelinguistic forms of intentionality could have evolved into human social and institutional reality. What we will require in order to explain this evolution is the notion of meaning and the notion of a convention. I will get to these shortly

7. Some Special Features of Consciousness: The Unity of the Proposition and the Salience of Objects with their Features

In explaining the transition from prelinguistic intentionality to linguistic intentionality, we have some wonderful resources in consciousness that go beyond the possession of the apparatus of intentionality and the various philosophical categories – space, time, causation, identity, etc. — that I mentioned in section V. Specifically, in prelinguistic intentionality the problem of the unity of the proposition does not arise. Why? Because the sequence of conscious thought and experience is one where the representation of the conditions of satisfaction is built in at every step of the way. There is no problem about how I can put the elements of my experience together to form a unity in a way that there is a problem about how I can put discrete words together to form a unified sentence. The experience comes with unity built into it. In conscious hunger, thirst, and visual perception, for example, the determination of the conditions of satisfaction is internal to the experience. Another resource that we have is that the actual structure of our conscious,

perceptual experiences makes objects with their features salient. We consciously see, and otherwise perceive, distinct objects and their properties. We see, for example, tall trees, ripe apples and snow covered mountains.

The combination of the unity of the proposition and the salience of some features of our experience gives us an apparent paradox, but I think it is a paradox we can resolve. Our experiences give us a built in unity corresponding to the unity of the proposition in language, but at the same time our experiences give us distinct objects and their features as salient, and this corresponds to the noun-phrase verb-phrase structure in language. How do these two apparently inconsistent features relate to each other? We can only succeed in seeing when we see *that something is the case*, see *that such and such*. But all the same we do see objects, we see *that object*. I will attempt to resolve this apparent paradox in section X.

Another way to put the problem is this. It is easy enough to imagine a language which segments objects differently from the way we do, which treats a tree not as a unified whole, but as a top half and a bottom half. And has separate words for each. That is certainly a logical possibility. It is also possible to imagine a language that does not allow reference to objects, but only to processes as states of affairs. We could imagine a language where instead of saying, "That's a tree," or "That's a stone", we could say "It's treeing here" or "It's stoning here," on analogy with "It's raining here" or "It's snowing here," where the "it" does not refer to any object. We could imagine such a language, but such a language, if it exists, runs counter to our perceptual phenomenology. Our existing perceptual apparatus is constructed so that we naturally treat spatio-temporally discrete entities as single units, and these are represented by typical noun phrases of our language. Furthermore, identity as preserved in memory is crucial to the development of reference over time, because a pre-linguistic animal can nonetheless recognize the same object on different occasions, and recognize the same object as having different features on different occasions. The paradox I mentioned earlier is that the unit necessarily represented by an intentional state is a whole state of affairs, not an object. Yet perceptually objects and not states of affairs are phenomenologically salient. In language the problem is to explain the unity of the proposition, given the separate syntactical representation of reference and predication.

8. *The Functions of Language: Representation versus Expression*

So far, I have attempted to answer three questions concerning (1) features common to language and consciousness, (2) features special to language and (3) features special to consciousness.

We now go to the last of our four questions. For what primary functions do we need language? By primary functions I mean those functions that are essential to something's being a language at all. We have to specify the primary functions before we can explain the structures which are necessary and sufficient to perform those functions.

The first primary function is this: we need language to provide a mechanism by which our critters can communicate with each other. What does "communicate" mean? And what gets communicated? The standard answer to the second question is that in speaking we communicate information. But "information" is one of the most confused and ill defined notions in contemporary intellectual life. So I am wary of using it except incidentally. I will just state flatly that what typically gets communicated in speech acts are intentional states, and the point of doing that is that the intentional states already represent the world; so what gets communicated, by way of communicating intentional states, is typically information *about the world*. If I communicate to you my belief that it is raining, the point is typically *not* to tell you about me and my beliefs, but about the weather. But there is no way I can intentionally tell you something about the weather except by way of using my mental representations of the weather, my weather directed intentional states, such as my beliefs.

Our prelinguistic hominids already have perception, intentional action and prelinguistic thought processes. All of these are intentional states with full propositional contents. And when one such creature intentionally communicates to another, it tries to reproduce its own intentional content in the head of the other person. When it communicates, for example, "there is danger here" it has the belief that there is danger here and it acts in such a way as to convey this belief to another animal.

The simplest type of communication would be the cases where one animal communicates information about the world by communicating an unstructured proposition to another animal. By unstructured I mean that the propositional content so far has no internal syntax. There is nothing there corresponding to the words of natural languages. This type of communication is already very common among animals. Think of warning cries of birds, mating calls of all sorts of species, and even some dogs' barks. All such examples are cases of what Peter Strawson(7) once called "feature placing."

We simply communicate the presence of a feature in the environment. In actual languages these feature placing utterances can often be done with one word. “Danger!” “Rain!” “Fire!” And when we expand one of these into a whole sentence, the other parts of the sentence are sometimes semantically empty, as we when we say “It is raining” though there is nothing referred to by “it”. Such simple cases of intentional communication do indeed transfer an intentional content from one animal to another, but they are a very small step on the road to real language because they are so limited. The fact that all sorts of animals have this kind of communication should tell us that it is not yet linguistic, or anything like it.

We might say that the first step on the road to language would be to introduce conventional devices for communicating intentional contents from one animal to another.

In most of the cases we considered the animals already have natural devices for the communication, but we can easily imagine that our hominids develop conventional devices for intentional states that have no natural external expression. A dog does not need a conventional device to convey aggression. It can just bark aggressively. But humans, for example, do not in that way have a natural way of conveying the fact that it is raining. Such reflections about the distinction between natural ways of conveying intentional states, and evolved conventional ways, will I think force us to distinguish representation from expression. We need to distinguish between those communicative acts that involve intentionally representing a state of affairs in the world and those that simply express (in the original sense of pressing out, of giving vent to) an animal’s internal state, where that expression may convey information about the world but it does not do so by representing that something is the case, or by representing other sorts of conditions of satisfaction. Thus if I say “Rain!” I represent the weather even if the representation is unstructured. But if I say “Ouch!” as a spontaneous expression of pain, I convey information but I do not represent anything. Let us now make a generalization that will make our task clearer: Simple expressive speech acts, even when performed intentionally, are not “linguistic” in the sense we are trying to make explicit, and the corresponding words of actual languages are not “words” in our sense. Ouch! Damn! Yuck! Wow! are all used to express mental states, both intentional and nonintentional, but they are not the kind of linguistic phenomena we are trying to explain. Why not? Because, though they give vent to intentional or other states of the speaker, they do not represent. What we want to understand is, how can our hominids evolve linguistic *representation*?

What is the difference exactly between representing and expressing? If I say “Rain!” my utterance can be literally true or false, because it represents the current state of the weather. I can, for example, lie when I make this utterance. But if I say “Ouch!” though I do convey information about myself, I say nothing which is literally true or false. If I say “Ouch” when I am not in pain I may mislead and misinform, but I do not lie.(8)

So the first thing our hominids have to create are some conventional devices for representing the same states of affairs in the world that their existing intentional states represent. One type of such a device would represent the same state of affairs, the same conditions of satisfaction, as “there is food here”, another, “It is dangerous here”, another, “it is raining”, etc. By producing a token of such a device, in what we might as well call “an utterance”, a person can convey to another person the same content as he has in his existing intentional state. For example, he believes it is raining, so he produces the appropriate device to his interlocutor and thus communicates that it is raining.

There is a lot of philosophical weight contained in this simple story so let us slow down and go over it one step at a time. We are assuming that the prelinguistic people can recognize tokens of the same type. That is a reasonable assumption because the cognitive apparatus we assumed they came endowed with, implies a capacity for recognizing exemplars of the same on different occasions. We assume that the speaker is able to utter a token intentionally. That is implied by his stipulated capacity for intentional behavior. But now what exactly is added when he utters the device for purposes of communication? Well, he already has an intentional state with conditions of satisfaction, for example, the belief that it is raining. So what he does, is intentionally impose these conditions of satisfaction on the utterance. The utterance now has the same conditions of satisfaction as his belief, and since we are supposing that he and his hearer both know the convention for using the symbol in question, he can make the utterance with confidence that the hearer will recognize that it has those conditions of satisfaction.

The introduction of conventional devices for representing states of affairs already presupposes the notion of speaker meaning. Any agent who is capable of using those devices must be able to use them meaningfully.

9. Speaker Meaning as the Imposition of Conditions of Satisfaction on Conditions of Satisfaction

We can now clarify the notion of meaning. We need to distinguish between the conventional meaning of words, sentences and other symbols, and the speaker meaning which the speaker expresses in making an intentional utterance. In the case we have discussed, the symbol in question has a conventional meaning: it is raining, and when the speaker makes an utterance with this symbol he expresses a speaker meaning, a speech act meaning: it is raining. When the speaker intentionally utters a token of the symbol, the production of the token is the condition of satisfaction of his intention to utter it. And when he utters it *meaningfully* he is imposing a further condition of satisfaction on the token uttered. The condition of satisfaction is: That it is raining. That intentional imposition of conditions of satisfaction on conditions of satisfaction is the essence of speaker meaning.

The capacity to do this is a crucial element of human cognitive capacities. It requires the ability to think two levels at once, in a way that is essential for the use of language. At one level the speaker intentionally produces a physical utterance, but at another level the utterance represents something. And the same duality infects the symbol itself. At one level it is a physical token like any other, at another level it has a meaning, it represents a type of a state of affairs.

There are two separate aspects to what I have said so far. First, speaker meaning consists in the double level of intentionality I have tried to describe. The speaker intentionally produces an utterance, and he intends that the utterance should itself have conditions of satisfaction, for example truth conditions. But, and this is the next crucial point, if he is to succeed on a regular basis, then there has to be some *socially recognized conventional device*, some repeatable device, the production of which can be regularly and conventionally taken by his interlocutors to convey the message. Now we are getting much closer to language, because the first phenomenon is essential to the performance of speech acts, and the second phenomenon, the repeatable devices, consist typically of words and sentences of a language.

For the sake of explanatory simplicity, I introduced the idea of a convention before that of speaker meaning. But which really comes first, speaker meaning or convention? In the order of logical dependence the speaker intentionality must be logically prior, because these conventions for unstructured propositions encode preexisting speaker meanings. However, without language and its conventions you can only have very simple speaker

meanings. You can think, and mean, for example: It is raining here. But you cannot even think, much less say and mean, for example, “It would be nice to visit the zoo next Sunday but I have to stay home and work on my income tax.” We will get to this point, the dependence of complex thought and meaning on language, in the next section when we get to symbols that have a compositional structure. For now I will just remark: if the speakers and hearers are to evolve a system where they can communicate effectively, they will have to develop a set of conventional devices for conveying speaker meaning.

When our animals develop a language, they are developing a set of devices for public, social, representation. That means they develop a set of devices, the production of which will be the imposition of conditions of satisfaction on conditions of satisfaction, *by convention*.

This is a first step on the way to language, but only a first step because so far we do not have syntax. The devices we were imagining correspond to unstructured propositions, and have no internal syntactical structure. In English we would have to translate them as one word sentences: Rain! Danger! Food! etc.

10. *A Further Step: Syntactical Compositionality*

A further step on the road to language (and remember, the metaphor of “steps” implies nothing historical — I am speaking of logical components, I have no idea in which order they occurred historically) is the introduction of simple syntactical devices which can be combined with other syntactical devices to produce complex syntactical devices, and each one of the complex devices will be used to communicate an entire intentional state. That is another way of saying that the hominids need to evolve elements that correspond to our words and morphemes and to ways of combining these into sentences in a compositional manner, in a way that enables the participants to figure out the meaning of the sentences from the meanings of the elements and their arrangement in the sentence. For us the minimal unit of communication, the minimal unit of the speech act, is the whole sentence. The principle that guides the selection of the syntactical devices within the sentence is that they must perform a semantic function. There must be repeatable devices each of which can function as a possible communication unit (sentence) and these must be composed of elements (words) which are such that the communicative content of the whole is determined by the elements and by the principles of their combination in the sentence.

How do we introduce these features — words and sentences — where the sentences are systematically built out of the words? We have to build on the resources that the animal already has, and these are in fact quite rich. Because our beasts already have the capacity to identify and re-identify objects, we can introduce names of objects, and because they have the capacity to recognize different tokens of the same type, we can introduce such general names as ‘dog’, ‘cat’, ‘man’ etc., and because the objects have features, we can introduce something corresponding to adjectives and verbs. But notice the crucial constraints on these. We are not assuming that reference and predication, the speech acts corresponding to noun phrases and verb phrases, are in any way simple independent elements, but rather that once we have the total speech act we can abstract these as component elements. Following Frege, we think of the nouns phrases and verb phrases as derived from the total sentence and not the total sentence as arrived at by combining nouns phrases and verb phrases.

What does that mean? Our animals already have unstructured propositional contents. But corresponding to these are structured features of the real world and the animals have the capacity to recognize these structures *and their elements*. So we are not begging any questions when we give the animal a sentential structure that corresponds to the conditions of satisfaction that it already has. The semantic function comes for free because we have already introduced meaning. Here is the basic idea: The animal has perceptual and belief contents that lack syntactic structure: It can see, and therefore believe, something that we can report (but the animal cannot report) as “It is coming toward me”. Now if the animal has the capacity to create meaningful events, i.e. speech acts, then it can already represent this state of affairs with the double level intentionality that I described earlier. From the animal’s point of view the representation might be of the form: “Coming-toward-me-thing-now”, where we are to think of this so far as if it were one word, without repeatable elements.

The animal has feature placing, but not yet reference and predication. To get reference and predication it needs symbolic devices that break up the propositional content into components. But it already has the material to construct those components from its prelinguistic intentionality. It can see something coming toward it now, and thus believe that something is coming toward it now. But that is enough to give us at least the possibility of introducing devices that can perform the functions of reference and predication, devices that are forms of noun phrases and verb phrases. We will add rules or procedures for arranging those devices (words) into the complex

resultant structures (sentences). It does not much matter how we construct these subsentential elements or how we combine them as long as they break up the sentence into repeatable components, and as long as the components match the components of the prelinguistic intentional contents. I have been assuming that they are broken up in a style similar to European languages I know, but that is not a necessary assumption. I have been assuming that the presyntactical *coming-toward-me-thing-now* breaks up into a device which refers to a contextually specific object, such as a man, and the predication of coming toward me now, as in the English

The man is coming toward me now.

It is not logically necessary that it be done this way, but doing it this way fits our prelinguistic phenomenology better than some ways we can imagine. As I said earlier, we can imagine a language where what we think of as objects are treated as recurring and repeatable processes, so it would come out as

It is manning now towards me comingly.

on analogy with

It is raining now on me heavily.

But such a language would not reflect the object salience of our perceptual phenomenology.

Furthermore there are built-in structural features of human intentionality which carry the solution to the paradox I mentioned earlier, and any evolutionary account has to face this paradox. The paradox is: how do we achieve the unity of the sentence (and hence the unity of the expressed proposition) when the sentence is entirely composed of discrete entities, the string of words and morphemes that constitute it? A related second question is: How do we explain the pervasiveness of noun phrases and verb phrases in human languages, and how do we explain that typically sentences contain both noun phrases and verb phrases? The solution to the first problem, the unity of the proposition, is provided by the fact that, because of the nature of speaker meaning, it is a requirement on something's being a sentence at all capable of encoding a speaker meaning that it must encode an entire intentional state. All intentionality, conscious or unconscious, perceptual or nonperceptual, comes to us propositionally in the trivial sense that each discriminable intentional state has conditions of satisfaction and a condition is always that such and such is the case. The sentence is designed to encode the entire propositional content of the intentional state. So once we require that sentences encode whole intentional states, the unity of the proposition expressed comes for free. The unity of the proposition is built into the very logical structure of biological intentionality.

Now we turn to the second question. If we now look at the phenomenological structure of our experiences, particularly conscious, perceptual experience, we will see that *objects and their features* are salient. Though the conditions of satisfaction of our visual experiences require whole states of affairs, so that we never just see an object, but, for example, we see that an object with such and such features is over there; all the same, phenomenologically, we are aware of seeing objects and seeing that they have such and such features. So the propositional unity expressed by the complete sentence is already provided by prelinguistic intentionality, and the internal subject-predicate structure is provided by the way our phenomenology presents the propositional content to us.

So far then we have taken three steps on the road to language: first the creation of speaker meaning, that is, the imposition of conditions of satisfaction on conditions of satisfaction. Second, the creation of conventional devices for performing acts of speaker meaning, which gives us something approaching sentence meaning, where sentence meaning is the standing possibility of speaker meaning. Sentence meaning is conventionalized. Speaker meaning is typically the employment or use of those conventions in the performance of the speech act. Third, we have added internal structure to the speech act in the form of discriminable syntactic elements that have meanings, semantic content, but cannot stand on their own in utterances. They are parts of sentences, and thus correspond to words, but they are not yet whole sentences. We also need rules for combining these devices into whole sentences and distinguishing between grammatical and ungrammatical strings. Both of these are crucial to any account of language. The first gives us meaningful units big enough to function in communication, the second gives compositionality. The sentence is composed of meaningful elements and those meaningful elements together with their rules of combination enable us to generate new sentences and to figure out the meanings of sentences and utterances that we have never heard before.

We do not yet have generativity, that is the capacity of speakers to produce and understand a potentially infinite number of new sentences, but it is easy to add generativity to compositionality by simply adding some recursive rules, rules that apply over and over endlessly. Examples of ways of providing generativity are such expressions as “It is possible that,” “Sally believes that” or rules for forming relative clauses. What about sentence connectives? They do not seem hard to add either. Indeed we already have an implicit sentence connective when we conjoin two sentences in the speech act. If I say “It is raining. I am hungry” I have already said something equivalent

to “it is raining and I am hungry” And we can add explicit connectives to do these jobs, connectives corresponding to the English “and” “or” “if...then” and “not”.

Notice that with the addition of linguistic syntax to animal intentionality we enable speakers to do something no nonlinguistic animal can do. The speaker can intentionally construct arbitrarily many different representations of actual, possible and even impossible states of affairs in the world. The speaker can now think and say not only the man is coming toward me now, but the man will come toward me next week, or the mountain will come toward me, and so on endlessly.

With the apparatus so far developed the hominids can extend the vocabulary to enable them to think thoughts and perform speech acts that are literally unthinkable without language. The prelinguistic animal can count on his fingers. Given numerals, initially introduced to match the fingers, he can count indefinitely and have thoughts with numerical components that he cannot have in the prelinguistic form. Without language he might think, “There are three dogs in the field,” but with language he can think, “I wish there were a thousand dogs in the field.”

11. *The Next Step: Deontology*

So with meaning conventions plus compositionality and generativity we are well on the road to language.

Why is that not enough? Why are we just on the road and not already there? I think there is a sense in which we are already there if we understand the implications of the account that I have given so far in a certain very specific way. It is essential to see that in the account I have given so far it is implicit that the speaker employing the conventional device in a social setting for the purpose, for example, of conveying some truth about the world to the hearer, is thereby *committed* to that truth. That is, we will not understand an essential feature of language if we do not see that it necessarily involves social commitments, and that the necessity of these social commitments derives from the social character of the communication situation, the conventional character of the devices used, and the intentionality of speaker meaning. It is this feature that enables language to form the foundation of human society in general. If a speaker intentionally conveys information to a hearer using socially accepted conventions for the purpose of producing a belief in the hearer about a state of affairs in the world, then the speaker is committed to the truth of his utterance. I will now try to explain this point.

We saw earlier that the formal structure of the intentional state, $S(p)$, looks a lot like the formal structure of the corresponding speech act, $F(p)$. But $F(p)$ represents an intentional act, and in the cases we are considering it represents an act deliberately performed in accordance with the conventions of a socially accepted language. Recall that the essence of speaker meaning is the intentional imposition of conditions of satisfaction onto utterances, the imposition of the same conditions of satisfaction as the intentional state expressed in the utterance. Thus, if I believe that it is raining and I want to say that it is raining, I express my belief by making an utterance which I intend to have the same conditions of satisfaction as the original belief. And that utterance inherits the direction of fit of the belief and thus, like the belief, the utterance can be true or false. When I say “it is raining”, my utterance has the word-to-world direction of fit and will be true or false depending on whether or not the propositional content is satisfied. And so on through the other cases.

But now an interesting problem arises concerning the relation between the speech act and the corresponding intentional state. The speech act involves a commitment that goes far beyond the commitments of the intentional state expressed. This is most obvious in the case of statements and promises, but it is also true of other sorts of speech acts such as orders and apologies. When I make a statement I not only express a belief but I commit myself to its truth. When I make a promise I not only express an intention but I commit myself to carrying it out. Where do these commitments come from? The belief and the intention have nothing like the commitments of the statement or the promise. If we are trying to explain the logical, conceptual evolution of a language that has statements and promises, it is not enough that we explain how a speaker can convey his belief and his intention to the hearer. We need to know how the speaker adds these special deontologies to the speech act. It is tempting, and indeed true, to say that the constitutive rules of the institutions of statement making and promising make every statement into a commitment to truth and every promise into an obligation to do something. The rules typically have the form “X counts as Y in C.” (For example, making such and such an utterance X in this context C counts as making a promise, Y) The question is, How do we get the rules?

Notice that one wrong, but very common, answer, is to think that the deontic requirements are somehow external to the type of speech act. First we have statement making and then we have a rule that commits us to making only true ones; first we have promise making and then we have a rule that obligates us to keep the promises. This view of the relation of statements to

truth is held by philosophers as diverse as Bernard Williams,(9) Paul Grice(10), and David Lewis.(11) But it is not correct. You cannot explain what a statement or a promise is without explaining that a statement commits the maker of the statement to its truth and the promise commits the maker of the promise to carrying it out. In both cases the commitment is *internal* to the type of speech act being performed, where by “internal” I mean it could not be the type of speech act it is, it could not be that very kind of speech act if it did not have that commitment. But, to repeat the question, how do we evolve the deontic power out of the act of meaning something by an utterance? Does the act of representing the same conditions of satisfaction as those of a belief somehow essentially involve a commitment that goes beyond the commitment of the belief, does the action of representing the same conditions of satisfaction as an intention necessarily involve a commitment that goes beyond the commitment of the intention? Or are these other commitments just add-ons? Are they further accretions that come with the historical development of the linguistic institutions? I think they are internal.

To see why, we have to see that the speech act is more than just the expression of an intention or the expression of a belief. It is above all a public performance. I am telling something to someone else. But I am not just telling him that I have a belief or that I have an intention; I am telling him something about the world represented by those beliefs and intentions. By committing myself to the conditions of satisfaction of the belief I am telling him that this is how the world is, by telling him about the conditions of satisfaction of my intention I am telling him what I am actually going to do. (The self referentiality of promises comes in here. I do not just promise to do something, but in so doing, I promise to *do* it because I *promised* to do it.). In ordinary parlance, I give my word.

We can summarize this part of our discussion as follows. In evolving a language we found that we needed speaker meaning, conventions and internal syntactic structure. But if you understand these as relating in a certain way to human intentionality, you can see the different types of illocutionary acts and in so doing, you already get the commitments that typically go with those types of illocutionary acts. Nothing further is necessary to guarantee that speakers will be committed by their utterances. In following the common sense idea that language could have evolved, and may in fact have evolved, out of prelinguistic forms of intentionality we found that language so evolved provides something not present in pre linguistic intentionality, the public assumption of commitments.

12. The Extension of Deontology to Social Reality. How Language Enables Us to Create Social Institutions

The argument given so far is that intentional acts of meaning, that is the intentional imposition of conditions of satisfaction on conditions of satisfaction, performed according to accepted conventions and with the intention that they should so accord, necessarily involve a deontology. Now, once that deontology is collectively created by these intentional actions, then it is very easy, indeed practically inevitable that it should be extended to social reality generally. So, once you have the capacity to represent, then you already have the capacity to create a reality that consists in part of representations. Let me give some examples of this. If you have the capacity to say “He is our leader.” “He is my man.” “She is my woman.” “This is my house,” then you have the capacity to do something more than represent pre-existing states of affairs. You have the capacity to create states of affairs with a new deontology; you have the capacity to create rights, duties and obligations by performing and getting other people to accept certain sorts of speech acts. Once you and others recognize someone as a leader, and an object as someone’s property, and a man or a woman as someone with whom you have a special bond, then you have already created a public deontology. You have already created public reasons for action that are desire independent. But notice the functioning of the language that we use to describe these phenomena. It creates them. The language constitutes them in an important way. Why? Because the phenomena in question only are what they are in virtue of being represented as what they are. The representations which are partly constitutive of institutional reality, the reality of government, private property, marriage as well as money, universities and cocktail parties, is essentially linguistic. The language doesn’t just describe; it creates, and partly constitutes what it describes.

Compositionality figures essentially in the creation of social and institutional reality. Given compositionality the animal can do much more than just represent existing states of affairs; it can represent states of affairs that do not exist but which can be brought into existence by getting a community to accept a certain class of speech acts.. So, for example, the man who says “This is my property” or the woman who says “This is my husband,” may be doing more than just reporting an antecedently existing state of affairs, they may be creating a state of affairs by declaration. A person who can get other people to accept this declaration will succeed in creating an institutional reality that did not exist prior to that declaration.

We do not yet have performatives, because they require specific performative verbs or other performative expressions, but we do have declarations with their double direction of fit. If I declare, "This is my property" then I represent myself as having a right to the property (word-to-world direction of fit) and, if I get others to accept my representation then I create that right because the right only exists by collective acceptance (world-to-word direction of fit). And they are not independent: I create a right by representing myself as already having it.

This basic move underlies much of society. It is not easy to see this point but I think it is essential to understanding society. The utterance creates desire-independent reasons for action, and these are then recognized by the collectivity. That same move, that same X-counts-as-Y-in-context-C move, by which you create desire-independent reasons for action in the case of the individual speech act, is now generalizable. So what we think of as private property, for example, is a kind of standing speech act. It is a kind of permanent speech act affixed to an object. It says, the owner of this object has certain rights and duties, and other people, not the owners of this object, do not have those rights and duties. And think of money as a kind of standing permanent speech act. (Sometimes the speech act is written out. On American currency it says: "This note is legal tender for all debts public and private.").(12)

I have throughout this article been drawing attention to several remarkable features of human language. None is more remarkable than this: In human languages we have the capacity, not only to represent reality, both how it is and how we want to make it be, but we have the capacity to create a new reality by representing that reality as existing. We create private property: money, property, government, marriage, and a thousand other such phenomena by representing these phenomena as existing.

13. *Summary of the Argument So Far*

There are three essential points I want to get across in this article in addition to the analysis of relations of nonlinguistic to linguistic intentionality. First I want to emphasize how the structure of prelinguistic intentionality enables us to solve the problems of the relation of reference and predication and the problem of the unity of the proposition. The second point is about deontology.

The basic intellectual motivation that drives this second part of my argument is the following: There is something left out of the standard textbook accounts of language as consisting of syntax, semantics and

phonology with an extra-linguistic pragmatics thrown in. Basically what is left out is the essential element of commitment involved in having a set of conventional devices that encode the imposition of conditions of satisfaction on conditions of satisfaction. The third part of the article is about the creation of a social and institutional ontology by linguistically representing certain facts as existing, thus creating the facts. When we understand this third point we will get a deeper insight into the constitutive role of language in the construction of society and social institutions. Let me review the steps of the argument so that it is as clear as I can make it.

Step 1. We imagine a race of beasts capable of consciousness and pre-linguistic intentionality. And, of equal importance, they are endowed with a capacity for free action and collective intentionality. They can cooperate and they have free will.

Step 2. We have to assume that they are capable of evolving procedures for representing states of affairs; where the representations have speaker meaning, as I have defined it. They can represent states of affairs that they believe exist, states of affairs they desire to exist, states of affairs they intend to bring about, etc.

Step 3. These procedures, or at least some of them, become conventionalized. What does that mean exactly? It means that given collective intentionality, if anyone intentionally engages in one of these procedures, then other members of the group have a right to expect that the procedures are being followed correctly. This, I take it, is the essential thing about conventions. Conventions are arbitrary, but once they are settled they give the participants a right to expectations

Step 4. We can also imagine that they break up the representations into repeatable and manipulatable components that perform the functions of reference and predication.

Step 5. The central idea in the argument is this: Just having a belief or a desire or an intention does not so far commit a person in any public way. Of course, a belief is a commitment to truth and a desire is a commitment to satisfaction and an intention is a commitment to action, but none of these so far are public undertakings. There is no deontology involved, no publicly recognized obligation. But once you freely commit yourself to the conditions of satisfaction of these corresponding intentional states and you do this in a public way by imposing conditions of satisfaction on conditions of satisfaction, and you do it according to the conventions of a tribe, then you have a system for creating obligations and other sorts of deontic commitments. Notice that the commitment is to states of affairs in the world and not just to the

corresponding intentional states. Thus if I make a statement I commit myself to the existence of a fact, if I make a promise I commit myself to the performance of a future action, and so on.

Step 6. The same basic linguistic move that enables speech acts to carry a deontology of rights, duties, commitments, etc. can be extended to create a social and institutional reality of money, government, marriage, private property and so on. And each of these is a system of deontologies. Once we introduce the elements of compositionality and generativity into language there is literally no limit to the institutional realities we can create just by agreeing, in language, that we are creating them. We create universities, cocktail parties and summer vacations, for example. The limits on institutional power are the limits on deontology itself. Deontic powers are powers that exist only because they are recognized and accepted as existing. Sometimes we back them with physical force, in the case of the criminal law for example, but the police and armies are also systems of deontologies.

14. *Why Standard Semantic Theories Fail to Account for These Features*

I have now completed the main arguments of this article. In this section and the next I will answer some leftover questions.

I said earlier that traditional accounts of language are unable to get at this essential deontic feature. Now, why couldn't, for example, standard truth conditional accounts get at it? The truth conditional accounts that I am familiar with make a connection between truth and meaning. What they do not see is how that connection is necessarily mediated by commitment. It is not enough that there should be a matching or satisfaction relation between the sentence or the utterance on the one hand and its truth conditions on the other, there must also be a representing relation and the representing relation is not explained by a kind of matching or satisfaction. The only way to get the representing relation is to see that an utterance with a meaning doesn't just match the truth conditions or is satisfied by the truth conditions but rather is a *commitment* to the existence of those truth conditions. You can see this weakness in its most extreme form in the case of the picture theory of meaning. Wittgenstein's *Tractatus* is the classic statement of this view. The problem is that if we are to try to think of the sentence as a picture of a fact, where picturing is defined in terms of the isomorphism of the structure of the picture and the structure of the corresponding fact, then equally the fact is a picture of the sentence. Isomorphism is a symmetrical relation: If A is

isomorphic to B, then B is isomorphic to A. If this sentence is somehow or other a structural model of the fact, then the fact is equally a structural model of the sentence, and we have lost the representing relation which is essential to language. Now, oddly enough, a similar difficulty affects Tarski-style model theoretic accounts such as Davidson's, because if we are to say that the key notion is satisfaction, and we can explain satisfaction recursively, then the problem is that if an object satisfies an open sentence, then there must be a relation in which the open sentence stands to the object, the relation of being satisfied by that object. But neither of these, neither satisfier of nor satisfied by, gives us representation or commitment. The particular form of asymmetry that is required between the representation and the thing represented essentially involves a commitment on the part of the speech act to the existence of the state of affairs represented. It is not enough to present language and reality as simply staring at each other blankly. Language is used to represent reality and the notion of representation essentially involves more than the notions of truth or matching, or satisfaction. It involves the notion of a *commitment* to truth or satisfaction.

15. Why Language is Essentially Conventional and Why There Are so Many Different Languages

If language is biologically based, then why is it that we speak so many different languages? If evolutionary biology gave us the capacity for language, why did it not give us a single language which all humans could speak? Humans have, with minor variations, the same way of seeing because they all have the same visual apparatus, but they certainly do not have the same way of speaking. Why not? The answer derives in part from the fact that speaking is a voluntary activity, perhaps the most paradigmatic form of the human freedom of the will, and where free voluntary actions are concerned, people perform these actions in their own free voluntary ways. Biology can give us a basis for talk, but it is up to us how we talk, and it is up to us what we say.

Suppose there had been exactly one primordial language with its own syntax and lexicon. We know from historical linguistics that it would have evolved into different dialects, all of which would be conventional. Even if everyone tries as hard as they can to imitate what they take to be the "correct" way of speaking, variations are bound to emerge. In a sense the Roman Empire gave its subjects a common language, but over two thousand years they evolved into contemporary, mutually incomprehensible, French,

Portuguese, Spanish, Romantsch, etc. So even assuming one biologically determined language, the free will of language speakers would have evolved the Ursprache into any number of conventional dialects, where “conventional” implies both arbitrariness and normativity. There is a right way and a wrong way to speak any language, but the way that the language fixed rightness and wrongness is conventional and therefore arbitrary.

Notes

(*) This is a revised and expanded version of a talk that I have given at various universities and international conferences. An earlier draft was published in the proceedings of the German Philosophy Conference in Berlin, Kreativität. ,XX Deutscher Kongress für Philosophie, Günther Abel (ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006. The tentative title marks the fact that I do not regard this as a finished piece. It is still work in progress. I thank Tecumseh Fitch for his detailed comments on an earlier draft. I am also grateful to Dagmar Searle for her help and advice.

(2) For a good survey, see J. Vauclair, *Animal Cognition: An Introduction to Modern Comparative Psychology*, Cambridge MA, 1966.

(3) For a good survey, see W.T. Fitch “The Evolution of Language: a comparative review” in *Biology and Philosophy* (2005) 20: 193-230.

(4) In general this is true of most of what are called the “emotions.” The concept of an emotion is not very clear because we are not sure what to count as an emotion and what not. But the paradigm cases of the emotions, strong forms of love, hate, lust, disgust, shame, and pride, I think are all agitated forms of desire, presupposing beliefs.

(5) Jerry Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge:Harvard University Press, 1975.

(6) Donald Davidson, “Thought and Talk” in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984, pp155-170.

(7) See J. Vauclair, *op. cit.*

(8) P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Routledge, 1959, p.202ff, p.214ff.

(9) We can construct examples where what is normally a purely expressive speech can be performed representatively. If my dentist tells me to say “Ouch” if it hurts too much, then in saying “Ouch” I am making a statement to the effect that it hurts too much.

(10) Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

(11) Paul Grice, “Logic and Conversation” in Peter Cole and Jerry L. Morgan (eds) *Syntax and Semantic*, Vol 3, New York: Academic Press, 1975 pp.41-58.

(12) David Lewis, “General Semantics” in Harman, G. and Davidson, D. *Semantic of Natural Language*, 2nd Ed. Dordrecht Holland: D. Reidel Publishing Co. 1972, pp169-218.

(13) These points are developed further in my *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 1995.

The Logical Form of Status-Function Declarations*

Richard Evans

THE SIMS DIVISION Maxis/Electronic Arts

richarde@ea.com

ABSTRACT

We are able to participate in countless different sorts of social practice. This indefinite set of capacities must be explainable in terms of a finite stock of capacities. This paper compares and contrasts two different explanations. A standard decomposition of the capacity to participate in social practices goes something like this: the interpreter arrives on the scene with a stock of generic practice-types. He looks at the current scene to fill-in the current tokens of these types. He looks at the current state of these practice tokens to see what actions are available to him. He uses his current desires to choose between these various possible actions. I argue that this standard explanation is defective, drawing on arguments by Searle and Wittgenstein and Garfinkel. I propose an alternative explanation, in which the participants must continually show each other the state of the scene in order to maintain the scene's intelligibility. I provide a simple formal language in which to describe this alternative approach, in which we can state quite precisely what someone is (and should be) doing when they participate in a practice. This language is related to both deontic and epistemic logics, but it is much simpler – it does not include the classic propositional connectives, and it is driven by a very different set of assumptions. The inspirations for this formal language are Searle's analysis of directions of fit, Wittgenstein's remarks on rule-following and Garfinkel's ethnomethodology.

1. Decomposing the Capacity to Participate in Practices

As social creatures, we are capable of participating in an indefinite variety of social practices. As Wittgenstein reminds us: “But how many kinds of sentence are there? Say assertion, question, and command? – There are countless kinds: countless different kinds of use of what we call ‘symbols’, ‘words’, ‘sentences’. And this multiplicity is not something fixed, given once for all; but new types of language, new language- games, as we may say, come into existence, and others become obsolete and get forgotten.” [*Philosophical Investigations* §23]

How do we manage to participate in so many different kinds of social practice? We cannot have a countless number of primitive capacities. There

* I am very grateful to John Searle, Asa Andersen, Maya Kronfeld, and Raffaella Giovagnoli for feedback on a previous draft.

must be a small finite stock of capacities which can be recursively combined to produce our ability to understand and participate in an indefinite number of different types of practice.

Consider, for example, a mechanical piano, which can play any number of tunes. These different capacities – the capacity to play Humpty Dumpty, the capacity to play Yankee Doodle, etc – cannot be separate primitive capacities. There are just too many of them. There must be a general explanation which can say how these infinitely many capacities can come from a small finite collection of general capacities. In this case, the explanation is based on the mechanical piano's ability to read any piano roll (a roll of paper with perforations representing notes). Each tune can be represented by a particular piano roll, so the capacity to play an indefinite number of tunes can be explained in terms of one general capacity (to play any piano roll) plus a mapping from each of the different tunes to its representation on a piano roll.

This sort of example suggests one obvious way to break-down the capacity to participate into a small set of finite components: invoking a distinction between practice-types and tokens.

2. *The Type/Token Approach*

There is one seemingly natural way to explain or decompose the ability to participate in practices. This is what I will call the *Type/Token* approach.

It goes like this: our training and history has given us a library of practice-types which we understand. In any particular situation, we apply these types to the current situation, instantiating particular tokens of those types.

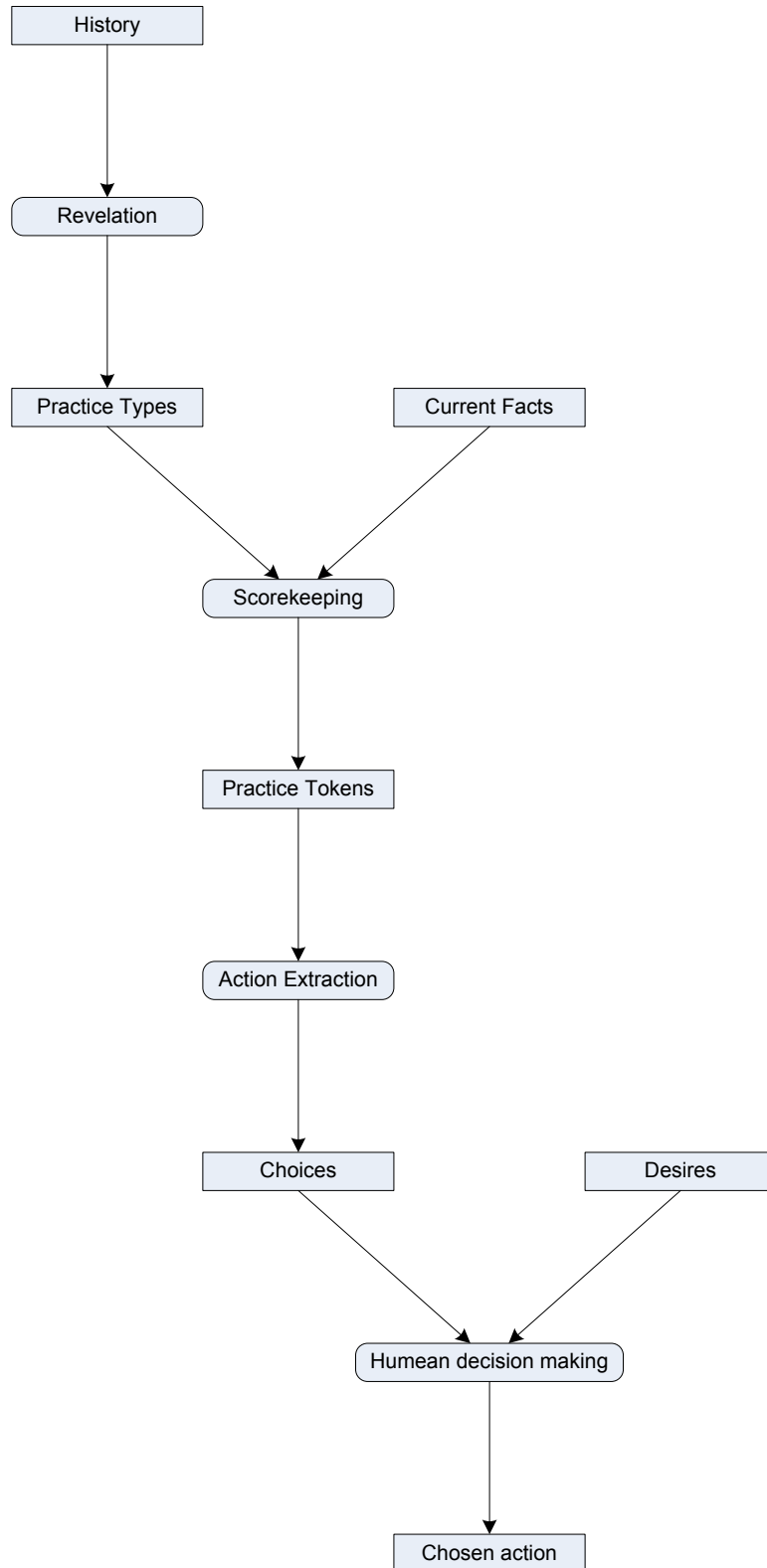
Now we can be in many different practices simultaneously. (Think of a mother who is standing in line while trying to restrain her infant). So the current social scene is the union of the practice tokens we are currently in. Each practice token issues us with new options, actions we are capable of doing: new capacities. We use our desire to weigh these various actions, to decide what to do.

In this picture, participating in a practice requires two primitive mental capacities: Scorekeeping and Revelation. Scorekeeping is the ability to use facts about the current situation to turn practice-types into practice-tokens: particular instances of practices, instantiated with particular individual agents and objects (for example, this *particular* chess game between Jack and Jill). Revelation is the ability to understand, based on past history, a new

practice-type. (This might be, for instance, by using Bayesian statistical learning from past examples).

In this picture, we see the particular practice instances of the current social scene through the lens of the practice-types.

It is helpful to focus on a concrete case. Throughout this paper, I shall use the example of a queue: people standing in line, waiting to get on the bus. According to the Type/Token approach, someone who is participating in the bus queue is doing so because he has an understanding of a practice-type – queuing – and he has used information about the particular scene around him to instantiate a particular practice-token – queuing for this particular bus with these particular people on this particular day in February. A scorekeeper participating in this queue-instance sees that the queue makes a new action available to him: he is able to queue up. He evaluates this new action by assigning it a score, based on his desires, and compares it with what he is currently doing. How did he come to an understanding of the general practice-type of queuing? According to the Type/Token approach being considered here, his capacity for Revelation made the practice-type available to him, perhaps as a Bayesian statistical generalization from observing various examples of queuing behavior in the past.



Here, processes are represented by curved boxes, data by rectangles, and information flow by arrows. According to the Type/Token approach, we

construct practice-types from past data using a faculty called Revelation. We use Scorekeeping to instantiate practice-types into practice-tokens, using facts about the current situation. We extract from the practice-tokens the actions that are currently available to us. We weigh up the various choices using our desires to choose the action which best satisfies our desires.

I used to subscribe to the Type/Token approach – I didn’t really understand there was an alternative. I used to think this is what Wittgenstein thought, too. I gave a talk, entitled “Implementing Wittgenstein”, about this. I now think a better name for the talk would be “Completely Failing to Implement Wittgenstein”.

I now think the Type/Token approach is wrong. The rest of this paper will show why it is wrong, and describe an alternative approach.

3. Problems with the Type/Token Approach

There are three main problems with the Type/Token approach to decomposing the capacity to participate in practices:

Firstly, the Type/Token approach assumes a fundamental mental capacity – scorekeeping – which is outside the practices which it seeks to understand: scorekeeping is just something our minds do in private. But scorekeeping isn’t a private mental capacity. Keeping score on a practice, knowing what state it is in, is a public action. Others can see that we are doing it, and we are accountable for how we do it. *Scorekeeping is part of the very practice which it seeks to understand.*

Secondly, and even more fundamentally, it misrepresents the distinction between the interpreter, a newcomer who has to understand the practice, and the expert participants, who are at home in the practice, who are effortlessly participating. According to the Type/Token approach, the newcomer has to do the work of seeing the state of the practice just from watching the actions of the expert participants. This picture assumes a fundamental asymmetry of responsibility: the interpreter is responsible for scorekeeping, but accords no responsibility to the participants who are already involved. The truth is rather that all participants are continually responsible for *showing* or *manifesting* the state of the practice to each other. Showing the state of the practice is a public witnessable act, just like seeing the state of the practice, and is equally accountable - failures to show may be censored. *Showing the state of the practice is part of the practice which it seeks to describe.*

Thirdly, it assumes a Humean understanding of decision-making as a non-rational weighing of desires. But this irrational weighing puts a depressing

limit on our capacity for rational self-realization, and renders us merely beasts who calculate. Deciding what to do is itself a public, seeable act, subject to normative assessment. *Deciding what to do in a situation is part of the very situation it seeks to evaluate.*

I shall elaborate on each of these.

4 Scorekeeping is part of the very practice which it seeks to understand

Scorekeeping is not a hidden private mental act, but a public act: others can see that we are doing it.

Consider the people queuing for the bus. A newcomer arrives, and looks for the end of the line. His looking-for-the-end-of-the-line is itself something that others can see him doing. As Garfinkel remarks, “the end of the line is watchably searched-for”. Garfinkel is here stressing that the seeing which the newcomers should do is a public seeing which can itself be seen by others. His scorekeeping is directly visible to the others. If he fails to do it correctly, if he fails to see the back of the queue correctly, he is culpable and will be corrected by the others. When people join queues they are expected to position themselves correctly. But it is not just his placement which is subject to normative assessment - his scorekeeping of other people’s placement is equally susceptible.

Wittgenstein writes: “Try not to think of understanding as a ‘mental process’ at all. – For *that* is the expression which confuses you... In the sense in which there are processes (including mental processes) which are characteristic of understanding, under standing is not a mental process.” [*Philosophical Investigations* §154]

Scorekeeping isn’t something we do secretly in our private mental kingdom. Scorekeeping is a public action. Because it is public, scorekeeping is itself subject to normative assessment and evaluation: others can see that we are doing it, and can see when we are doing it *wrong*. Participants are expected to see that the practice is in a certain state. Others will notice if a participant has failed to see something that he should see, and may rebuke him because of his failure to see.

5. Showing the state of the practice is part of the practice which it seeks to describe

The Type/Token approach is often motivated by seeing the situation through the eyes of the newcomer, or outsider, who has to understand what the

participants are doing. We are immediately led to see the problem as the newcomer's problem: he alone has to figure out what is going on.

But it is not just the responsibility of the interpreter to see the state of the practice – it is equally the responsibility of the participants to continually *manifest* or *show* the state of the practice. In the Type/Token picture, we imagine the people who are at home in the practice participating effortlessly, and we imagine a newcomer, who wants to understand and join in. We ask – what does the newcomer have to do to understand and join in? But this question presupposes an *asymmetry of responsibility* between the newcomer and the regulars. In the alternative ethnomethodological perspective, the responsibility of creating intelligibility is *shared equally* amongst the participants. What it is to be a participant is for it to be the case that you should show the state of the practice.

The scene needs to be continually reinforced through our continually manifesting its state to each other, and this manifestation is our continual responsibility as participants.

Laurie Andersen, a performance artist, uses the following words in one of her pieces: “You’re walking. And you don’t always realize it, but you’re always falling. With each step you fall forward slightly. And then catch yourself from falling. Over and over, you’re falling. And then catching yourself from falling. And this is how you can be walking and falling at the same time. [*Walking & Falling*]”

Similarly, when we are in practices, intelligibility is continually being lost and found, and lost again and found again. *Showing* each other the state of the practice is what we do to pick ourselves up when we fall.

We are always continually showing each other the state of the situation we are in. This is not something we do just with children, or out of politeness – we have to continually *show* in order to be *in* the situation at all.

John Searle is well aware of this. In *Social Ontology: Some Basic Principles*, he uses status-function declarations as the explanatorily-fundamental action out of which social practices are constructed. These status-function declarations are precisely a way of showing the state of the situation. (Although, perhaps, from the ethnomethodological perspective being proposed here, Searle does not go quite far enough. He sometimes gives the impression that these showings are things you do *once*, at the beginning of the practice, to set up the roles - whereas the ethnomethodologist sees the showings as things which have to be *continually reinforced*. The creation of social intelligibility is an ongoing achievement which is in continual danger of falling apart, and needs to be supported with showings at every stage).

Queues are an excellent example of this. The participants are preoccupied with place-work: showing the state of the practice by their orientation and position. As Garfinkel says: “Persons are positioned and oriented to make a great positioning to-do about places in line.”

They produce the intelligibility of the local queue by showing their place in line. In *Autochthonous Properties of Formatted Queues*, Garfinkel describes the work of the participants that is performed in order to achieve the coherence of the queue:

- Each person is showing he is behind the one in front.
- When something goes wrong, when a newcomer attempts to join the queue in the middle, perhaps because he hasn’t noticed the people behind, the participants will show him that and how he has gone wrong. This showing is not just grumpiness or irritation on their part. This showing is part of the work of producing the intelligibility of the scene.
- “Consider how frequently mothers restrain their children” in queues – they are not doing this just out of politeness or some old-fashioned sense of social propriety – it is part of the work of being in the queue that they show their position: they are responsible for their children, who are also in the queue, so they also have to keep their position for them.
- Showing the state of the practice is the continual duty of the participants, without which the practice would cease to be. This work of showing what should be done is continual, relied upon, but unnoticed.

If this work of showing were to cease, the practice would cease to be. This fundamental ethnomethodological point is obscured by the philosopher’s favorite example of a social practice – a board-game. In a board-game like chess, the board and the pieces themselves do the work of showing the state of the practice¹. In this respect, philosopher’s favorite example of a practice is seriously misleading: this case is an example of the *mechanization* of practice,

¹ Well, almost – there are a couple of aspects of the state of the scene which are not explicit in the board position: whose move it is, and how many times the same move sequence has been repeated

where the work of manifesting has been handed down from the participants to the objects².

The Type/Token approach assumes we see the local practice token through the lens of the practice-type. It assumes a sharp dichotomy between routine Scorekeeping and inspired Revelation. But this dichotomy is false to the facts.

Consider, for example, variations on the typical queue. Consider the scene that has sprung up around the coffee machine in the office: people have arrived to get coffee in a specific order; they themselves know the order they arrived in, but the local area around the coffee machine is cramped and not conducive to the formation of an actual line, so the participants are unable to show their position in line by their placement and orientation. This is what Garfinkel calls a “local interactional crush”. Some aspects of the queue have been preserved, but others have been lost. Or consider a variant queue in which, instead of each participant standing behind the person in front of him, he has a laser pointer, and he points the laser’s light at the person in front of him. Is this a queue? The Type/Token approach would either have to have a massively general version of a queue, or it would have to allow different sorts of queue types. And how does someone learn a new queue type? This is why I named the faculty “Revelation” - to underline its mysteriousness.

Wittgenstein was well aware of this: “We can easily imagine people amusing themselves in a field by playing with a ball so as to start various existing games, but playing many without finishing them and in between throwing the ball aimlessly into the air, chasing one another with the ball and bombarding one another for a joke and so on. And now someone says: The whole time they are playing a ball game and following definite rules at every throw. [*Philosophical Investigations*, §83]

Here he attacks the root idea that we see the local scene through the lens of a given set of practice-types.

The ethnomethodological/Wittgensteinian alternative has a different understanding of how we understand new situations. Not only are seeing and showing public accountable acts, but showing what others should see is also part of the practice. *Training (showing others what they should see) is also part of the practice which it seeks to teach others how to participate in.* Because the newcomer is shown how to see, he has a way into the practice which does not

² This is why Garfinkel urges us to consider cases of double-blind chess – cases where both players are blind-folded, and have to speak their moves to each other. Now that we no longer have the pieces to show us the state of the situation, the work needed to show the state of the scene comes immediately to the foreground.

involve revelation of a new practice-type. If he did, and if Bayesian learning or something similar is needed to learn a practice type, people would never be able to participate in new practices unless they had seen several prior examples. But the reality is that people just *immediately understand*. What actually happens is not that he performs induction over past behaviors to generate a new type, but that he is trained how to see this particular scene.

He understands the local scene immediately, *by letting others show him how to see*. In this alternative picture, practice-types are generalizations which are made *subsequent* to understanding the local scene we are in, not concepts which we need prior to understanding the local scene. In this alternative picture, generalizations are models of the practice³ which *lose* information.

The showings and seeings themselves are lost when we generalize from the token to the type. In the alternative ethnomethodological picture, the pattern is new in every moment, and there is no sharp distinction between scorekeeping and revelation.

6. *The Humean understanding of Decision-Making is flawed*

We have looked at two fundamental problems with the Type/Token approach. The third problem is that it gives an inadequate conception of an agent's decision-making.

In some sense, participation in practices expands our possibilities and allows us to do things we couldn't do otherwise. This constitutive nature of practices can be understood in two ways:

- Participating in the practice gives us new (non-deontic) *capacities*
- Participating in the practice gives us new *norms* to follow

Let us consider a concrete example. Because I am playing chess, and because the current position is such, I am able to castle on the king's side. I wouldn't be able to castle on the king's side if I wasn't playing chess. Now is this expansion of my agency to be understood as a new capacity (like being able to fly), or should it be understood as a new norm (which can be followed or not followed). When deciding whether to castle, do I need to use *desires* to weigh up the relative benefits of castling and not-castling, or alternatively do I use *reason* to resolve the various conflicting norms?

³ For this reason, ethnomethodologists typically use the word "scene" to represent the local norms making up the current moment, rather than the word "practice" which admits of a type/token distinction.

The type-token approach sees practices as expanding our agency by giving us new (non-deontic) capacities. In this approach, we need our decision-making (based on desires) to resolve between various competing capacities. According to this view, whenever a practice contains a constitutive rule which enables a new type of action (e.g. the practice of playing chess allowing us to perform a castling operation), if we are to perform this new action, we must have a desire which motivates us to perform it. This view is recognizably Humean.

An alternative approach is to see the practice as giving us *norms* – things we *should* do. In this case, we need our *reason* to resolve between various conflicting norms (just as it also resolves between conflicting factual claims). In this alternative view, norms explain desires. This view is recognizably Kantian.

	<i>Hume</i>	<i>Kant</i>
<i>What practices give us</i>	Capacities	Norms
<i>How we resolve different requests</i>	By weighing our desires	By resolving the incompatibility between norms

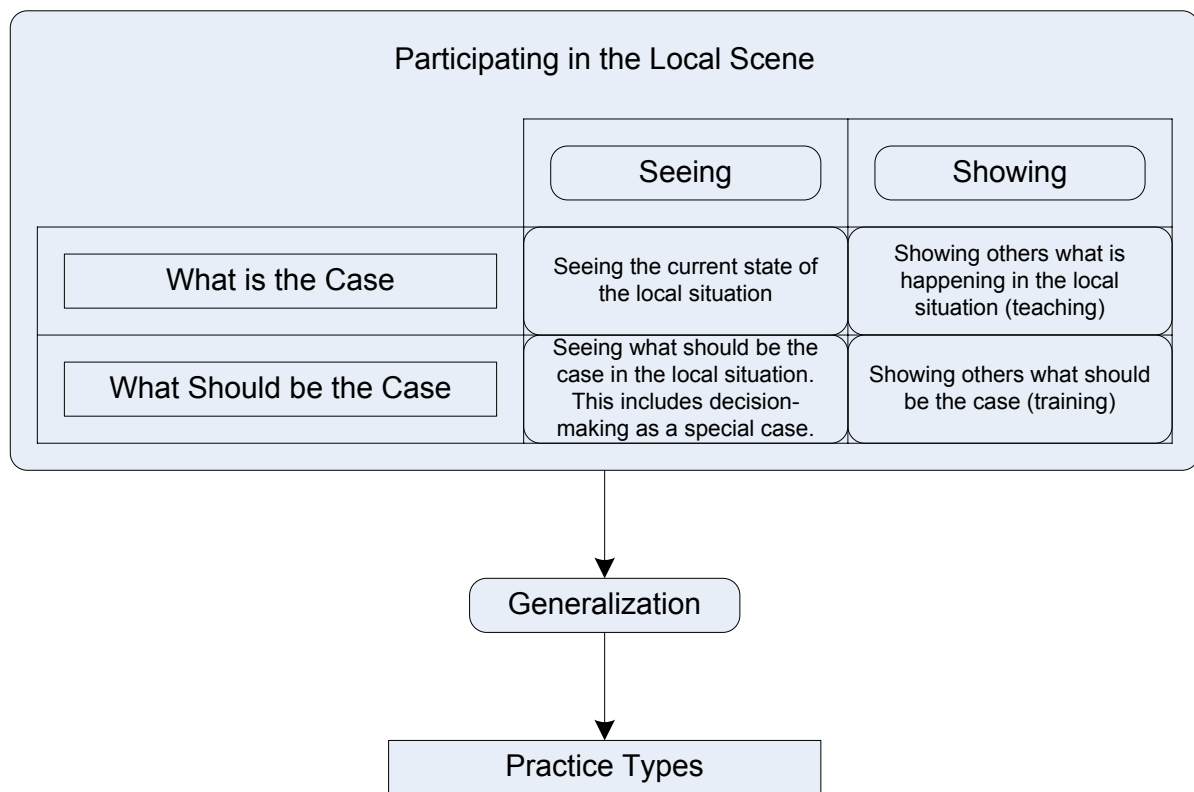
The problem with the Humean picture, of practices giving us the capacity to perform new actions which we use our desires to adjudicate between, is that it pushes the question back only one step further, and leaves unanswered the obvious next question – how do we decide which desires to adopt? The Humean gives no answer to this – we weigh the various actions according to the various desires, but the desires are simply *given*. In this picture, reasoning about what I should do is very different from reasoning about what is the case – reasoning about action involves *weighing* the strengths of various considerations, rather than *resolving* incompatible claims. The Humean has this depressing view of people as merely *beasts who calculate*. The alternative is that practices yield norms, and norms are evaluated according to the same canons of rationality that are used to evaluate declarative claims: we look at the *reasons* for the conflicting claims. This alternative is rationalist in that there is no aspect of decision-making which is incapable of being brought under the scrutiny of rationality.

Note that the three criticisms of the Type/Token approach have all had the same form: the Type/Token approach assumes that in order to participate in a practice, there is a capacity (scorekeeping, manifesting the

state of the practice, decision-making via the weighing of desires) which is *outside* the practice. In each case, the proposed ethnomethodological alternative is to move the capacity *inside* the practice so that it is public, witnessable and itself susceptible to normative evaluation.

The Type/Token approach is more than just the claim that it is possible to divide practices into types and tokens. It is uncontroversial that we discern certain practice-types in our culture. What is controversial and unsatisfying about the Type/Token approach is not the distinction itself, but how the distinction is used. At the heart of Type/Token approach is the idea that we understand the particular practice tokens through a prior understanding of the practice-types. It is this claim which the ethnomethodological alternative denies.

This diagram summarizes the alternative ethnomethodological approach I am recommending:



Here, scorekeeping (seeing) and manifesting the state of the scene (showing) are activities which are themselves part of that very scene. Understanding the local scene involves seeing both what is the case, and what should be the case. In this picture, practice-types are objects which we construct *subsequent* to understanding the local scene, by a process of generalization. In this picture, generalization is a process of dropping

information from the local scene. When generalizing, we must be very careful not to lose sight of the very seeings and showings which made the local scene intelligible in the first place.

7. Recap

I have been criticizing the Type/Token approach, and in doing so, proposing an alternative.

	<i>Type/Token</i>	<i>Alternative (Wittgenstein / Ethnomethodology)</i>
<i>Scorekeeping (Seeing)</i>	Scorekeeping is a private mental capacity.	Scorekeeping is a public act which is part of the very practice which it seeks to understand, itself subject to normative assessment.
<i>Revelation</i>	Revelation is the ability to divine new practice-types. It is a private mental capacity which is sharply distinct from scorekeeping.	Instead of two very different types of capacity, there is only one capacity: the ability to see the local norms in the local situation.
<i>Manifesting the state of the practice (Showing)</i>	Showing is a separate optional action done by teachers to novices.	Showing is a public act which is continually expected of all participants, which is itself subject to normative assessment.
<i>Decision-making</i>	The practice gives us the capacity to perform new actions. We evaluate these actions according to our desires, by weighing them.	The practice gives us norms. We resolve incompatible norms in the same sort of way in which we resolve incompatible declarative sentences.
<i>Priority of practice</i>	We understand the	We generalize to the

<i>types to tokens</i>	practice-token we are currently in because we understand the practice-type.	practice-type because we understand the practice-token we are in. In the act of generalization, much of the detail of the work needed to manifest the local situation is lost.
<i>The local situation</i>	The local situation is just the union of the practice tokens we are currently in.	The local situation is a collection of local norms.

These criticisms of the Type/Token approach have been based on an alternative proposal: the intelligibility of the local practice is an ongoing achievement, requiring constant work from the participants. This work is the manifestation of the state of the scene. It is not just the interpreter (or newcomer) who must see the state of the situation, but all participants must continually see and show the state of the scene. Their continual seeing and showing is “keeping it real”, in a very real sense.

In case you were worrying that this is all getting a little too ethnomethodological, I am about to reformulate this alternative approach in a formal language.

8. Can the Alternative Wittgenstinian/Ethnomethodological Approach Be Formalized?

We can participate in an indefinite variety of practices. This infinite array of capacities needs to be decomposed into a finite set of capacities. I have been looking at the traditional decomposition, the Type/Token approach, and have been criticizing it on ethnomethodological and Wittgenstinian grounds. But can the ethnomethodological alternative be used as a decompositional account of the capacity to participate in practices? Are the insights of Ethnomethodology merely negative, merely showing what is wrong with the Type/Token approach, or do they point the way to an alternative decomposition of the ability to participate in practices? Is the

Wittgenstinian/ethnomethodological position merely destructive⁴, or can it be used constructively?

Can we combine the ethnomethodological insights of Garfinkel/Wittgenstein with the desire for a formal decomposition?

Searle comes close to combining the ethnomethodological position with a desire for a formal decomposition. He subscribes to at least two of the central claims of the ethnomethodological alternative to the Type/Token approach:

- Showing the state of the practice is itself part of the practice. His own formulation of this is in terms of status function declarations
- Understanding a practice requires understanding the deontic norms which flow from it. It is insufficient to see the practice as yielding non-deontic capacities. To understand it, we must understand it as yielding norms.

But Searle combines these insights with the desire to decompose the capacity to participate in practices into its constituent parts: “If there is one thing we know from the cultural anthropology of the past century, it is that there is an enormous variety of different modes of social existence. The assumption I will be making, and will try to justify, is that even though there is an enormous variety, the principles that underlie the constitution of social reality are rather few in number.” [*Social Ontology: Some Basic Principles*, p. 6] And again: “[Our investigation] has begun to show that the enormous complexity of the body of institutional reality has a rather simple skeletal structure. [*Social Construction of Reality*, p.112]

With the exception of Searle, ethnomethodology and formal decomposition have not, to my knowledge, been conjoined. It may be a matter of mere historical accident, but the people who advocated the ethnomethodological approach were uninterested or worse, deeply skeptical, of the formal decompositional approach.

We have been focusing on two pairs of alternatives. So there are four possibilities:

⁴ Wittgenstein didn't seem to think that this sort of decomposition was worthwhile. (Or, perhaps, he just didn't think that such a decomposition was part of *philosophy*. Perhaps his point was merely demarcational).

	Type/Token Account of Practices	Ethnomethodology
Informal description of norms	Traditional Sociology	Garfinkel, Wittgenstein
Logical / formal description of norms	Object-Oriented Computer Models of Multi-Agent Systems	Searle (?) This proposal ☺

I am sympathetic to both the ethnomethodologists and the formalists, and – at the risk of irritating both sides – I hope to combine them.

9. Defining a Formal Language for Describing Situations

We are looking at ethnomethodological theories in which seeing the state of the situation and showing others the state of the situation are core parts of the very practices which they seek to describe. But unlike the authors who inspired this perspective, who are uninterested in (or skeptical of) the need to re-express this position formally, we want a formal language in which this capacity can be broken down into its constituent parts. We want a formal *language of practice*, as opposed to a language of thought.

I will now give a simple language in which this capacity is decomposed. The guiding intuition behind L is to give equal status to two pairs of complementary concepts: See/Show and Normative/Descriptive.

	<i>Normative</i>	<i>Descriptive</i>
<i>See</i>	Seeing what should be the case	Seeing what is the case
<i>Show</i>	Showing what should be the case	Showing what is the case

Seeing is here being used to denote a pre-linguistic form of awareness, not necessarily related to vision. Seeing is the sort of awareness that a dog has when he sees that there is a squirrel in the tree. This pre-linguistic form of Seeing is to be contrasted with fine-grained intensional states like *belief*. Scorekeeping is one particular form of Seeing — scorekeeping just is seeing the state of the local scene.

Showing is here being used to denote a pre-linguistic form of communication. This pre-linguistic form of Showing is to be contrasted with intensional speech acts like *saying*.

Given that seeing and showing are core parts of the practice, and that we are interested in cases where seeing and showing are themselves subject to normative assessment (cases where someone *should see* or *should show*), the first place to look would be some sort of combination of deontic and epistemic logic.

But such a combination would presuppose logical connectives. If it presupposed complex logical language, it would not be a foundational language. Furthermore, standard deontic logic is unsatisfactory in many ways as a formal language for modeling norms: it inherits all the problems from propositional logic to do with material implication being a weak and distorted interpretation of implication, and it introduces problems of its own. It means that, for example $O(p \vee \sim p)$ has to be intelligible.

The language to be presented here, by contrast, is *pre-logical*: it does not include disjunction or negation or existential quantification. We cannot even express $O(p \vee q)$ in this language. It is intended to be the *simplest possible language* in which to describe norms of seeing and showing.

I wanted the language to be simple, and I wanted a simple name to call it. So I decided to call it L.

10. The Syntax of L

L is defined according to the rules:

States	$S ::= F \mid F(x_1, \dots, x_n)$
Terms	$T ::= S \mid S.T \mid S:T$
Expressions	$E ::= T \mid \text{See}(x, J) \mid \text{Show}(x, y, J)$
Deontic Formulae	$D ::= \uparrow E \mid \downarrow E$
Conjunctions	$C ::= D \mid D \wedge C$
Judgments	$J ::= C \mid C \rightarrow C$

Here

- F is a function term, and $x_1, \dots, x_n$ are terms referring to individual objects.
- S.T and S:T are ways of specifying sub-states of S, so we can build trees of expressions. In S.T, T is the unique child of S, in S:T, we are saying that T is one of the children of S, but there may be many others.

- $\uparrow E$ says that E should be the case. $\downarrow E$ says that E actually is the case.
- See is the term in L for scorekeeping the state of the practice. $\text{See}(x, J)$ means that agent x sees that J . J itself may be either normative ($\uparrow$) or descriptive ($\downarrow$).
- Show is the term in L for manifesting the state of the practice. $\text{Show}(x, y, J)$ means that agent x shows agent y that J . Again, J itself may be either normative or descriptive.

The richness of L derives from the recursive clauses for Terms, Expressions, Conjunctions and Judgments. Here are some typical terms in L :

X
 $X.Y$
 $\text{Move}(x)$
 $\text{Game}(x, y).\text{Move}(x)$
 $\text{Game}(x, y):\text{Score}(x).2$
 $\text{Game}(x, y):\text{Score}(y).1$

In $X.Y$, we say X is the *parent* of $X.Y$.

The complete expressions in L are the members of J – the complete judgments. Here are some examples of expressions in J :

$\uparrow \text{In}(a, b)$
 $\downarrow \text{In}(a, b)$
 $\downarrow \text{Game}(x, y).\text{WhoseMove}(x)$
 $\downarrow \text{Game}(x, y).\text{Move}(x) \rightarrow \uparrow \text{Play}(x)$
 $\downarrow \text{Game}(x, y).\text{Move}(x) \wedge \downarrow \text{Play}(y) \rightarrow \downarrow \text{Game}(x, y).\text{Fault}(y)$
 $\downarrow \text{Game}(x, y).\text{Fault}(y) \rightarrow \uparrow \text{Rebuke}(x, y)$
 $\downarrow \text{See}(x, \uparrow \text{In}(a, b))$
 $\downarrow \text{See}(y, \downarrow \text{In}(a, b))$
 $\downarrow \text{In}(a, b) \rightarrow \uparrow \text{See}(x, \downarrow \text{In}(a, b))$
 $\downarrow \text{See}(x, \uparrow \text{See}(y, \downarrow \text{In}(a, b)))$

Here are some expressions which are *not* in J :

$\text{In}(a, b)$
 $\uparrow \uparrow \text{In}(a, b)$
 $\downarrow \sim F$
 $\sim \uparrow F$
 $\downarrow F \vee \downarrow G$

In L , there are four kinds of arrows between the two realms:

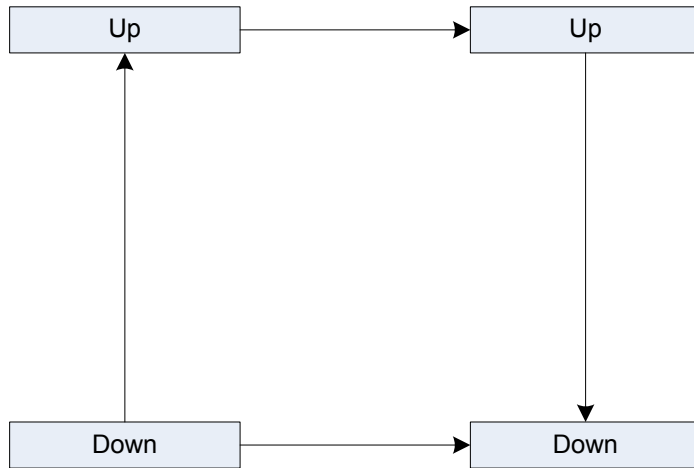
$$\downarrow X \rightarrow \downarrow Y$$

$$\downarrow X \rightarrow \uparrow Y$$

$$\uparrow X \rightarrow \uparrow Y$$

$$\uparrow X \rightarrow \downarrow Y$$

L sees the world as divided into two planes, Up and Down, with arrows within and between the planes:



11. *Examples of Expressions in L*

We need a nice simple case to illustrate how L works. Here is one of Harvey Sacks' favorite examples: "The baby cried. The mommy picked it up":

$\downarrow \text{Cry}(\text{baby})$	<i>The baby is crying</i>
$\downarrow \text{See}(\text{mommy}, \downarrow \text{Cry}(\text{baby}))$	<i>The mommy sees that the baby is crying</i>
$\downarrow \text{See}(\text{mommy}, \downarrow \text{Cry}(\text{baby})) \rightarrow \uparrow \text{Pickup}(\text{mommy}, \text{baby}))$	<i>The mommy sees that she should pick up the baby if it is crying</i>
$\downarrow \text{See}(\text{mommy}, \uparrow \text{Pickup}(\text{mommy}, \text{baby}))$	<i>The mommy sees that she should pick up the baby</i>
$\downarrow \text{Pickup}(\text{mommy}, \text{baby})$	<i>The mommy picks up the baby</i>

The crucial move in this case is when the mommy realizes that the baby's crying means that she should pickup the baby:

$\downarrow\text{See}(\text{mommy}, \downarrow\text{Cry}(\text{baby}) \rightarrow \uparrow\text{Pickup}(\text{mommy}, \text{baby}))$

This is the mommy deriving an ought ($\uparrow$) from an is ($\downarrow$). Arrows between $\downarrow$ and $\uparrow$ are endemic in L.

This first example provides no explanation for why the baby started crying. Was his crying an automatic response to wind, or was it a communicative act, expressing his need for attention and his desire to be picked up? At some point, toddlers move from the first to the second, and when they do, it is a profound conceptual shift. For example:

$\downarrow\text{See}(\text{toddler}, \downarrow\text{Lonely}(\text{toddler}))$	<i>The toddler sees that he is lonely</i>
$\downarrow\text{See}(\text{toddler}, \downarrow\text{Lonely}(\text{toddler})) \rightarrow \uparrow\text{Pickup}(\text{mommy}, \text{toddler}))$	<i>The toddler thinks that he should be picked up when he is lonely</i>
$\downarrow\text{See}(\text{toddler}, \uparrow\text{Pickup}(\text{mommy}, \text{toddler})) \rightarrow \uparrow\text{See}(\text{mommy}, \uparrow\text{Pickup}(\text{mommy}, \text{toddler}))$	<i>The toddler sees that mommy should realize that she should pick up the toddler if the toddler should be picked up</i>
$\downarrow\text{See}(\text{toddler}, \uparrow\text{See}(\text{mommy}, \uparrow\text{Pickup}(\text{mommy}, \text{toddler})))$	<i>The toddler sees that the mommy should realize that she should pick up the toddler</i>
$\downarrow\text{See}(\text{toddler}, \uparrow\text{See}(\text{mommy}, \uparrow\text{Pickup}(\text{mommy}, \text{toddler}))) \rightarrow \uparrow\text{Show}(\text{toddler}, \text{mommy}, \uparrow\text{Pickup}(\text{mommy}, \text{toddler})))$	<i>The toddler sees that he should show mommy that he should be picked up if he wants her to see that he should be picked up</i>

↓See(toddler, mommy, toddler), ↑Show(toddler, ↑Pickup(mommy, toddler)))	<i>The toddler realizes he has to show mommy that he should be picked up</i>
↓See(toddler, mommy, toddler) → ↑Cry(toddler), ↑Show(toddler, ↑Pickup(mommy, toddler)))	<i>The toddler realizes that he should cry if he needs to show mommy that he should be picked up</i>
↓See(toddler, ↑Cry(toddler))	<i>The toddler realizes he needs to cry</i>

One crucial move in this case is the toddler's reasoning based on his understanding of what his mommy *should see*:

↓See(toddler, ↑See(mommy, ↑Pickup(mommy, toddler)))

The other critical move is when the toddler reasons from what his mommy should see to what he should show:

↓See(toddler, ↑Show(toddler, mommy, ↑Pickup(mommy, toddler)))

L was designed to express what people do and should do when they participate in such situations – how they see what others see and should see (in a pre-linguistic non-intensional sense of see) and how they communicate with each other (in a pre-linguistic sense of communication).

11. *How L is Different from Standard Deontic Logic*

L is very different from Standard Deontic Logic (SDL). SDL is a modal logic which extends propositional logic with a non-truth-functional operator O (Ought), which can apply to any sentence of SDL.

The O operator has the usual axioms of a modal logic

$$\begin{aligned} O(p \rightarrow q) &\rightarrow (O(p) \rightarrow O(q)) \\ \sim(O(p) \wedge O(\sim p)) \end{aligned}$$

It has the usual inference rules of a modal logic

Modus Ponens

Necessitation: if we can infer p , then we can infer $O(p)$

Standard Deontic Logic isn't really a logic of its own — it's just a *reinterpretation* of a standard modal logic $K+D$, reinterpreting the box operator as Ought.

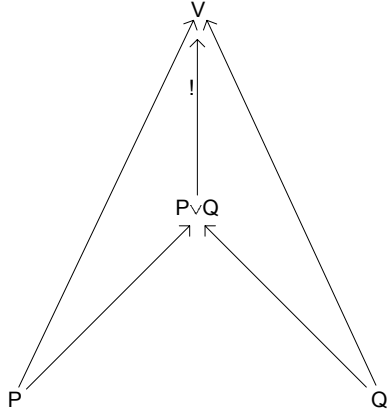
There are four main differences between SDL and L. Firstly; L has no negation or disjunction. L tolerates no vagueness or indecision. Unlike SDL, it is a language of specific determinate claims. Secondly, SDL has the implication arrow $\Rightarrow$ of material implication whereas L uses the $\rightarrow$ arrow of *feasible* implication. Thirdly, SDL allows arbitrary iteration of O and P in sentences like $O(O(P(q)))$, whereas in L, iteration of $\uparrow/\downarrow$ is *alternated* with See/Show. Finally, SDL assumes an antecedently-intelligible core of declarative propositional sentences, whereas in L, $\uparrow$ and $\downarrow$ are coeval. I will elaborate on each of these.

12. *L is a determinate language containing no negation or disjunction*

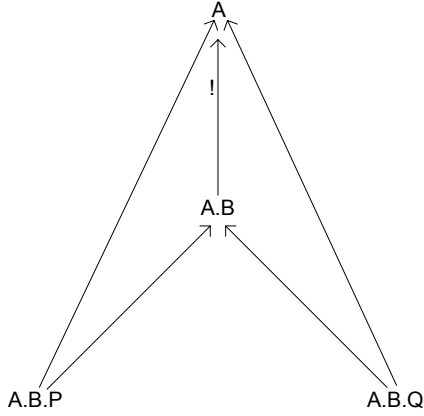
L, unlike SDL, is a *determinate* language. If we want to say that x is not red in L, we have to say something specific about the color of x . Now the negation of p is the weakest claim which is incompatible with p , but L is interested in stronger claims.

The disjunction of p and q is the strongest claim which is implied by both p and q . Disjunction is a general operation, which, applied to any two expressions, will yield the strongest claim which is vaguer than both. Like negation, disjunction is a vagueness-creating operator. In L there is no general operation on expressions which makes them vaguer. There is local vagueness: we can make a particular norm tree with local vagueness. $A.B$ and $A.C$ contain A , and A can imply Z . But this is much more determinate than $B \vee C \rightarrow Z$

The disjunction of p and q is the strongest claim which is entailed by both p and by q :



Recall that the *parent* of $A.B$ is defined as A . Just as disjunction is the categorical sum in propositional logic, so the parent of an expression is the categorical sum in L . $A.B$ is the strongest claim which is implied by both $A.B.P$ and by $A.B.Q$:



12. Defeasible implication

The $\rightarrow$ arrow in L is defeasible implication, not material implication.

Because material implication $p \Rightarrow q$ is defined as equivalent to disjunction $(\sim p \vee q)$, and because we can always add extra disjuncts to a disjunction while preserving truth, we can move from $(\sim p \vee q)$ to $(\sim p \vee \sim r \vee q)$ which is equivalent to $p \vee r \Rightarrow q$. Strengthening the input is always valid with material implication.

Not so with defeasible implication. We cannot infer from

$$\downarrow \text{Bird}(x) \rightarrow \downarrow \text{CanFly}(x)$$

to:

$$\downarrow \text{Bird}(x) \wedge \downarrow \text{Penguin}(x) \rightarrow \downarrow \text{CanFly}(x)$$

$P \rightarrow Q$ should be interpreted as: P means that Q , or: P provides a reason for Q . Adding arbitrary additional conjuncts does not preserve reason-givingness.

13. *Iteration of $\uparrow/\downarrow$ is alternated with See/Show*

Standard deontic logic allows iteration of O and P . E.g.

$O(O(O(q)))$ and $P(P(P(q)))$ and $O(P(O(q)))$ etc.

It is unclear, at first glance, what sense to attach to $O(O(q))$. Like $O(p \vee q)$, it seems more of a product of the syntactic machinery of SDL than something which is antecedently intelligible.

Likewise, SDL allows O outside $\rightarrow$, so we can say $O(p \rightarrow q)$, as distinct from $O(p) \rightarrow O(q)$. L does not allow this: arrows in L cannot be prefixed with $\uparrow$ or $\downarrow$.

14. *Up($\uparrow$) and Down($\downarrow$) are coeval, equiprimordial*

Deontic logics are formed by adding extra non truth-functional operators to a propositional logic. They are based on the assumption that there is a self-contained practice of saying how the world is, and then – as an optional extra – we can say how the world should be. But I believe this deeply-ingrained assumption is false — there is no autonomous discursive practice⁵ in which all we can do is say how things are. This highly controversial claim needs justification.

Inferentialists are fond of pointing out that we don't understand an expression unless we know various inferences involving that term. Typically, we imagine inferences in the descriptive realm: inferences from what is the case to what is the case. But a stronger inferentialist claim is that we don't understand an expression unless we can also inferentially connect it to what *should* be the case. This stronger claim is *normative inferentialism*: "You do not understand a claim unless you know (defeasible) inferences which

⁵ The term is Brandom's: an *autonomous discursive practice* is a language-game you could play, though you played no other

(transitively) connect that claim to both the realms of what is the case ($\downarrow$) and also what should be the case ($\uparrow$)."

I shall consider a number of examples which individually suggest normative inferentialism, to get the gentle reader in the mood, and then I will provide an argument for why *all* terms must be (indirectly) inferentially connected to Up – the realm of what should be the case.

Our first example to support normative inferentialism is a standard functional term: "You don't understand what a car is unless you know that: x is a car implies x *should* move forward when you press the right buttons."

Another example, of a functional term applied to a person: "You don't understand what a firefighter is unless you know that: x is a firefighter implies x *should* put out the fire when there is a fire nearby."

The classic example of normative inferentialism is belief. Ascribing belief is implicitly normative: "You don't understand what a belief that [y is red] is unless you know that: agent x believes that [y is red] implies x *should* believe that [y is colored]."

What is true for material inferences is similarly true for material incompatibility relations: "You don't understand what a belief that [y is red] is unless you know that: agent x believes that [y is red] implies x *should not* believe that [y is green]."

Here is Brandom making the point about intentional states: "The starting point of his [Wittgenstein's] investigations is the insight that our ordinary understanding of states and acts of meaning, understanding, intending, or believing something is an understanding of them as states and acts that *commit* or *oblige* us to act and think in various ways. The meaning of a linguistic expression must determine how it would be *correct* to use it in various contexts. [The content of a particular belief] determines how it is *appropriate* for it to be related. A particular intention may or may not settle how one *will* act, but its content determines how it is *appropriate* to act. [*Making It Explicit*, p. 13]"

In response to cases like these, philosophers typically nod wisely, and say that these expressions are normative. But what is so special about these expressions? How do we know which subset of our language has this special normative import? Normative inferentialism is the generalization of this claim to *all* expressions.

The strong and controversial claim which underpins L is that $\uparrow$ and $\downarrow$ are coeval – there is no autonomous discursive practice which involves only $\downarrow$. I have given examples of particular expressions which we don't understand

unless we can inferentially connect them to $\uparrow$. But why should it hold for all expressions?

The justification for normative inferentialism is that a collection of $\downarrow$ judgments, taken on their own, are completely inert. You can do nothing with them. We need $\uparrow$ judgments to connect to action! Recall the distinction between theories of practice which use capacities and theories which use norms. If we see practices as giving us new capacities, then we can believe in an independently intelligible realm of $\downarrow$, because it is our *desires* which can determine which capacities we follow. But if we see practices as giving us norms, we need to have at least one norm to act. So a term which had no inferential connection to the norms would have no effect on what we do – it would be inert: “A wheel that can be turned though nothing else moves with it, is not part of the mechanism.” [*Philosophical Investigations*, §271]

Someone who used a language which just involved $\downarrow$ expressions would be, in Dummett’s memorable phrase, an “intelligent and sentient tree”, who could observe the world and utter sounds, but could engage in no other type of action. But the situation is even worse than Dummett imagines, for the sentient tree could do nothing at all. Observing the world and uttering sounds are *actions*. You cannot perform an action unless you have a *reason* for action, and the sentient tree, which has no connection from $\downarrow$ to $\uparrow$, has none.

What about an everyday term like “red”? What are the inferential connections between “red” and $\uparrow$? Here are a couple of inferential connections to $\uparrow$ which are very culturally-specific:

$$\downarrow \text{Red}(x) \wedge \downarrow \text{TrafficLightControls}(x, y) \rightarrow \uparrow \text{Stop}(y)$$

$$\downarrow \text{Bus}(x) \wedge \downarrow \text{London}(x) \rightarrow \uparrow \text{Red}(x)$$

Now clearly it is possible to understand a term like “red” without knowing these particular inferential connections to $\uparrow$, but – nevertheless – the claim is that you must know *some* inferential connections to $\uparrow$, even if they are not these particular ones.

The world is unavoidably a mixture of $\uparrow$ and $\downarrow$. We cannot get below to the solid ground of just $\downarrow$. This is what Wittgenstein meant when he wrote:

“The difficult thing here is not, to dig down to the ground; no, it is to recognize the ground that lies before us as the ground. For the ground keeps on giving us the illusory image of a greater depth, and when we seek to reach this, we keep on finding ourselves on the old level. Our disease is one of wanting to explain.” [*Remarks on the Foundations of Mathematics*, §30]

Wittgenstein is saying that the bedrock explanation is the world of two realms, descriptive and normative, and there is no deeper level, just in terms of the descriptive, which is self-sufficiently intelligible.

The normative and the descriptive are, to use a well-worn expression, two sides of one coin: neither intelligible without the other.

Wittgenstein's well-known example of the builder⁶ might be interpreted as an example of an autonomous discursive practice involving $\uparrow$ but not $\downarrow$. In this example, the builder asks his assistance to bring objects of various types. The builder just says "Slab" (and in this case, he means $\uparrow$ Slab), and the assistant brings the right type of object. Wittgenstein says "Conceive of this as a complete language game". But suppose the assistant brings something that is not a slab. Then the builder will want to *correct* the helper. This correction will involve the builder getting the assistant to see that the thing he brought was not a slab. This involves $\downarrow$. Resolving failures of communication requires using both $\uparrow$ and $\downarrow$.

15. *How L Handles Some of the problems of Standard Deontic Logic*

15.1. *Obligations of Disjunctions*

Because SDL extends propositional logic, and allows O to apply to any arbitrary propositional formula, it allows expressions like $O(p \vee q)$ and $O(p \rightarrow q)$. Because it inherits its semantics from K+DL, the following are always valid:

$$\begin{aligned} O(p \vee \sim p) \\ O(p \rightarrow p) \end{aligned}$$

We are obligated to make it the case that tautologies hold! This seems a heavy burden indeed.

Further, SDL allows us to infer from $O(p)$ to $O(p \vee q)$, for any arbitrary q — no matter how unsavory!

The problem here is at the root, with the very sentences that SDL allows as syntactically acceptable. Just because a formal language accepts a certain sentence, it doesn't mean that we can do anything with it, that we can make it mean anything. It is not clear what sense we could make of $O(p \vee q)$, $O(p \rightarrow q)$ or $O(O(p))$. These are not formalized versions of expressions which are

⁶ *Philosophical Investigations*, §2

antecedently intelligible. It is rather that they are forced on us by the syntactic machinery of SDL, and we don't know what to do with them.

“Philosophers are often like little children who scribble some marks on a piece of paper and then ask the grown-up.” [“What does this mean?” *Culture and Value*, p. 17]

Von Wright, the founder of deontic logic, originally had a formalism which was much more syntactically restricted. In this earlier version, the deontic operator (he started using P as primitive) was applied to *actions*, not to sentences. This meant that it was impossible to express $O(p \vee q)$, $O(p \rightarrow q)$ or $O(O(p))$. Under pressure from his colleagues, he moved to the formalism we now know as SDL.

The contested expressions $O(p \vee q)$, $O(p \rightarrow q)$ and $O(O(p))$ are not allowed in L . In L , there is no disjunction whatsoever, so we cannot even express $O(p \vee q)$ at all. Further, in L , expressions of the form $p \rightarrow q$ cannot be embedded inside $\uparrow$, so we cannot say $\uparrow(p \rightarrow q)$. This syntactic minimalism is a virtue. In this respect, L is *intermediate* between Von Wright's original logic (where deontic operators were applied to actions) and his later logic (where deontic operators were applied to arbitrarily complex logical propositions).

15.2. *Chisholm's puzzle*

Standard Deontic Logic has a number of problems when it tries to handle cases involving contrary-to-duty conditionals (cases which include an if-then clause in which the antecedent involves violating a norm).

Consider the following example:

1. It ought to be that a certain man goes to the assistance of his neighbors
2. It ought to be that if he does go, then he ought to tell them he is coming
3. If he does not go, then he ought not tell them he is coming
4. He does not go

The intuitive conclusion is:

5. He ought not tell them he is coming

These sentences all seem to be logically independent: no one of them follows from the others.

The trouble is there is no plausible translation of these sentences into standard deontic logic, which yields the intended conclusion and which preserves their logical independence.

The obvious translation is:

$$\begin{aligned} &O(A) \\ &O(A \rightarrow T) \\ &\sim A \rightarrow O(\sim T) \\ &\sim A \end{aligned}$$

(Where A is the man assists the neighbors, and T is the man tells them he is coming).

In this translation, we can derive both $O(T)$ and $O(\sim T)$ – a contradiction.

The only other plausible translation doesn't fare much better:

$$\begin{aligned} &O(A) \\ &A \rightarrow O(T) \\ &\sim A \rightarrow O(\sim T) \\ &\sim A \end{aligned}$$

This no longer yields a contradiction, but it loses the independence of the four propositions. Now the second is a direct consequence of the fourth (because the arrow of Standard Deontic Logic is the arrow of material implication, where $p \rightarrow q$ is equivalent to $\sim p \vee q$, which follows directly from $\sim p$).

We have no such problem in L, because the arrow in L is the arrow of defeasible implication, not the arrow of material implication. In L, this situation is modeled as:

$$\begin{aligned} &\uparrow A \\ &\downarrow A \rightarrow \uparrow T \\ &\downarrow \sim A \rightarrow \uparrow \sim T \\ &\downarrow \sim A \end{aligned}$$

(Note we are using local negation $\sim$ as syntactic sugar).

In this formulation, $\uparrow \sim T$ follows as we should expect. Further, the four sentences are independent: $\downarrow A \rightarrow \uparrow T$ does not follow from $\downarrow \sim A$.

16. *Two senses of permission*

Two distinct notions of permission have been distinguished in the deontic logic literature. The trouble is that standard deontic logic can only express one of them.

If agent x is *weakly*-permitted to do A , then there is no reason why he shouldn't do A . Weak permission is inter-definable with obligation:

$$O(x, A) \text{ iff } \sim P(x, \sim A)$$

To say that agent x is *strongly*-permitted to do A , by contrast, is to say more than just that he is weakly permitted. It is to say that someone or something actually permitted him to do it – an action was performed that *showed* everyone that it was ok for him to do it. Strong permission effectively forbids any future legislation which rules out the doing of A . Weak permission looks to the past, whereas strong permission is itself normative over the future.

Strong permission cannot be expressed in Standard Deontic Logic – but we can express both concepts naturally in L :

$$\downarrow \text{WeaklyPermitted}(x, A) \text{ iff } \downarrow \sim \text{See}(x, \uparrow \sim \text{Perform}(x, A))$$

$$\downarrow \text{StronglyPermitted}(x, A) \text{ iff } \uparrow \sim \text{See}(y, \uparrow \sim \text{Perform}(x, A)), \text{ for all } y$$

If I am weakly permitted to do A , then I can't see any reason why I shouldn't perform A . But if I am strongly permitted to do A , then nobody should think I shouldn't do A .

17. *Reasoning with Conditional Norms*

Input/Output logic was introduced to handle the sorts of problems we have been outlining with Standard Deontic Logic. Input/Output logic uses a different notation from L . It does not have any deontic operators like O or $\uparrow$ — it just has propositions and conditions. An inference from a to b is represented as (a, b) .

Input/Output logic avoids most of the puzzles associated with standard deontic logic, but it introduces different problems of its own. Most notoriously, if we have two conditions (a, x) and (x, y) , should we be able to

infer (a,y)? There are certain examples where the inference is clearly invalid. Suppose we have:

a	I owe my neighbor \$10
x	I pay him back \$10
y	My neighbor thanks me

If we let the inference go through, we will conclude that if I owe my neighbor \$10, he should thank me. But shouldn't he only thank me if I have *in fact* paid him, not just because I *should* pay him?

L diagnoses the problem here as a reflection of the impoverishment of Input/Output logic's expressive resources. Input/Output logic cannot distinguish between something being the case, and something that should be the case. But in L we can distinguish between

$$\begin{array}{l} \downarrow A \rightarrow \uparrow X \\ \uparrow X \rightarrow \uparrow Y \end{array}$$

and:

$$\begin{array}{l} \downarrow A \rightarrow \uparrow X \\ \downarrow X \rightarrow \uparrow Y \end{array}$$

In the first pattern, the inference is perfectly valid. In the second pattern, the inference is invalid. The example of the \$10 debt falls squarely under the second pattern.

18. *Using L to Express the Situations We Find Ourselves In*

So far we have introduced and motivated a formal language, L, for describing what people do and should do. We have done the work of introducing and motivating the language, and now it is pay-back time — What do we gain by using L? What can we say in it?

18.1. *Expressing Directions of Fit in L*

In *Foundations of Illocutionary Logic*, Searle writes: “In spite of frequent philosophical protestations⁷ to the contrary, there is a rather limited number of things one can do with language.”

He uses the notion of direction-of-fit: “Intuitively the idea of the direction of fit of an utterance can be clarified by pointing out that if the propositional content fails to match reality, one side or the other is at fault. If my statement fails to match reality, it is my statement and not reality that is at fault. Statements can be said to be true or false, and statements and other members of the assertive class are said to have the word-to-world direction of fit. But if my order is disobeyed or my promise is not carried out, it is not my order or promise which is at fault but rather reality in the person of the hearer who disobeyed the order or myself who failed to carry out the promise. Such utterances are said to have the world-to-word direction of fit.”

He says there are exactly four directions of fit:

1. The word-to-world direction of fit.

In achieving success of fit, the propositional content of the illocution fits an existing state of affairs in the world.

2. The world-to-word direction of fit.

In achieving success of fit, the world is altered to fit the propositional content of the illocution.

3. The double direction of fit.

In achieving success of fit the world is altered to fit the propositional content by representing the world as being so altered.

4. The null or empty direction of fit.

There is no question of achieving success of fit between the propositional content and the world, because in general success of fit is presupposed by the utterance.

⁷ See Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §23

The double-direction of fit is prima-facie puzzling. For the two straightforward directions of fit make sense because we know what should be altered when the words and world are out of sync. In a word-to-world direction of fit, the words should be altered. In a world-to-word direction of fit, the world should be altered. But in a double-direction of fit, what should be altered now?

When we express these directions of fit in L, this initial puzzlement subsides.

All speech-acts are done for the reason of showing something. All speech-acts satisfy the expression:

$$\uparrow\text{Show}(x, y, \_) \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P)$$

In other words, one reason for x performing the speech act P is to show y something.

What sort of expressions can fill the blank in this formula? The different ways of filling the blank will correspond to the different directions of fit of utterances. For example:

<i>Direction</i>	<i>Intention-in-action</i>
Word-to-World	$\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow N) \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P)$
World-to-Word	$\uparrow\text{Show}(x, y, \uparrow N) \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P)$
Double	$\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow\text{Do}(x, P) \rightarrow \uparrow N) \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P)$
Null	$\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow N \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P)) \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P)$

In the word-to-world direction of fit, agent x should do action P because he needs to show y that N is the case. For example, the agent's P action is his saying to y that "there is a storm coming", and $\downarrow N$ is the fact that the storm is coming.

In the world-to-word case, agent x should do P because he needs to show agent y that N should be the case. For example, the agent's P action is his saying "slab" to y , and $\uparrow N$ is that y should bring a slab.

18.2. *Expressing the Double Direction of Fit in L*

In the case of the double-direction of fit, L allows us to see clearly the two different arrows involved: agent x should perform P because he needs to show

y that, *by the very performance of P*, he is making it the case that N should be the case:

$$\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow\text{Do}(x, P) \rightarrow \uparrow N) \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P)$$

Searle considers status-assignments of the form:

X counts as Y in C

For example: “Saying “I appoint you chairman” means that you are the chairman if spoken by someone with the appropriate authority in the context of an appointment-ceremony. A normative consequence of this status of being a chairman is: if you are chairman, then you are responsible for opening the next meeting.” [*The Construction of Social Reality*, p.54]

In L, this would be rendered:

$$\downarrow\text{Do}(x, X) \wedge \downarrow C \rightarrow \downarrow Y(y)$$

In our example, the X action which makes it the case that the Y status holds is itself a speech-act. In such cases, the X action is a performative and has the double-direction of fit described above:

$$\begin{aligned} &\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow\text{Say}(x, y, \text{“I appoint you chairman”})) \rightarrow \\ &\downarrow\text{Chairman}(y)) \\ &\rightarrow \uparrow\text{Say}(x, y, \text{“I appoint you chairman”}) \end{aligned}$$

In other words: the reason why I say “I appoint you chairman” is to show you that, by the very act of saying those words, I have appointed you chairman.

These new statuses have normative consequences. In our example:

$$\downarrow\text{Chairman}(y) \rightarrow \uparrow\text{OpenMeeting}(y)$$

This is the general logical form of status-function declarations:

$$\begin{aligned} &\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow\text{Do}(x, P) \rightarrow \downarrow N) \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P) \\ &\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow\text{Do}(x, P) \rightarrow \uparrow N) \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P) \end{aligned}$$

We have two types, depending on whether N is in Up ($\uparrow$) or Down ($\downarrow$).

18.3. Expressing the “Null” Direction of Fit in L

In the case of the null⁸ direction of fit, Searle says that the action *presupposes* the truth of a claim, but does not assert it. For example: thanking somebody after a marvelous dinner is an act which presupposes the dinner, but does not assert its existence (or its marvelousness). This sort of example is rendered in L as:

$$\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow N \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P)) \rightarrow \uparrow\text{Do}(x, P)$$

One of our reasons for doing P is to show that our doing P was prompted by N being the case. For example: I thanked my host for the meal in order to show her that the marvelous meal prompted my thanking. Or: I apologized in order to show that my being late meant that I needed to apologize⁹:

$$\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow\text{Late}(x) \rightarrow \uparrow\text{Apologize}(x, y)) \rightarrow \uparrow\text{Apologize}(x, y)$$

18.4. Expressing Iteration in L

Searle stresses that the structure “X counts as Y in C” can be iterated: “In such cases the X term at a higher level can be a Y term from an earlier level. For example, only a citizen of the United States as X can become a President as Y, but to be a citizen is to have a Y status function from an earlier level. It is no exaggeration to say that these iterations provide the logical structure of complex societies. [*The Construction of Social Reality*, p.80]

This sort of iteration can be described simply in L:

$$\begin{aligned} &\downarrow\text{BornLegallyIn}(x, c) \rightarrow \downarrow\text{Citizen}(x, c) \\ &\downarrow\text{Citizen}(x, c) \wedge \downarrow\text{WinsElection}(x, c) \rightarrow \downarrow\text{President}(x, c) \end{aligned}$$

⁸ Searle has recently revised his terminology – instead of calling it the “null” direction of fit, he now calls it the *presuppositional* direction of fit. For the reasons given in the text below, this terminological change is a nice improvement.

⁹ This analysis is not meant as an *analysis* of apologizing. It does not, after all, capture the sincerity condition at the heart of the apology – that the speaker is expressing his regret. Instead of giving an analysis, we are locating the apology within the space of norms by giving a reason for the action: *one* of the reasons for making the apology was to show that the situation warranted the apology.

Each of these Y terms has deontic responsibilities:

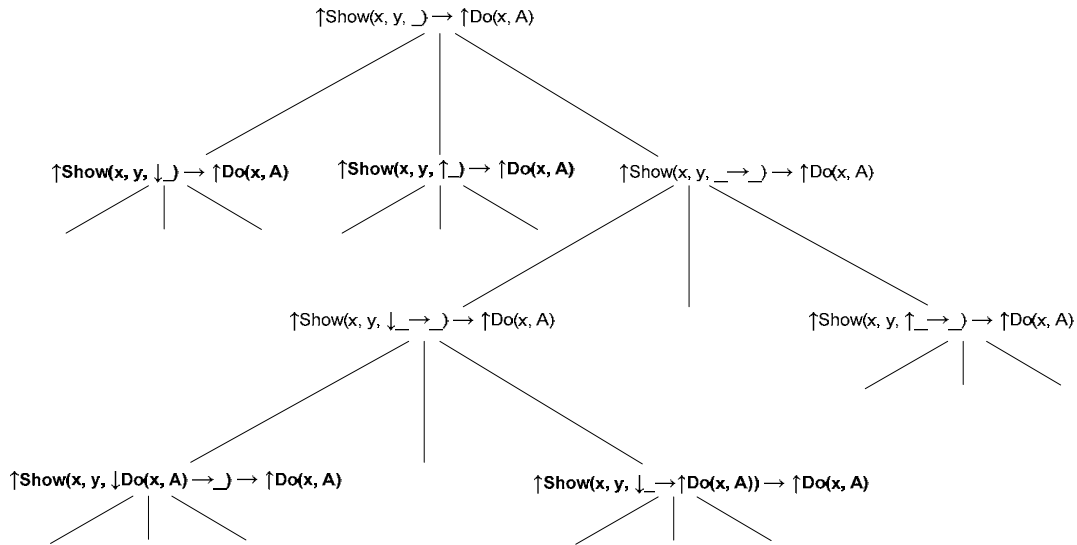
$$\begin{aligned} \downarrow \text{Citizen}(x, c) &\rightarrow \uparrow \text{PayTaxes}(x, c) \\ \downarrow \text{President}(x, c) &\rightarrow \uparrow \text{ProtectInterestsOf}(x, c) \end{aligned}$$

This sort of iteration is *arrow iteration*, which involves inferences using the transitivity of $\rightarrow$.

But there is also *another* type of iteration available in L. This is iteration within the epistemic operators See/Show and the arrows $\uparrow/\downarrow$. When performing a linguistic act, we are always showing *something*. So let us look at all possible expressions of the form

$$\uparrow \text{Show}(x, y, \_) \rightarrow \uparrow \text{Do}(x, P)$$

Because L has recursive structure, there is an *indefinite* number of expressions which can be placed in the blank. Here is a small fragment of the expansion tree:



Note that Searle's four directions of fit occur in this expansion tree, represented in bold. But these are four expressions amongst indefinitely many others.

19. Describing the Game of Giving and Asking for Reasons in *L*

In *Making It Explicit*, Robert Brandom produced a remarkably specific description of the structure of the social practices needed to institute language-understanding. Following Sellars, he called this practice the Game of Giving and Asking for Reasons (GOGAR). Like Sellars, he uses the core notions of material inference and material incompatibility, but he goes further in distinguishing two fundamental deontic statuses: Commitment and Entitlement. Commitment tracks the sentences which a speaker is committed to, and Entitlement tracks the sentences which the agent doesn't need to justify. In chapter 3 of *Making It Explicit*, he describes some clear rules for how to update Commitment and Entitlement as speakers make claims.

We can re-describe GOGAR in *L*. Here are the terms needed:

Assert (<i>x</i> , <i>p</i>)	Agent <i>x</i> has asserted sentence <i>p</i>
CommittedTo(<i>x</i> , <i>p</i>)	Agent <i>x</i> has committed to <i>p</i>
EntitledTo(<i>x</i> , <i>p</i>)	Agent <i>x</i> is entitled to <i>p</i>
CommitmentImplies(<i>p</i> , <i>q</i>)	There is a commitment-preserving material inference from sentence <i>p</i> to <i>q</i>
EntitlementImplies(<i>p</i> , <i>q</i>)	There is an entitlement-preserving material inference from <i>p</i> to <i>q</i>
Incompatible(<i>p</i> , <i>q</i>)	Sentence <i>p</i> and <i>q</i> are materially incompatible
Justify(<i>x</i> , <i>p</i> , <i>q</i>)	Agent <i>x</i> has justified <i>p</i> with <i>q</i>
Retract(<i>x</i> , <i>p</i>)	Agent <i>x</i> has retracted his assertion that <i>p</i>

Here are the update rules of GOGAR as described in *Making It Explicit*, chapter 3:

$\downarrow \text{Assert}(x, p) \rightarrow \downarrow \text{Committed}(x, p)$
<i>If agent x asserts sentence p, then he is committed to p</i>
$\downarrow \text{Committed}(x, p) \wedge \downarrow \text{Commitment Implies}(p, q) \rightarrow \downarrow \text{Committed}(x, p)$
<i>If agent x asserts sentence p, and p materially implies q, then he is also committed to q</i>
$\downarrow \text{Committed}(x, p) \rightarrow \downarrow \text{Entitled}(x, p)$
<i>By default, agents are entitled to their commitments</i>
$\downarrow \text{Committed}(x, p) \wedge \downarrow \text{Committed}(y, q) \wedge \downarrow \text{Incompatible}(p, q) \wedge \downarrow \text{Entitled}(x, p) \rightarrow \downarrow \sim \text{Entitled}(y, q)$
<i>If two claims are incompatible, the two agents asserting them cannot be entitled to both¹⁰</i>
$\downarrow \text{Committed}(x, p) \rightarrow \uparrow \text{Entitled}(x, p)$
<i>If an agent is committed to a claim, then he should be entitled to it</i>
$\uparrow \text{Entitled}(x, p) \wedge \downarrow \text{Commitment Implies}(q, p) \wedge \downarrow \text{Entitled}(x, q) \rightarrow \uparrow \text{Justify}(x, q, p)$
<i>If an agent needs to justify p, and he is already entitled to a claim q which commitment-implies p, then he should justify p with q</i>
$\downarrow \text{Committed}(x, p) \wedge \downarrow \sim \text{Entitled}(x, p) \rightarrow \uparrow \text{Retract}(x, p)$
<i>If an agent is committed to a claim he is not entitled to, he should retract it</i>

Note in the interests of space, we have simplified the discussion to include only inferences from one statement to another (when in fact the input to an inference is a *set* of statements), and incompatibility between pairs of sentences (when in fact incompatibility can be between sets of more than two sentences).

¹⁰ We have used a slightly difference conception of entitlement from Brandom: he analyzes incompatibility between p and q as: Commitment to p precludes Entitlement to q.

20. *Expressing Phenomenological Detail in L*

Garfinkel uses a number of practical examples to show his students how traditional sociological method passes over the phenomenological detail of the local situation. One particularly striking example is the summoning phones. He is emphatic that you can only truly understand this example by participating in it, not just by reading about it. Nevertheless I will re-describe it in text, hoping powerlessly that the gentle reader will actually try it for himself.

He asks his students to tape-record five different types of phone-call:

- A phone summoning you
- A phone summoning another
- A phone *simulating* summoning you (a case where you have asked someone to ring you on your phone at a specified time, for the purpose of tape-recording the noise, but you have no intention of answering)
- A phone simulating summoning another
- A phone which is just ringing, summoning nobody

Each student is asked to tape record five examples of each of the five types of phone-call, and bring them to the next class. Then, when the class begins, Garfinkel produces his own tape and plays some examples: here is an example of a phone summoning me; later, here is one of a phone simulating summoning another.

Of course, when played back, all the tape-recorded phone-calls sound the same. The phenomenological detail has been lost. Garfinkel specifies exactly what has been lost.

When the phone is summoning me, the first silence (the silence before the first ring is heard) isn't heard until the first ring is heard. The first ring is heard coming out of a silence that is only now hearable as preceding it. When it is heard, the first ring is directed to a fixed place ahead: the moment of the second ring. Further: when the first ring is heard, it is hearably summoning me: I see that I should answer it. That I should answer it is observable to me and to others.

When the phone is summoning another, what makes it sound different, to me and to others, is that it is observable that another should answer it. The phenomenological difference corresponds exactly to a difference in the normative status.

When the phone is simulating summoning me (when I have prearranged with someone else that they will phone me at this particular time), it feels very different: this time I am aware of the initial silence (the silence before the first ring) from the very start, because I know that my friend is going to ring me, and I am anticipating that first ring. When the first ring comes, I do not hear it summoning me – I do not see that I should answer it – it is just ringing. The phone simulating summoning another is similar.

When the phone is ringing, but not ringing for anybody in particular, the phenomenological details are different again: the initial silence is not anticipated – we did not expect it to ring. When it rings for the first time, this ring has no normative import: nobody should answer it.

A phone summoning you sounds very different from one which is summoning another. This phenomenological difference can be captured very precisely in L: it is the difference between seeing that $\uparrow\text{Pickup}(\text{phone}, \text{me})$ and $\uparrow\text{Pickup}(\text{phone}, \text{other})$. A phone summoning you sounds very different from a phone *simulating* sounding you; this phenomenological difference, too, can be captured exactly in L: it is the difference between $\uparrow\text{Pickup}(\text{phone}, \text{me})$ and $\uparrow\text{See}(\text{me}, \uparrow\text{Ring}(\text{phone}))$.

The phenomenological differences are summarized in the table:

	<i>Silence</i>	<i>First Ring</i>
<i>Summoning me</i>		$\uparrow\text{Pickup}(\text{phone}, \text{me})$
<i>Summoning another</i>		$\uparrow\text{Pickup}(\text{phone}, \text{other})$.
<i>Simulating summoning me</i>	$\uparrow\text{See}(\text{me}, \uparrow\text{Ring}(\text{phone}))$	
<i>Simulating summoning another</i>	$\uparrow\text{See}(\text{other}, \uparrow\text{Ring}(\text{phone}))$	
<i>Phone just ringing</i>		

Let's abandon caution for a moment. Generalizing wildly and irresponsibly from this simple example – what if all phenomenological differences were differences in how the normative was perceived?

What if feeling a desire to X based on a ground P just is perceiving that one should X if P? For example, the felt urgency of hunger is captured by:

$$\downarrow\text{See}(\downarrow\text{EmptyStomach}(\text{me}) \rightarrow \uparrow\text{Eat}(\text{me}, \text{carrot}))$$

In this approach, desires are explained by norms, not norms by desires. In this approach, there is a normative judgment behind every desire, but there

are also normative judgments that do not correspond to desires at all. As Searle puts the point: “What we have in society is a set of deontic power relations. But again, one might ask the question, why should we care about these deontic power relations? Who gives a damn about my rights, duties and obligations? The answer is important: What we are discussing here are reasons for action, and to recognize something as a right, duty, obligation, requirement, etc is to recognize a reason for action. Furthermore it is a specific kind of reason for action that is absolutely essential to human society and which, as far as I can tell, does not exist in the animal kingdom: *These deontic structures make possible desire-independent reasons for action.* [Social Ontology: Some Basic Principles, p.10]

In *Theory of Communicative Action*, Habermas distinguishes four types of action: teleological (instrumental, desire-based), normative, dramaturgical (expressing one’s internal self-image), and communicative. What are the explanatory relations between these four types of action? Are they equiprimordial, or can one explain the others? According to the Humeans, the teleological explains the others: there is no action done according to a norm unless there was a desire to follow that norm; there is no action to express oneself unless there is desire to express oneself, and there is no communicative action unless there is a desire to communicate. But according to Kant and Searle, and the position being outlined here, it is the normative which explains the others: in particular, there is no desire to p unless and because one sees that one should p. In this picture, the normative is the explanatorily fundamental type of action, and the others (teleological, dramaturgical and communicative) are explained in terms of it.

If the felt urgency of desire can be expressed in L, can the hurtfulness of a pain also be expressed?

Consider the following sentence in L, with a free sentential variable X:

$\downarrow \text{DamagedElbow}(\text{me}) \rightarrow \uparrow \text{See}(\text{X})$

Now if this sentence is applied to itself, so that we substitute that very sentence for X, we get:

$\downarrow \text{DamagedElbow}(\text{me}) \rightarrow \uparrow \text{See}(\downarrow \text{DamagedElbow}(\text{me}) \rightarrow$
 $\uparrow \text{See}(\downarrow \text{DamagedElbow}(\text{me}) \rightarrow \uparrow \text{See}(\downarrow \text{DamagedElbow}(\text{me}) \rightarrow \dots$

This is a fixed-point. Having the pain just is seeing that the damaged elbow means I should notice it (where it = seeing that the damaged elbow means I should notice it).

Daniel Dennett has a similar understanding of the phenomenology of pain: “A less commonly recognized home remedy for pain is not to *distract*, but to *concentrate* one’s attention on the pain. I discovered this for myself in the dentist’s chair, thinking to take advantage of the occasion by performing a phenomenological investigation without the benefit of Novocain, and have since learned that this is a highly elaborated technique of Zen Buddhism. I recommend this enthusiastically. If you can make yourself study your pains (even quite intense pains) you will find, as it were, no room left to *mind* them: (they stop hurting) – though studying a pain (e.g. a headache) gets boring pretty fast, and as soon as you stop studying them, they come back and hurt. [*Why You Can’t Make a Computer That Feels Pain*]

Here is a slogan for this general strategy of explaining phenomenological detail in terms of perception of the normative: feeling the urgency just is seeing the should.

21. *Comparison with Other Approaches*

This approach was inspired by the various writings of Garfinkel, Searle, Brandom, and the deontic logic literature.

This approach is like Garfinkel’s in that it takes seriously the fact that the social practices which we take for granted are the result of a complex ongoing achievement. Because we are all (most of us, most of the time, anyway) so effortlessly good at participating in and co-creating these practices, the work required to maintain these practices is unnoticed by us, in the same way that we do not notice the work needed to maintain balance as we walk. But it is unlike Garfinkel’s in that it is trying to create a formal recursive language in which to decompose the elements of social participation into a few simple building blocks.

This approach is like Searle’s in that it is trying to find the building blocks out of which social practices are composed. It is also like Searle’s in using normative judgments to explain desires, and not vice versa. It is also like Searle’s in seeing status-function declarations as fundamental to the ongoing construction of social practice.

But this approach is unlike Searle’s in that it involves a recursive structure in which there is an *indefinite* number of sentence forms, not just four types of direction of fit. The four directions of fit which Searle points out

are indeed central examples, but they are not the only examples. Another point of difference is that this approach takes as primary an individual's seeing, rather than a collective's seeing. In this respect, I side with Brandom and Garfinkel: the notion of "we" is not something that can be taken for granted in the beginning of the theory, but something that has to be *achieved*. This approach is like Brandom's in that it attempts to explain language in terms of practice. It is also like Brandom's in taking the notion of material inference and material incompatibility as prior to logical notions of entailment and negation. Like Brandom, it assumes an "I-Thou" conception of practice, rather than an "I-We" conception of practice.

But it is unlike Brandom's in that it begins with the idea that declarative word-to-world statements cannot on their own form an autonomous discursive practice, a language game you could play though you played no other. Brandom's GOGAR is a language solely involving $\downarrow$, whereas L is a language in which $\downarrow$ and $\uparrow$ are accorded equal status.

This approach is like deontic logic in that it is a formal language for representing norms. But it is unlike deontic logic in that it is fully *determinate*: there are no negations or disjunctions. It also differs from deontic logic in refusing to allow iterated embedding, like $O(O(p))$ – the only iterated embedding allowed is when $\downarrow/\uparrow$ are alternated with See/Show.

22. Summary

I have introduced a formal (but pre-logical) language for describing what people do and should do when they participate in practices. I have shown examples of how L can be used to express rule-following, queuing, Garfinkel's summoning-phones, and sketched how it could be used to describe the Game of Giving and Asking for Reasons.

The explanandum was our capacity to participate in an indefinite variety of practices. The approach taken was to provide a combinatorial reduction of the indefinite variety of ways in which we can participate in practices to a few simple recursive constructs. But it is not a reduction from the normative to the non-normative. The explanans is irreducibly normative.

I am not, of course, claiming that people have sentences of L inside their head which they manipulate in order to understand and participate in practices. What I am saying is that L allows us to describe what people are doing and what they should do when they participate in practices. L describes the pattern – both what it is and what it should be. It follows that

if the agent were, *per impossibile*, to manipulate internal representations of sentences of L in an internalized language of practice, then he would be able to competently participate in our practices.

L is a language of practice, not a language of thought.

L is a language of practice, based on Kantian, Wittgenstinian and ethnomethodological considerations.

L is Kantian in that what it is to be an agent is to be committed to trying to see the truth. There is an inferential link from what is the case to what the agent should see:

$$P \rightarrow \uparrow\text{See}(x, P)$$

This schema has two instances. Agents should see what is the case, but they also need to see what should be the case:

$$\begin{aligned} \downarrow N &\rightarrow \uparrow\text{See}(x, \downarrow N) \\ \uparrow N &\rightarrow \uparrow\text{See}(x, \uparrow N) \end{aligned}$$

L is Searlean and Wittgenstinian and ethnomethodological in that participants in a scene are continually responsible for manifesting the current state of the situation. The central insight is that the participants are continually accountable, and that they are continually giving the situation intelligibility by giving an account of their actions.

As Garfinkel puts it: “The ways in which the orderlinesses of the order of service are produced and managed are identical with the ways in which those orderlinesses are made accountable.”

Making something accountable is *showing* that you *should* have done it. Garfinkel is saying that we produce the intelligibility of the social scene by showing the norms to each other. This central insight can itself be expressed directly in L:

$$\begin{aligned} \downarrow\text{Do}(x, a) &\rightarrow \downarrow\text{Accountable}(x, a) \\ \downarrow\text{Accountable}(x, a) &\rightarrow \uparrow\text{Show}(x, y, \uparrow\text{Do}(x, a)) \end{aligned}$$

Appendix A: Formal Definition of L

1. The Syntax of L

L is defined according to the rules:

States	$S ::= F \mid F(x_1, \dots, x_n)$
Terms	$T ::= S \mid S.T \mid S:T$
Expressions	$E ::= T \mid \text{See}(x, J) \mid \text{Show}(x, y, J)$
Deontic Formulae	$D ::= \uparrow E \mid \downarrow E$
Conjunctions	$C ::= D \mid D \wedge C$
Judgments	$J ::= C \mid C \rightarrow C$

Here

- F is a function term, and $x_1, \dots, x_n$ are terms referring to individual objects.
- $S.T$ and $S:T$ are ways of specifying sub-states of S , so we can build trees of expressions. In $S.T$, T is the unique child of S , in $S:T$, we are saying that T is one of the children of S , but there may be many others.
- $\uparrow E$ says that E should be the case. $\downarrow E$ says that E actually is the case.
- See is the term in L for scorekeeping the state of the practice. $\text{See}(x, J)$ means that agent x sees that J . J itself may be either normative ($\uparrow$) or descriptive ($\downarrow$).
- Show is the term in L for manifesting the state of the practice. $\text{Show}(x, y, J)$ means that agent x shows agent y that J . Again, J itself may be either normative or descriptive.

2. Inference Rules for L

The inference-rules come from a restricted version of input-output logic:

Weakening Output	From $A \rightarrow X$ and X implies Y , infer $A \rightarrow Y$
Transitivity	From $A \rightarrow X$ and $A \wedge X \rightarrow Y$, infer $A \rightarrow Y$
Conjunction	From $A \rightarrow X$ and $A \rightarrow Y$, infer $A \rightarrow X \wedge Y$

Output	
Equivalent Input	From $A \rightarrow X$ and $A \text{ iff } B$, infer $B \rightarrow X$

This is a restricted version of input-output logic, in that we expressly do not have the following inference rules:

Strengthening Input	From $A \rightarrow X$ and $B \text{ implies } A$, infer $B \rightarrow X$
Disjunction Output	From $A \rightarrow X$, infer $A \rightarrow X \vee Y$

We don't allow Input Strengthening, because we want our arrow to represent *feasible implication* – the sort of implication we use when we say if x is a bird, then x can fly (but if x is a bird and x is a penguin, then x can't fly). We don't allow disjunction output because disjunction is not an operator in L . There is no place for wishy-washy indeterminate claims like disjunction in a determinate language.

We also have the following axioms:

Generalized Throughput	$\downarrow A.B \rightarrow \downarrow A$ $\uparrow A.B \rightarrow \uparrow A$
See-to-Show	$\uparrow \text{See}(y, P) \rightarrow \uparrow \text{Show}(x, y, P)$
Show-to-See	$\downarrow \text{Show}(x, y, P) \rightarrow \downarrow \text{See}(y, P)$

We also have the following inference rules for See:

Modus Ponens	$\phi \text{ See}(x, P) \wedge \phi \text{ See}(x, P \rightarrow Q) \rightarrow \phi \text{ See}(x, Q)$
Transitivity	$\phi \text{ See}(x, P \rightarrow Q) \wedge \phi \text{ See}(x, Q \rightarrow R) \rightarrow \phi \text{ See}(x, P \rightarrow R)$
Conjunction Output	$\phi \text{ See}(x, P \rightarrow Q) \wedge \phi \text{ See}(x, P \rightarrow R) \rightarrow \phi \text{ See}(x, P \rightarrow Q \wedge R)$
Generalized Throughput	$\phi \text{ See}(x, \downarrow A.B \rightarrow \downarrow A)$ $\phi \text{ See}(x, \uparrow A.B \rightarrow \uparrow A)$

Where ϕ is $\uparrow$ or $\downarrow$ and P, Q, R are $\uparrow E$ or $\downarrow E$ for some expression E .

We also need axioms to express the (defeasible) two-way inferences between what is the case and what I should see.

I should see what is the case	$P \rightarrow \uparrow \text{See}(x, P)$
If I should see it, then it is the case	$\uparrow \text{See}(x, P) \rightarrow P$

3. *Incompatibility in L*

One of the striking things about L is that instead of having a symbol for logical negation, it incorporates the determinate concept of *incompatibility*.

Two claims are incompatible in L if they have a common part which is post-fixed with “.” but are different after the “.”

Examples:

<i>Compatible</i>	<i>Incompatible</i>
X and Y	A.X and A.Y
F(a) and F(b)	H.F(a) and H.F(b)
A.B and A.B.C	A.B and A.C.D
A:B and A:C	A:B.C and A:B.D

X and Y are incompatible iff there exists an A, B, C such that $X = A +. + B$ and $Y = A +. + C$ and $B \neq C$

3. *Incompatibility Resolution*

When using L in a real setting, the defeasible inferences involving $\rightarrow$ will issue in heaps of incompatible claims, which need to be resolved. There will be incompatibilities in both realms – in Up as well as in Down. How should we resolve between incompatible claims?

If X and Y are incompatible, we can choose to choose X over Y if our reasons for X are a superset of our reasons for Y.

Note that this only works because we are using defeasible implication which doesn’t allow Input Strengthening.

Note that incompatibility resolution works just the same with $\uparrow$ and $\downarrow$.

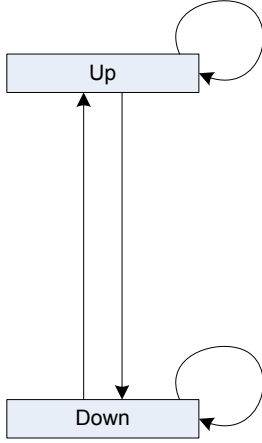
4. *Extending*

To define the semantics of L , we need the concept of one term extending another. For example: $A.B$ extends A .

X *extends* Y iff there exists a term Z such that $X = Y.Z$

5. *Semantics for L*

Define a *world* as a triple $\langle \text{Up}, \text{Down}, \text{Arrows} \rangle$, where Up and Down are planes, and Arrows is a collection of arrows between the planes.



Define a *plane* as a triple $\langle V, R, W \rangle$ where

$V : T \rightarrow \text{bool}$ is a valuation of terms

$R : \text{Agent} \rightarrow \text{World} \times \text{World} \rightarrow \text{bool}$ is a relation on worlds, one for each agent

W is the world in which the plane resides.

Rules for how judgments are satisfied by worlds:

$w \leq \uparrow E$ iff $w.\text{Up} \leq E$

$w \leq \downarrow E$ iff $w.\text{Down} \leq E$

$w \leq X \rightarrow Y$ iff $X \rightarrow Y \in \text{Arrows}$ or $\exists Z. w \leq X \rightarrow Z$ and $w \leq Z \rightarrow Y$

$w \leq X \wedge Y$ iff $w \leq X$ and $w \leq Y$

Rules for how expressions are satisfied by planes:

$$\begin{aligned} p \leq T &\text{ iff } \exists R. \text{Extends}(R, T) \text{ and } p.V(R) \\ &\text{ or } \exists Q \rightarrow R \in p.W.\text{Arrows such that } p \leq Q \\ p \leq \text{See}(x, P) &\text{ iff } \forall w'. P.R_x(p.W, w') \rightarrow w' \leq P \end{aligned}$$

This form of semantics is related to input/output semantics in that the domain of interpretation itself contains a set of conditionals.

Note that we have no semantic rules for Show. Instead, Show is interpreted according to the inference-rules above:

See-to-Show	$\uparrow \text{See}(y, P) \rightarrow \uparrow \text{Show}(x, y, P)$
Show-to-See	$\downarrow \text{Show}(x, y, P) \rightarrow \downarrow \text{See}(y, P)$

6. Syntactic Sugar: Local Negation

It is useful to introduce some syntactic sugar to L. We introduce local negation to make the expressions simpler and more readable, but it is entirely inessential – it can be replaced without loss of expressive power.

Although I have been stressing that L does not contain an operator for negation, we can add a form of *local* negation within a term.

If we have a state T which we want to be able to negate, introduce two new terms T.True and T.False. Replace T with T.True and introduce $\sim T$ for T.False. This negated state is allowed only as the right-most state in a “.” term. This allows us to write things like:

$$A.B.\sim C$$

But it does not allow us to write

$$\sim A.B.C$$

The reason for disallowing this sort of expression is that it is *indeterminate*: we do not know if $\sim A.B.C$ is true because we are actually in A.D, or because we are in A.B.E.

Appendix B: Describing Queuing in L

Recall that participants in a queue are continually seeing and showing their positions in line. They are continually preoccupied with place-work. In this section we express a simple queue in L.

In this example there is a distinguished object t which is what the participants are queuing to use. I will use x, y, z to range over agents. I will use $\perp$ to denote the null object, so we can say $\text{After}(x).\text{Is}(\perp)$ to express that there is nobody behind x . I will use $\clubsuit$ to denote the null conjunction (which is always true).

Terms:

- $\text{Queue}(t):\text{Member}(x).\text{In}$ — x is in the queue parameterized by object t . There is an incompatible term, $\text{Queue}(t):\text{Member}(x).\text{Out}$, which expresses that x is not in the queue.
- $\text{Queue}(t):\text{After}(x).\text{Is}(y)$ — y is after x in the queue parameterized by object t . Note that there can only be one person in the queue after x because $\text{After}(x).\text{Is}(y)$ and $\text{After}(x).\text{Is}(z)$ are incompatible.
- $\text{Queue}(t):\text{Violation}(x)$ — x has performed a violation
- $\text{StandBehind}(x, y)$ — x is standing behind y . This relational term supports many different people standing behind x at once: $\text{StandBehind}(x, y)$ is compatible with $\text{StandBehind}(z, y)$
- $\text{User}(x).\text{Is}(y)$ — y is the user of x . Note again that $\text{User}(x).\text{Is}(y)$ is incompatible with $\text{User}(x).\text{Is}(z)$ — there is only one user of x at a time.
- $\text{Use}(x, y)$ — y uses x . This relational term supports many different people using x at once.

Note that because Member , After and Violation are prefixed by a $\text{Queue}(t)$ object, x can be in one queue while not being in another, and x can be behind y in one queue while simultaneously being in front of y in another queue. But to make the rules shorter and simpler, I will suppress the $\text{Queue}(t)$ prefix in what follows.

Rules for Joining and Leaving the Queue:

1. $\uparrow \text{Use}(t, x) \wedge \downarrow \text{Member}(x).\text{Out} \rightarrow \uparrow \text{After}(x).\text{Is}(\perp)$
<i>If someone should use t and he is not already in the queue, then he should get to the back of the queue</i>
2. $\clubsuit \rightarrow \downarrow \text{Member}(x).\text{Out}$
<i>By default, everyone starts off outside the queue</i>
3. $\clubsuit \rightarrow \downarrow \text{After}(t).\text{Is}(\perp)$
<i>By default, the queue starts off empty</i>
4. $\uparrow \text{After}(x).\text{Is}(\perp) \wedge \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(z) \rightarrow \uparrow \text{See}(x, \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(z))$
<i>The person who has to get to the back of the queue has a responsibility to see where everybody is placed</i>
5. $\uparrow \text{After}(x).\text{Is}(\perp) \wedge \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(\perp) \rightarrow \uparrow \text{After}(y).\text{Is}(x)$
<i>The person who has to get to the back should be placed behind the last person</i>
6. $\uparrow \text{After}(y).\text{Is}(x) \rightarrow \uparrow \text{Show}(x, z, \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(x))$
<i>If x needs to be behind y, then he must show others that he is behind y</i>
7. $\uparrow \text{Show}(x, z, \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(x)) \rightarrow \uparrow \text{StandBehind}(x, y)$
<i>If you need to show others that you are behind y, then you should stand behind y</i>
8. $\downarrow \text{StandBehind}(x, y) \wedge \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(\perp) \rightarrow \downarrow \text{Member}(x).\text{In} \wedge \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(x) \wedge \downarrow \text{After}(x).\text{Is}(\perp)$
<i>If x stands behind y, and y was at the back, then x has joined the queue and he is after y, with nobody behind him</i>
9. $\downarrow \text{StandBehind}(x, y) \rightarrow \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(x)$
<i>If x stands behind y, then x is after y in the queue</i>
10. $\downarrow \text{StandBehind}(z, y) \wedge \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(x) \rightarrow \downarrow \text{Violation}(z)$
<i>If x is behind y, and z attempts to stand behind y also, then z has made a violation</i>

11. $\downarrow \text{Violation}(z) \rightarrow \uparrow \text{Rebuke}(x, z)$
<i>Everybody should rebuke someone who commits a violation</i>
12. $\downarrow \text{After}(x).\text{Is}(y) \wedge \downarrow \text{After}(y).\text{Is}(z) \wedge \downarrow \text{WalkAway}(y, t) \rightarrow \downarrow \text{After}(x).\text{Is}(z) \wedge \downarrow \text{Member}(y).\text{Out}$
<i>If y is between x and z, and y walks away, then z moves up to be behind x, and y is removed from the queue</i>

Rules for the person at the front of the queue:

13. $\downarrow \text{After}(t).\text{Is}(x) \rightarrow \uparrow \text{User}(t).\text{Is}(x)$
<i>If x is at the front of the queue, he should use the distinguished object</i>
14. $\downarrow \text{After}(t).\text{Is}(x) \wedge \downarrow \sim \text{User}(t).\text{Is}(x) \rightarrow \downarrow \text{Violation}(x)$
<i>If x is at the front of the queue, and fails to use the distinguished object, he has made a violation</i>
15 $\downarrow \text{After}(t).\text{Is}(x) \wedge \downarrow \text{User}(t).\text{Is}(y) \rightarrow \downarrow \text{Violation}(z)$
<i>If x is next in line to use the distinguished object and somebody else uses it, he has made a violation</i>

Notes:

- There will be cases when two different people y and z will both try to stand behind x, and the practice should have ways of resolving to decide who is actually behind x. Civilized queuing involves adding resolution rules like, for example:
- $\downarrow \text{StandBehind}(y, x) \wedge \downarrow \text{StandBehind}(z, x) \wedge \downarrow \text{Before}(y, z) \rightarrow \downarrow \text{In}(y) \wedge \downarrow \text{After}(x).\text{Is}(y)$
- These rules have universally quantified variables, but L does not contain variables! These rules are our generic representation of items which generate the token instances, and it is the token instances which are part of L.

In this simple example, the queue starts off completely empty with nobody using the distinguished object, t . Then x comes along, and uses t :

A. $\downarrow \text{After}(t).\text{Is}(\perp)$
<i>The queue starts off completely empty</i>
B. $\downarrow \text{Member}(x).\text{Out} \wedge \downarrow \text{Member}(y).\text{Out} \wedge \downarrow \text{Member}(z).\text{Out}$
<i>Each of x, y, and z starts off outside the queue</i>
C. $\uparrow \text{Use}(t, x)$
<i>x needs to use t</i>
D. $\uparrow \text{After}(x).\text{Is}(\perp)$
<i>(from A, B, C using 1) x should get to the back of the queue</i>
E. $\uparrow \text{See}(x, \downarrow \text{After}(t).\text{Is}(\perp))$
<i>(from A, D using 4) x should realize that t is at the end of the queue</i>
F. $\uparrow \text{After}(t).\text{Is}(x)$
<i>(from A, D using 5) x should be after t</i>
G. $\uparrow \text{StandBehind}(x, t)$
<i>(from F using 6 and then 7) x should stand behind t</i>
H. $\downarrow \text{StandBehind}(x, t)$
<i>Let us suppose that x sees that he should stand behind, and does it</i>
I. $\downarrow \text{Member}(x).\text{In} \wedge \downarrow \text{After}(t).\text{Is}(x) \wedge \downarrow \text{After}(x).\text{Is}(\perp)$
<i>(from H using 8) x has successfully placed himself at the back of the queue</i>
J. $\uparrow \text{User}(t).\text{Is}(x)$
<i>(from I using 13) x should use the distinguished object t</i>
K. $\downarrow \text{User}(t).\text{Is}(x)$
<i>Let us suppose that x now uses t</i>
L. $\uparrow \text{Use}(t, y)$

<i>Now let us suppose that y needs to use t</i>
M. $\uparrow \text{After}(y).\text{Is}(\perp)$
<i>(from I, L, C using 1) y should get to the back of the queue</i>
N. $\uparrow \text{See}(y, \downarrow \text{After}(t).\text{Is}(x)) \wedge \uparrow \text{See}(y, \downarrow \text{After}(x).\text{Is}(\perp))$
<i>(from M, I using 4) y should realize that x is after t and x is at the back of the queue</i>
O. $\uparrow \text{After}(x).\text{Is}(y)$
<i>(from I using 5) y should be after x</i>
P. $\uparrow \text{StandBehind}(y, x)$
<i>(from O using 6 and then 7) y should stand behind x</i>

Appendix C: Describing Rule-Following in L

Consider Wittgenstein’s case of the pupil who is trying to understand a simple number series: adding 2. He sees the sequence of numbers 996, 998, 1000, and at some point – hopefully – he sees that he can go on.

Wittgenstein makes three fundamental points about this case:

- The pupil’s understanding is not a private mental process
- It is *particular circumstances* that justify his claim I can go on
- Think of “Now I can go on” as a *signal*

We have been using the first two points throughout this paper. In this section I want to focus on the third.

“Now I can go on” is a way of showing the other that you see what you should continue the series with:

$$\uparrow\text{Show}(x, y, \downarrow\text{See}(x, \downarrow\text{Series}(\{996, 998, 1000\}) \rightarrow \uparrow\text{ContinueSeries}(x, \{996, 998, 1000\}, n))) \rightarrow \uparrow\text{Say}(x, y, \text{“NowICanGoOn”})$$

In other words: x’s reason for saying I can go on is that he needs to show y that he sees that he should continue the series with n.

Here:

- Series(list) is a series consisting of the list of numbers
- ContinueSeries(agent, list, next) is the agent continuing the list of numbers with the number next
- nx is the number agent x thinks he should continue the series with

Saying “Now I can go on” itself has normative import:

$$\downarrow\text{Say}(x, y, \text{“NowICanGoOn”}) \wedge \downarrow\text{RequestsToContinue}(y, x, \{996, 998, 1000\}) \rightarrow \uparrow\text{See}(x, \downarrow\text{Series}(\{996, 998, 1000\}) \rightarrow \uparrow\text{ContinueSeries}(x, \{996, 998, 1000\}, n))$$

In other words, someone who claims that he can go on *has committed himself to* seeing how he should go on, if requested to do so.

Even simple examples like the pupil learning to add 2 are rich in alternating embeddings of See/Show and $\uparrow/\downarrow$. L was designed to be the *simplest possible language* in which to express such constructs.

Bibliography

- Boella, van der Torre. 2003. *Permissions and Obligations in Hierarchical Normative Systems*. Proceedings of International Conference on Artificial Intelligence and Law 03, Edinburgh
- Boella, van der Torre, Verhagen (eds). 2007. *Normative Multi-agent Systems*. Dagstuhl Seminar Proceedings.
- Brandom, R. 1994. *Making It Explicit*. Harvard University Press
- Brandom, R. 2008. *Between Saying and Doing*, Oxford University Press
- Dummett, M. 1977. *Can Analytic Philosophy be Systematic, and Ought It to Be?* Proceedings of the 1975 Stuttgart Hegel Conference
- Garfinkel, H. 2002. *Ethnomethodology's Program*. Rowman & Littlefield
- Garfinkel, H. 1991. *Studies in Ethnomethodology*. Polity
- Makinson, D and van der Torre. 2003. *Input/Output Logics* Journal of Philosophical Logic 29 (2000) pp.383-408
- Makinson, D and van der Torre. 2003. *Permission from an Input/output Perspective* Journal of Philosophical Logic 32 (2003) pp.391-416
- Prakken, H (ed). 1999. *Norms, Logic and Information Systems*. IOS Press
- Sacks, H. 1992. *Lectures on Conversation*. Blackwell Publishing
- Searle, J. 1985. *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge University Press
- Searle, J. 1995. *The Construction of Social Reality*. The Free Press
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. Blackwell
- Wittgenstein, L. 1983. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. The MIT Press

von Wright, G.H. 1951. *Deontic Logic*. Mind 60

von Wright, G.H. 1953. *An Essay in Modal Logic*. New York Humanities Press

Communication, Language and Autonomy

Raffaella Giovagnoli
Università di Roma “Tor Vergata”
Dipartimento di Ricerche Filosofiche
raffa.giovagnoli@tiscali.it

ABSTRACT

In my contribution I want to describe a notion of autonomy in social terms namely in discursive practices. I already presented autonomy as grounded on the Sellarsian “metaphor” of the game of giving and asking for reasons reinterpreted by Robert Brandom. The model was centered mostly on practices of justification starting from an inferentialist view of the propositional content. However, I think that together with speech acts in ordinary language we must provide a description of the role of prelinguistic practices for autonomy. This further step is implied by the fact that it is important to clarify the dimension of “readiness” to give or ask for reasons on which Swindler rightly insists in his Introduction to my book *Autonomy. A Matter of Content*. Autonomy develops in a language game that is connected with cooperation. The language game I want to point out is similar to the functional approach of Wittgenstein but starts from a Fregean perspective and takes into consideration neurobiological processes which bridge the gap between brain and world and represent the “motor” of our activity in the world.

0. Introduction

My proposal is to sketch a notion of autonomy in social terms starting from an analysis of communication and language. Autonomy requires the consideration of an “expressive rationality” that entails two levels: the perceptual and emotional level we share with animals and the level of ordinary language peculiar to humans. Deficiencies on those level obviously undermine full autonomy.

I refer to some issues on collective intentionality because in the researches of this group of very brilliant authors we find serious attempts to go in depth on our prelinguistic and linguistic practices. In my view, autonomy is bound to language even in the most basic fact of communication.

The perspectives I find more compatible with my personal view are the ones of John Searle, Margareth Gilbert and Jennifer Hudin. Indeed, they do not present a theory of autonomy nevertheless they consider important theoretical issues such as free will and motor cognition (Searle, Hudin) and conversation (Gilbert). Very interesting ideas come from the notion of “normative freedom” introduced by James Swindler.

I refer to these authors because they try to explain the process of cooperation and I think that autonomy develops in a language game that is connected with cooperation. To understand what is cooperation is a crucial point for the development of my view of autonomy. I want to underscore the most important idea of Searle's work: to bring Frege's notion of thoughts down to earth. Logical properties of objects are biological properties that can be grasped by animal and human beings; thoughts going through our mind are also neurobiological processes in the brain and these very processes have their logical properties. "Thinking is as natural as digesting".

I'll briefly refer to (1) intentionality which is our relationship to objects; (2) communication and language emerging from consciousness; (3) collective intentionality; (4) collective intentionality as located in the brain and (5) the relationship between conversation as a form of cooperation and autonomy.

1. *Intentionality*

"Intentionality" is a traditional term philosophers use for that capacity of the mind to be directed at objects or state of affairs in the world, that are independent of itself. Our cognition and action begin with a typical intentional activity. The term derives from the medieval Latin word *intentio*. Unconscious and conscious mental states are caused by and realized in brain structures. They possess intentionality. According to Searle we can explain the functioning of mental processes in neurobiological terms; for this reason I refer to some late arguments of Searle that enrich the perspective he described in the book *Intentionality* (Searle 1983). Searle starts from Frege's account of visual perception and uses neurobiological arguments. If for example, I am seeing a yellow ovoid lemon at point-blank range in broad daylight what are the element of my perceptual situation? First, there is the lemon itself. Second, there is unconscious visual experience that I have the lemon. The conscious experience has intrinsic intentionality implying that it could be satisfied or not satisfied depending on whether there really is a lemon there. Third, the lemon must cause the visual experience. This is standardly done by neurobiological processes. The processes begin with the reflection of light waves off the lemon, which attacks the photoreceptor cells of the retina, and sets up a sequence of experience in the brain that goes through until there is a conscious visual experience. We must underscore that a person could have a visual experience exactly like that which was not satisfied. So in case of visual experience we have "self-reflexivity" instead of "self-referentiality" which is used in case of conditions of satisfaction of speech acts. Self-reflexivity means that actual features of the vehicle of representation function in determining the conditions of satisfaction. The vehicle of representation is the conscious visual experience

that must be caused by the state of affairs constituting the rest of conditions of satisfaction. Otherwise the visual experience is simply not satisfied.

There is a fundamental distinction to make between experience and perception. Experience belongs to that level in which the mind state could be or not satisfied. In perception there is the same intentional content but it is in fact satisfied. Experience gives us a direct awareness of the object namely using a Fregean word provides a “presentation” and not just a “representation” of the object. In *Intentionality* this account was called by Searle “naïve realism” (Giovagnoli 2000). Naïve realism entails that conscious visual experience does not represent the object in the sense of being an entity that intervenes between the subject and the object rather it is the means by which the subject perceive the object. Visual experience is by definition a constitutive part of the visual perception but the object is not a constituent of the visual experience considered independently of whether or not it is in fact veridical or satisfied.

Searle’s account of experience gives rise to the well-known problem of “particularism” namely how we can account for the knowledge of a particular thing (Bach 2007). He rejects any view on which the contents are “object-dependent” (Evans, McDowell, Burge). Kent Bach notices that Searle explains awareness of the object only “under a description” and a description is no substitute for awareness: one is aware of the object as just the cause of the experience. The result of Bach’s discussion is that we must give up the supposition that the content of perceptual experience determines its condition of satisfaction and he proposes an indexical view of experience. In his view an experience is “token-reflexive”: «not because it refers to itself but because, being perceptual, its content is context-sensitive. The condition of satisfaction is experience-relative. To experience a certain event or state of affairs is to experience it from a certain point of view. That is, you experience it in a spatio-temporal relation to your point of view. But though you experience it in an experience-relative way, you do not experience it under an experience-relative description. It is by having the experience at a certain time and place, with a certain orientation that the time and the place of the event or state of affairs experienced can be represented as being when and where it is» (Bach 2007 p. 75).

I would underscore that Searle distinguish between unconscious visual experience which provides awareness of the object and genuine perception that is conscious but not indexical. Rather, using a phenomenological point of view, it is a reflex of the position of our body in the world.

According to the intentionalistic account advanced by Searle, one of the Background features of the system of perception is that typical objects we perceive exist independently of the perception. In perception it is part of the intentional content that the object exists independently of the perception;

consequently if we discover that the object we were looking at does not exist when we were perceiving it then it was not the “real” object and the intentional content was not in fact satisfied. Using a geometrical jargon, according to the results of background and network capacities, we say that the very conditions of satisfaction of the perception of three dimensional, solid material objects like the lemon require that they exist independently of the experience of the lemon.

By continuing to use a geometrical or spatial jargon we can now give a brief description of the relationship between perception and indexicality. Clearly there are linguistic expressions that are indexicals namely indicate relations in which the objects stand to the very utterance of the expression itself. For instance, “yesterday” refers to the day before utterance or “I” refers to the person making the utterance. Searle isolates four types of lexicalized indexical relations: spatial, temporal, utterance-directional (I or We and you) and discorsal (like latter of former). I would underscore an important and agreeable critical observation to Kaplan: it seems to me that the way in which indexicals are conceivable rules out the possibility of indexicalizing worlds (for example with the world “actual”). On the contrary, it is easy to grasp the self-referentiality or self-reflexivity of the indexical “I” or of visual experience. “I” in virtue of its meaning refers to the person who uttered it and if I see an object in front of me then the visual experience of the object itself figures in the conditions of satisfaction. Namely, my visual perception is successful only if the features and presence of the object caused that very visual experience. According to Searle, the main difference between the two sorts of cases is that the perceptual cases are “causally” self-referential and the “indexical” cases are not. Why is there a formal similarity between perception and language? It is fundamental for the conceptual apparatus we have evolved that we take our physical situation, the situation of our bodies in space and time and the causal relations between our bodies and the rest of the world as a fundamental starting point to conceptualize our relations with the world. Therefore, expressions like “I”, “you”, “here” and “now” as well as demonstratives like “this” and “that” reflect the centrality of our bodily position in space and time and the causation in the conceptual apparatus we have evolved. Intentionality shows the development of what the subject “takes to be”.

2. *Language*

We can use language in a “we” form that is not a “we” in Sellars’ or Wittgenstein’s sense but a “we” in a more fundamental sense. My claim is that the way in which Searle explains the nature and the function of language could give us categories sufficient to explain collective intentionality and

autonomy even though with a subtle modification. Let's introduce some ideas relevant for a possible and plausible notion of autonomy.

The first important thesis is that intentional states possess propositional content bound to a certain psychological mode. For instance, we can believe that it is raining, fear that it is raining or hope that it is raining. In each of these cases we have the same propositional content "that it is raining" but different psychological modes. On the level of language this option corresponds to the distinction between propositional content of the speech act and mode or force of it (command, question etc). Searle's notation is the following: "S (p)" represents the psychological state and (p) represents the propositional content. "F (p)" is the illocutive act where "F" represents the propositional content. Statements like beliefs have the downward direction of fit; orders and promises like desires and intentions have the upward direction of fit.

To understand why language is constitutive of human social practices we must investigate the differences between prelinguistic and linguistic forms of intentionality. Prelinguistic intentionality lacks crucial features such as *meaning convention and sentences* with an internal syntactical structure. What seems to be common is communication because lots of prelinguistic animals have the capacity to communicate with other animals by way of signaling. But we need to distinguish between making the signal as a physical act and giving the signal as a vehicle of communicating meaning.

According to Searle, expressions that have a meaning are those the speaker intentionally performs; this means that speakers impose conditions of satisfaction on condition of satisfaction. One of the most essential features of language is its capacity to be used to perform speech acts to represent states of affairs according to different directions of fit and we do this by imposing conditions of satisfaction on conditions of satisfaction. For instance some expressions that maybe emerged as a first form of human communication such as "fire", "food", "ranger" had a big relevance for intersubjective practices because conventions create expectations for speakers and interlocutors as regard a possible common identification of something and the comprehension of expressions. In this sense, the normative character of linguistic procedures provides the speakers justifiable expectations; it exists a correct way to use words.

The minimum unit of communication in linguistic practices is the speech act i.e. the full sentence. Consequently we have the possibility of expressing a full intentional state. We must thus understand how different parts of the sentences compose, namely how the "principle of compositionality" introduced by Frege works. We ought to be able to individuate repeatable devices each of them could function as communicative unit (sentence) and these must be compound of elements (words) such that the communicative

content of the entire is determined by elements and principles of their combination in the sentence. As animals have capacities for identifying and re-identifying objects so we can introduce *names* of objects and because they have the capacity to recognize different *tokens* of the same type then we can introduce *general names* such “dog”, “cat”, “man” and, because objects have features, we could introduce something corresponding to *adjectives* and *verbs*. At this point, we must underscore the crucial restrictions on these devices; we can namely assume that reference and predication of the speech acts that correspond to substantive sentences and predicative sentences are independent units. Following Frege and the principle of context, we must move from the total speech act i.e. from the entire sentence and to abstract from it nominal sentences and predicative sentences. Animals do not have reference and predication correspondent to nominative and predicative sentences.

The sentence, as we have seen, is compound of elements that have a sense and these elements together with the rules of their combinations allow us to generate new sentences and to represent meanings of sentences and expressions we have never heard before. Together with compositionality there is “generativity”. According to Searle, we obtain generativity by adding to compositionality some recursive rules that are valid forever. Examples of these rules are expressions like “it is possible that”, “Sally believes that” or rules to form relative clauses like “Sally saw the man that...”. Connectives like “and”, “or” “if...then” and “not” have the same function.

A further essential level entails the introduction of commitments namely the deontic character of linguistic uses, which is not present in prelinguistic forms of intentionality. Commitments are called by Searle “deontologies” and recognized deontologies make possible to constitute society. There is a deontology that possesses a peculiar logical propriety and is essential for comprehending the creation of social and institutional reality: the creation of a deontology of commitments as well as rights, duties, obligations etc. creates desires independent reasons for actions. When I perform a statement, for instance, I have a desire independent reason for saying the truth because my expression commits me to tell the truth. The speech act goes beyond the simple expression of an intention or belief because it is first a *public action*. If, for instance, I am saying someone something I am not saying that I have a belief or intention but I am saying something about the word represented by that belief or intention. When I assert something I’m saying how the world is and in making a promise I am saying what I am going to do. In this sense I do not agree with the claim that one is only to assert what one knows (Williamson) or that one must be sincere in making an assertion (Green). I also criticized the primacy of “assertion” in Robert Brandom’s sense as it presupposes a strong form of conceptual knowledge (Giovagnoli 2008a, 2008b). Self-referentiality obtains because, as in the case of promising, when we

promise we not only promise to do something but we promise to do it *because we promised to do it* namely we gave our word.

3. Collective Intentionality

Humans but also a lot of other animals have collective intentionality. Are there differences between the two forms of collective intentionality? Are we entitled to investigate our own practices because for instance we are responsible for a lot of interventions destroying the environment we share with animals? I think yes we must investigate the dimension of commitment implied by our linguistic practices. At this point I would refer to collective intentionality that realizes in the form of cooperation. My thesis about the linguistic game of autonomy is that we need to consider a prelinguistic dimension we share with animals and a linguistic dimension we share with other people. In order to develop the capacity for autonomy we must participate to a peculiar form of cooperation namely conversation, which implies both prelinguistic and linguistic competencies. According to Searle, cooperation is a matter of human collective intentionality and conversation is based on this form of collective intentionality. Searle wants to override the notion of conversation as cooperation in Gilbert's sense because he thinks that we do not need a sort of coordination with the attitudes of the others in the sense of expectations given by the fact of mutual knowledge. Nevertheless his account is not sufficient to explain full autonomy because it presents a kind of dichotomy between prelinguistic and linguistic intentionality that seems to rule out an important dimension of autonomy namely emotions.

We intentionality presents the same account of free will as in the case of individual intentionality (Searle 2008 forthcoming chap. 3). The first step is to distinguish this full-blown free will based on genuine collective intentionality from other cases of collective intentionality such as those implied by beliefs and desires as to be a member of a religious faith and believe something only as part of our faith or because of the fact that I belong to a political movement desire something as a part of our desiring it. This is the Searlean conception of heteronomy. Let's now see how he understands the relationship between free will and collective intentionality. First, we can not substitute personal pronouns namely use "We" instead of "I" when we consider collective intentionality. The most fundamental reason for this is the fact that we can share common goals but not common content because if we have to realize a common enterprise we must play different roles implying different actions with different propositional contents. Otherwise we are doing the same and this has no sense for the constitution of a common linguistic game (to use Wittgenstein's vocabulary). We must be able to perform different moves of a

game in which we share the goal. However, the presupposition of a shared goal is not sufficient to explain full-blown cooperation, which is present in humans and other animals. Another insufficient approach is to assume that collective intentionality arises among language using adults. If we presuppose language in this sense we presuppose society as it is already constituted and we rule out collective intentionality in its constitutive role for society. As the analysis of speech acts shows, promises derive from more fundamental levels and what is very important to me is that the very conversation in which the promise is made and is accepted or rejected is already a form of collective intentionality.

4. *Cooperation and the “Collective Intentionality Operator”*

But, before to present some conclusive observations on a possible way to develop autonomy in discursive terms, I want to point on a very interesting paper of Hudin. I find illuminating to understand the importance of the prelinguistic dimension for collective intentionality and cooperation (Hudin 2009). Hudin plausibly raises doubts about the possibility of explaining motivation for believing and acting in a deliberative sense. I find this criticism correct and I argued for in my book (Giovagnoli 2007, 2008a). Hudin shows the natural reasons we have to cooperate or to act in a we mode and moreover the fact that we share this possibility with a lot of animals. It seems an important philosophical point to find some natural locus for demonstrating the fact that we “can” act in an altruistic way because of an emotional bond. Unfortunately I cannot introduce the full discussion, so I refer to some examples Hudin presents, which show the work of a collective intentionality operator and the fact that subjects entailed in the examples supporting the argumentation are not zombies. I quote three examples:

Two people are engaged in a conversation while they are walking down the street. They come to a stoplight at the corner of the street and without interrupting their conversation, they stop. When the light turns green, they proceed across the street with no lapse in their conversation.

George Bailey decides to commit suicide one snowy evening by jumping off a bridge into a river when he sees a man who fallen into the river. George jumps into the river and saves the drowning man.

Lassie (a dog) sees Timmy fall into the lake. Lassie jumps into the lake and pulls Timmy to shore, saving his life.

At first glance these actions seem irrational if we reason according to the laws of self-interest. Thus the conditions for social acts we must underscore to

overcome the constraints of this approach are the following: 1) They require another person to be the act that they are and 2) They require a certain degree of self sacrifice even if this means minimally censoring our behavior as regard our self interest in order to consider the benefit of another.

The interesting point of Hudin's argumentation is the functioning of social intentionality as entailed by the Cognitive Operator Principle (COP). In Hudin's words: "First of all, intentional states divide upon into two types of directions: as mental states which either match the world as in the case of a belief, or the world as it might be, as in the case of imaging the future fulfillment of a desire. Searle characterizes these two types of directedness of mental states in terms of direction of fit. Beliefs have the mind-to-world direction of fit and desires have the world to mind direction of fit. Secondly these directions of fit only make sense in so far that they are a feature of mental states that belong to someone. Further more the sole possessor of any mental state is always in the first person singular, the self" (Hudin 2009). Hudin's challenge to Searle is to demonstrate that COP is responsible for collective intentionality by showing how neural mechanism could operate to transform the indexicality of mental state from I to We, from the Self into a Collective Self. It is clear to me that Hudin criticizes the phenomenological notion of empathy in Husserl's sense and she does not believe that neuron's mirror could do the job of COP. I also agree that there must be some other explanation of collective intentionality because Husserl met a lot of problems when he presented his notion of intersubjectivity (Giovagnoli 2000) and furthermore the contemporary works on neuron mirrors are limited, I suppose, to some basic functions (but I am not a neuroscientist to draw conclusions on this point and I would refer to Rizzolatti, Sinigaglia, Anderson 2007). I find very interesting Hudin's analysis of "social bonding" that is a common denominator for animals and humans.

5. Conversation, Autonomy and Scoreboard

Let's now present some possible arguments about the possibility to develop autonomy in conversation as a form of cooperation using the idea that we are active in this process because we constitute the discursive situation by using speech acts.

My proposal is to extend the model of Searle in two senses: (1) by finding a treatment of the force as common to animal and humans and (2) by introducing a conception of autonomy related to the "emergency" of what we take to be the true and right contents moving from the attitudes of the speakers in conversation. Autonomy is the capacity we have to engage in conversation that is the locus where we master use speech acts in the two

fundamental dimensions of communication and language. As I told in the first section, Searle account lacks an explanation of the role of the emotional content we express when we engage in conversation. For example he describes the functioning of signals in animal and human cases but only from a “rational” point of view i.e. from the point of view of the animal rationality according to which an animal knows how to behave in case of danger and from the point of view of human rationality according to which we know how to behave in case of danger and we can also explain the reasons for our behavior by using language.

Autonomy implies the expression of the individual point of view in linguistic situation hence conversation that is a form of “human natural cooperation”. I mean that there is an “expressive rationality” that emerges in the game of giving and asking for reason, a game we play with others, to which personal autonomy is essentially related. Personal autonomy develops in a social context that favors “pluralism” because pluralism increases the possibility of choice namely freedom (Giorello 2005). The game possesses an important emotional side that can clearly be described starting from personal experience and perception. On the linguistic level the emotional side is expressed in some fundamental speech acts: assertion, question and negation.

I think that this theoretical option could be further elaborated starting from some Fregean ideas. In some late works Frege considers the role of linguistic uses to grasp the very content of the assertion and plausibly considers truth as a “goal” of communication. We must concentrate on a fundamental distinction — indeed not very easy to individuate — Frege presents between assertion (intended as simple affirmation or expression of a thought including a content that can be judged) and judgment, because judgment could be intended as an “advancing” from thought to its truth-value. In my opinion, this distinction supports contemporary attempts to distinguish between truth and justification (Marconi 2007). The metaphor of the game of giving and asking for reasons shows conditions relevant for autonomy. I would underscore the relevance of the agent’s full linguistic competence for performing not only “correct”, but even simple moves namely to express her “thoughts” so that the contents of beliefs can be recognized as true in discursive situations through correct grammatical-substitutional rules.

References

- Bach K. (2007), *How can experiences find their objects?* In Tshohatzidis, Savas (ed.) (2007).
- Brandom R. (1994), *Making It Explicit*, Harvard University Press, Cambridge

- Frege G. (1892), *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», 100, 25-50.
- Frege G. (1918-1919), *Die Verneinung*, in *Beiträge des deutschen Idealismus I*, pp. 143-57.
- Giorello G. (2005), *Di nessuna chiesa*, Cortina, Milano.
- Giovagnoli R. (2000), *Habermas: agire comunicativo e Lebenswelt*, Carocci, Roma.
- Giovagnoli R. (2004), *Razionalità espressiva. Inferenzialismo, pratiche sociali e autonomia*, Mimesis, Milano.
- Giovagnoli R. (2007), *Autonomia: questioni di contenuto*, in «Ragion pratica», 27, pp. 555-572.
- Giovagnoli R. (2008a), *Autonomy. A Matter of Content*, with the Introduction of James Swindler, Firenze University Press, Firenze.
- Giovagnoli R. (2008b), *Osservazioni sul concetto di “pratica autonoma discorsiva” in Robert Brandom*, in «Etica & Politica/Ethics and Politics», IX, 1, pp. 223-235.
- Green (2007), *How do speech acts express psychological states?* In Tshohatzidis, Savas (ed.) (2007).
- Hudin (2009), *Collective Intentionality as a Primitive*, forthcoming in «Journal of Philosophy»
- Macbeth D. (2005), *Frege's Logic*, Harvard University Press, Cambridge.
- Marconi D. (2007), *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C., Anderson F. (2007), *Mirrors in the Brain. How our minds share actions and emotions*, Oxford University Press, Cambridge.
- Searle J. (1969), *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge
- Searle John (1983), *Intentionality: an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Searle J. (2007), *What is Language: some Preliminary Remarks*, in Tshohatzidis, Savas (ed.) *John Searle's Philosophy of Language: Force, Meaning and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Searle J. (2008), *Collective Intentionality and the Assignment of Function*, forthcoming
- Searle J. (2008) *Language as Biological and Social*, forthcoming
- Sluga H. D. (1980), *Gottlob Frege*, Routledge & Kegan, London.
- Swindler J. (2008), *Bootstrapping Autonomy from Individual to Collective*, in Dottori ed.(2008) *Autonomy of Reason?*, Acts of the V Italian-American Meeting of Philosophy, Lit-Verlag, Münster.

Did Alex Have Language?

Jennifer Hudin

University of California, Berkeley

Department of Philosophy

hudin@berkeley.edu

ABSTRACT

This paper argues that the utterances made by the renowned talking parrot, Alex, were not only meaningful and sincere, they counted as a language. Three arguments are considered in favor of this claim: 1) Alex demonstrated the capacity for recursion, 2) Alex satisfied the Davidsonian requirements for a talking entity to have language, and 3) Alex satisfied the Searlean requirements for making speech acts. The paper concludes that the pieces of human language that Alex most readily acquired and those pieces that he lacked might point out a kind of evolutionary path by which our ancestors acquired the language that we now speak.

1. *Introduction*

On September 7, 2007, I picked up the New York Times to read “Brainy Parrot Dies, Emotive to the End.” Underneath this caption was a picture of Alex. I found myself catching my breath, fighting on tears. I grieved all day as though I had lost an old friend. I still keep his obituary and his picture on my desk prominently displayed next to photos of other friends and family members. I had never met Alex.

It turns out that I was not the only person who had become attached to Alex. The world’s newspapers and televisions ran obituaries of Alex. Why was a parrot so fascinating to all of us humans? Why did we love Alex? After all, it was not as though we had never seen a talking parrot before nor other kinds of animals displaying intelligent behavior. We have watched Koko, the gorilla, sign for years. Why did Alex capture the world’s imagination, if not its hearts?

The difference between Alex and the rest of the linguistically enculturated animals including dolphins, gorillas and chimps, is that Alex could actually speak. And when he spoke, he did not seem to be merely “parroting” human linguistic noises. Alex seemed to be using language to communicate in the way that we use language — as a tool to communicate with others. Alex expressed himself well and to all appearances he was performing speech acts. Of all animals, Alex was the most outstanding exemplar of a talking animal. Because of this, he intrigued the world at large, and particularly piqued the interest of academics because of the possibilities that Alex’s abilities raised.

Among these is the possibility that animals might not be all that different from us. Those pets of ours, not to mention those animals out in the fields,

jungles and zoos, just might have emotions such as likes and dislikes, fear and joy. But most of all they might even have thoughts about their world and even about us. Of course, the only way we could ever establish such a thing is if we could talk with them. This is where Alex came in. For thirty one years, Alex told us not only about his likes and dislikes (which he certainly did), but he also showed us something more astounding: Alex could think abstractly. Alex could pass the psychologist's gold standard tests of grasping the notion of "same as" and "different from," that is he could categorize, but it also appears that he could pass tests for understanding the notion of types, that is he could conceptualize. Furthermore, Alex could do simple logic problems and even understand the notion of sets. When tested against the abilities of three and four year olds in basic reasoning, Alex tested at the level of about a three and a half year old human child. This is a stunning discovery for a nonhuman with a bird brain.

Although it is not disputed that Alex could perform intelligently by means of language, it is not generally assumed that Alex had language in the same way that humans have language. A closer examination of Alex's linguistic capacities is required in order to establish such a fact.

If we are to examine Alex's communicative abilities in any depth, several questions need to be answered. The most obvious question comes from a behaviorist analysis: Was Alex was using vocal sounds as a matter of differential behavior without content? Had he learned to mimic human sounds and then use the sounds appropriately because he learned some rules to the effect of, "if X then Y?" Had he also learned the effect produced by these sounds, namely that he achieved predictable results? If this is the case, Alex did not understand the meaning of the words he was using. To borrow a famous philosophical example, we could say that Alex was merely a parrot in the Chinese room.¹

I think most sceptics either are or could be convinced that Alex's behavior was not merely differential behavior. Excluding behaviorism, the next question is more intriguing: If Alex did understand the content of his utterances, did he have a language? The problem with answering this question is that there is no general theory of the necessary and sufficient conditions for what counts as having language. Indeed, there are no necessary and sufficient

¹ The Chinese Room is John Searle's well-known example of a human in a locked room who has been given a set of Chinese symbols and a rule book. By means of the rule book, he can respond to questions written in Chinese that are passed through a window into the room. The human gets very good at passing out the correct string of symbols merely by following paradigms of if X then Y that are given in the rule book. But with no exposure to the referents of the symbols, the human does not understand the semantics of the strings of symbols he can produce. c.f. Searle, J.R. [1980].

conditions for what counts as language itself. But there are some minimal constraints for what counts as having linguistic ability. These constraints can be divided into three categories: syntactical, semantic and pragmatic.

2. Alex and Syntax

In a recent article, Chomsky, Hauser and Fitch² proposed that human language is different from animal communication because of one crucial feature: Humans have an innate grammar. To put it simply, humans have an innate capacity to generate an infinite amount of well-formed syntactical strings because there is something in their brains that acts like a set of rules (early Chomsky) or paradigms (later Chomsky). These rule or paradigms for an innate grammar are part of the neurological birthright of the human species. This innate grammar allows humans to communicate by means of syntactical strings and not merely by isolated signs. Chomsky, Hauser and Tecumseh named this particular communicative ability, Faculty of Language Narrow (FLN). On their account, only humans have FLN.³

On the other hand, they claim animals have communication, even symbolic communication as might be the case with vervet monkeys, for example. On this account, animal communication is a kind of language but it is not the structured, syntactical activity that humans produce. The capacity for semantic language that lacks syntax is called “Faculty of Language Broad,” (FLB).

It is important to keep in mind that the crucial distinction between these two forms of communication (or languages) is whether one is generated by means of a small set of rules, i.e., recursively. A fuzzy area for theory arises at this point when we examine the capacity for recursion. Is it sufficient for having language that knowledge of recursion be conscious? Or, must recursive knowledge be solely at the unconscious level? Chomsky insists that this knowledge must be unconscious. This insistence on the unconscious knowledge of grammar is a strength of Chomsky’s theory because it can explain why children spontaneously learn language under degenerate circumstances.

But the unconscious innateness of grammar is not scientific in that there is no way to test it. Data show that children learn grammatical paradigms at a predictable rate in a predictable fashion, namely, they practice when no one is watching. This verbal practice might be the mechanism that strengthens initial grammatical input in the form of neural connections. This explanation,

² Hauser, M., Chomsky, N., Fitch, T. [2002].

³ The formulation of innateness of grammar, the Innateness Hypothesis, is due to Chomsky.

though scientific, is not the Chomsky criterion for his hypothesis of innate grammar (innateness hypothesis). Chomsky's hypothesis allows children to spontaneously engage in linguistic communication because they already have the appropriate neural connections. Practice strengthens what is already there. Whichever direction the causal relations between practice and neural strengthening, there is a fact of the matter: Alex also practiced his paradigms when no one was watching. Alex displayed the same behavior as children do. Did he have knowledge of his own language in the way that children do? In both cases, only empirical data can tell us.

There are three levels at which recursion and generativity are applied in linguistic analysis. These are at the level of phonemes, morphemes and sentences. At any of these levels, language has particular rules of combinations. For example, as English speakers we know that the phonemes [c] and [p] are not combinable. But we do know that both of these same phonemes can be combined with the phonemes [t] (section; deception). Similarly, at the level of word building, we know that the words "section" and "deception" are constructed by two morphemes, and share one morpheme, [-ion]. At the level of syntax, we know, for example, that if you transpose the two nouns in "The cat bit the dog" as "The dog bit the cat," the sentences have different meanings. This is the sort of knowledge that we have of our own language.

At all three levels, Alex appeared to understand recursion. It is not an overstatement to say that his understanding of phonemic construction was even more sophisticated than that of a three year old. As an illustration of Alex's recursive capacity at the phonemic level, the following example is worth repeating in its entirety. In this example, Irene Pepperberg was training Alex to comprehend the notion of phoneme by first understanding that sounds themselves could be separate functional units. She began by assigning sounds to familiar stimuli, e.g., colors. She assigned a sound to each color. For example, blue was the sound, s. Examples of colors that represented sounds were in forms of plastic refrigerator letters and numbers.

On one day, a camera crew arrived to film Alex. It was a day that Alex was particularly recalcitrant, having his own ideas about what he wanted to do. In his recalcitrance, he more than demonstrated that he mastered phonemes, but he showed that it was all too easy for him, and perhaps just a bit boring:⁴

I: Alex, what sound blue?

A: [S]

I: Good birdie.

A: I want a nut

I: (pressed for time, did not reward Alex but continued with the test):

⁴ Pepperberg, I. [2008], pp.178-9.

Alex, what sound green?

A: [Sssh]

I: Good parrot.

A: Want a nut.

I: (again ignoring his request): Alex, what is OR?

A: Orange.

I: Good bird!

At this point, it was apparent that Alex was becoming frustrated. He narrowed his eyes, stared at Irene Pepperberg (he apparently had different expressions), and slowly said the following to her:

A: Want...a....nut...Nnnnnn...Uuuuuh...Tuuuuh.

At face value, this story is very funny. Alex was fed up, and he made a sophisticated joke at two levels: 1) he second guessed the point of Irene Pepperberg's test and used it to his own advantage by making a request. 2) He reversed role playing by acting as the teacher and treating Irene Pepperberg as the student. A very good bird indeed.

But the academic point for our purposes is one that is more startling: Alex's decomposition of the word, *nut*, into its constituent sounds was new and spontaneous. Alex had not yet been taught to spell. Alex was just in the beginning stages of learning sounds. This episode shows that Alex not only had knowledge of phonemes, but that he understood how they were combined. He gave us a top-down analysis of the word, "nut," something that human children learn to do in school in the first grade. The question of whether his knowledge of phonemic recursion in English was unconscious or conscious seems unimportant here. Alex spontaneously grasped a rule of English recursion and could apply it to a new circumstance, just as a human speaker could do.

Alex also created his own words for objects. He worked on different combinations all the time. Often the words he created seemed more appropriate to him than the words he was given. The words he created were often generated by putting two familiar words together to form one word or one expression. Examples of this are, *corknut* for an almond, *yummy bread* for cake, *banacker* for a banana cracker.⁵

Sometimes, though, his words were a matter of creating a single word from two other morphemes. This is the case of *banerry*. *Banerry* was a word that Alex created for the object, apple. Before attempting to teach Alex the word for apple, he had only been given cherries, bananas and grapes to eat. During repeated attempts to teach Alex the word for an apple, Alex, for whatever reason, appeared not to be able to learn the term. And interestingly, he also refused to eat apples. This project was abandoned for several months but was

⁵ c.f. Pepperberg, I. [2002] pp.238-241.

taken up again. In the meantime, Alex had begun to eat apples. During one training session, he looked intently at the apple and called it *banerry*. He was corrected repeatedly with the term, “apple” with prosodic emphasis on the syllabic construction as [ap-pul]. Alex stubbornly responded with his own word, “banerry” imitating the prosodic syllabic construction [ban-er-ry], as his trainers did with “apple.” He never called apples by any term other than *banerry* from this point on.⁶

In this case, Alex demonstrated generative ability at the morphemic level. But he demonstrated something else which is that he had created his own concept of apple. His concept of apple lay somewhere in his gustatory and visual experience between a banana and a cherry, but notably not a grape. Alex created a category for a new kind or set of object in virtue of features it shared with other objects in his experience. This is a highly abstract capacity in any case but in this case, it took a lot of thought: The new concept, “banerry,” appears to be created by analyzing the fruit in two ways, 1) both by its exterior and its interior appearance, and 2) by extracting matching appearances from the fruits already experienced. The exterior of the apple best matches the exterior of the cherry in that it is round and red. The interior of the apple best matches the interior of the banana in that it is off-white. This logical processing shows us that Alex not only had representational capacities but a kind of imagery capacity which we call imagination. Alex gave us the first evidence that animals can imagine.

There is a lot of data to support the claim that Alex understood recursion at the phonemic and morphemic levels. But the real test is whether he could generate new syntactical strings. Could Alex potentially form an infinite amount of well-formed strings from the set of words that he knew?

In order to form a well-formed syntactical string in a language, there must be a verbal expression. Studies on children’s language development track the time at which children acquire verbal paradigms. Children begin to follow verbal commands at about the age of 12 months. Between 12-18 months, children’s vocabulary grows about the rate of 2 to 3 words a week, and between 18 months and 24 months, they begin to acquire words very rapidly at the rate of 3 to 4 a day.⁷ At about the age of 22 months children begin to acquire verb island constructions. These are a set of paradigms which outline the possible permutations for a given verb (e.g., imperative, transitive, intransitive, etc.). An example of these verb islands can be given for the verb, “to grow”:

I grow turnips. (transitive-active voice)

⁶ op. cit. [2008], pp.404-5.

⁷ Dr. Kyle Steinman, January 27, 2009, UCSF Memory and Aging Seminar.

Turnips grow in my garden (intransitive)

Grow your turnips in a sunny spot. (imperative)

Turnips are grown by me in my garden (passive voice)

Children learn these verb permutations and practice them. In theory, they then generalize these paradigms for all verbs. This serves as an explanation for why children make grammatical errors in verbal inflections that mark these verbal constructions, but do not make mistakes in the syntactical constructions themselves. Thus, you might find a child say something like “Turnips grewed” in which the past participle *grewed* is transposed from other verbal paradigms to the verb, “grow” whose past tense is “grew.” But you do not find English speaking children making mistakes of word order or voice such as “turnips grow I,” which might be an acceptable string in another language. That children do not make syntactical errors in their native languages is yet another argument for Chomsky’s innateness of grammar hypothesis.

Alex could generate strings of well-formed English sentences based on the few paradigms that he knew. He was taught the verbal paradigm *X want Y*, which he used a lot. The extent of his usage was limited to *I want Y*, or merely *want Y*. He learned by context the intransitive verb, *go away*. When his trainers would explain to him why they were leaving using the expression, “I am going away to eat lunch/dinner now.” Alex grasped the expression without explicit training and used it as *I’m going away*, *I’m gonna go away*, when he wanted to stop training sessions subsequently trying to leave. In addition, he also began to use the verb in the imperative to try to make the trainers leave: *Go away!*⁸

He had a handful of other verbal expressions such as “tickle” (as “you tickle (me)!(imp)”), “pick up,” (you pick up Y!), “come” as in “(you) come here!,” “go” as in “(I) go chair,” “Calm Down” as in “(you) calm down!,” the “is” of predication and the “is” of identity: *X is blue*, and *X (This) is a key chain*)”.

From the limited amount of verbal expressions, critics of Alex’s language capacities feel they have the strongest argument that Alex did not have language, but was merely engaging in some sort of Faculty of Language Broad.⁹ Human children learn more and more words at an exponential rate and they can use them in growing numbers of constructions. But Alex’s verbal

⁸ op.cit. [2002], p. 241.

⁹ Even his beloved trainer and lifelong companion, Irene Pepperberg, told me that she did not really think Alex had language. He could not engage in a regular conversation (personal correspondence).

constructions were limited. The argument then goes that if Alex really did have the Faculty of Language Narrow, his linguistic repertoire would not be limited. He would have begun to acquire other verbal expressions from contexts without explicit training. If Alex really had language, he would be like a child acquiring verbal expression from merely hearing the speakers around him. For example, in theory he should have been able to pick up the usual banter such as the following:

Where did you get that coat, Sally? Oh, I got it at Filene's Basement and it was only 25.00 what a steal!

A human child might begin imitating what he or she had just heard, perhaps initially with no pragmatic accuracy (which often makes children's speech funny), but later on, being able to use it in imaginary exchanges with friends: What a steal! I got it for 25.00! etc. Although Alex did pick up banter (as any parrot owner will tell you, talking birds do), and he did use expressions meaningfully as when he told Irene Pepperberg to calm down when she came into the lab one day upset, he did not do this at the rate children do. Thus, the argument goes, Alex did not speak a language in the way human children speak it. Rather, he was learning contextually appropriate utterances, but he was not generating new strings by recursive rules.

This argument is invalid for many reasons, but one in particular: Language is a function of one's social world. Alex's social world was necessarily shaped by his parrot body, his parrot perceptual capacities, in a word, Alex's world was essentially a parrot world that happened to intersect with humans. Alex's vocabulary was large for a bird (about 150 words), but small in comparison to that of a human child because his world was both species-specific and limited to his parrot concerns. He lived his entire life in a laboratory surrounded by a lot of loving trainers who catered to him all day, training him in activities that, while meaningful to a human, were not essential to Alex, such as being able to identify a key chain. Unlike a human, Alex did not have the opportunity of needing a key chain (for example) or using a key because Alex did not have causal interaction with these social objects in the way we do.

But more important than varied contexts and causal contacts, Alex was a parrot. He learned what he was motivated to know. This is not unlike our life experience. In our daily life, we must interact with conspecifics in a social and institutional manner. We need to know how to deal with keys because we have to deal with cars, doors and other locked objects. This sort of need motivates our enormous amount of social and linguistic skill. Even if Alex were not constrained to a laboratory, his parrot life would still not include human social skills. Alex would never have the need for knowing how to use money, or how to drive a car anymore than if the situation were reversed, and we joined Alex's parrot world, we would never have the need for knowing the specifics of bird flight. Alex's world would be a parrot world regardless of

context. In light of this fact, it is probably incorrect to look at Alex's vocabulary as limited but rather as sufficient for the social interaction he required in his daily life. In his parrot life, Alex had just the amount of language that he needed.

3. Alex as a Rational Animal

Alex had the syntactical mechanisms required for FLN and he communicated by means of these mechanisms effectively. But knowing how to manipulate syntactical strings and how to match them to situations is not really language in our commonsense of view of the term. FLN thus described is just another case of behaviorism, a Chinese Room example of knowing the appropriate syntactical rules and applications but lacking the semantical content that those syntactical strings represent. What over and beyond recursive ability would Alex have required in order to understand his utterances?

There are two philosophical views diametrically opposed which offer a way to answer this question. The first view is that of Donald Davidson. The second is that of John Searle. I will examine Davidson's views first:

Davidson has several conditions that must be met in order for anyone or anything, from Alex to a computer, to have language. Davidson provides a delicate and difficult argument for his language requirement. For our purposes, we will break Davidson's argument down to four basic conditions that Alex must meet in order to truly grasp the meaning of his utterances. These are:

1) Alex has to have a history of causal contact with objects, events, etc., that correspond to the words and utterances he uses.

2) Alex must have a web of beliefs such that given his commitment to the truth of the statement, "This is a key," he would also be committed to the truth of semantically related statements such as "Keys are not fruit," "Keys are used for doors," "Keys are made of metal and not wool," etc.

3) Alex must physically resemble his interpreters in important ways.¹⁰ and finally,

4) Alex and his interpreters must share a world such that they have a reliable notion of each other's concept of truth.

What do all of these conditions mean? Let us cash them out one by one. Condition 1 requires that in order for entities to be able to assign truth values to the utterances they utter, they must have a causal relation with the states of affairs those utterances describe. Davidson's own example asks us to imagine an alien visiting from somewhere other than earth. If the alien's own experience of dog-like creatures from his own world were actually robots

¹⁰ Davidson, D. [2004] p.86.

(“cogs” though he uses the very same word, “dog”), and he were to encounter an earth dog, his utterance “This is a dog,” would be mistaken.¹¹ He would be mistaken in his reference to an earth dog because he has no history with earth dogs and therefore cannot mean the same thing as earthlings do by the term. This might seem counterintuitive at this point because in fact the utterance “This is a dog,” is true on earth. But Davidson’s point is that the alien cannot sincerely utter this statement. Grasping the meaning of an utterance derives from grasping the conditions under which a statement is true. In this case, the alien has not had sufficient time to establish the conditions under which “This is a dog,” is true on earth because in his life history, its truth conditions are entirely different. For the alien, “This is a dog,” is true for his robot dog – the cog — mistaken for earth dogs. In time, the alien will learn the appropriate truth conditions for the earth utterance “This is a dog.”

Condition 1 poses no problem for Alex. He not only had a causal history with the words he used, but he actually had learned them through another Davidsonian requirement for language, that of triangulation. Triangulation requires a speaker, an interpreter and a world (i.e., a state of affairs). In triangulating, speakers utter statements about states of affairs to which interpreters assign truth and thereby also establish what the speaker believes. The triangle developed in this interaction is between the speaker, interpreter and the world. In this fashion of triangulation, Irene Pepperberg’s method of training Alex was that of demonstrating an object the name¹² of which she wanted Alex to learn, to another trainer in front of Alex. To do this, she would pose a question such as “What is this?” or “What matter?” etc., to another trainer who would in turn say the correct or incorrect answer. To the correct or incorrect answers, Irene Pepperberg gave assent or dissent. And this method was adopted so that Alex could learn language as a function of social interaction rather than a matter of mimicking. True to the Davidsonian spirit of triangulation, Alex watched as two speakers-interpreters established whether utterances were true or false after which he was then given the opportunity of trying his hand at the task of triangulating with one of the trainers. If he responded correctly, he was told he was correct and given the object. If he responded incorrectly, he was corrected. The important point here is that in the Davidsonian tradition, Alex was given the opportunity of first

¹¹ “He made a mistake in calling a dog, a “dog.” Davidson, D. [2004] *ibid.*, p.89.

¹² Irene Pepperberg was careful not to use the word, “name, ” but rather “label.” In philosophy, the word “name” does not carry the same problems as it must in psychology. Therefore, I am going to use the words “term” and “name” interchangeably.

establishing the belief systems of the speaker-interpreter regarding objects in questions because he could see how they both established truth in virtue of what each other believed. Alex passed the test for triangulation.

Condition 2 requires that a language speaker must have beliefs, in fact, a web of interrelated beliefs about the states of affairs his utterances describe. For example, as stated above, if Alex actually believes the statement "This is a key" is true, he would have to have a set of other beliefs consistent with this statement, beliefs such as "Keys are used for doors," or "This key is made of metal and not wool," "Keys are not fruit," etc. Exactly which beliefs he must have is unimportant. For example, Alex could never have used a key to unlock a door, so it was not necessary that he actually knew the function of a key, but he needed to have some set of beliefs related to keys.

Now, the method by which we would have established that Alex had a set of beliefs was of course by questioning him. But again, Alex could have been a finely tuned robot programmed to give appropriate answers to questions. This method of questioning is ineffective because it is question begging: it uses language to establish beliefs, but in the Davidsonian tradition, must assume he has beliefs in order to use language. It is not helpful because it is circular. What we want to find out is whether there is a test to test for beliefs and not merely for linguistic behavior. Davidson in fact thinks there is one. He suggests that an entity who really does have a set of beliefs is capable of being surprised. The state of surprise is to be distinguished from the state of being startled. The state of being startled is caused by an involuntary body response to external stimulus such as a loud sound. The state of being surprised is an intentional state in which a belief is discovered to be false. Is there a test to determine that sort of state of surprise?

Inadvertently, I think Irene Pepperberg did test Alex for surprise. This was in the form of testing whether Alex had the concept of object permanence. As philosophers know, the concept of object permanence has long been a problem in philosophy, certainly since John Locke wrote about it, if not before. The traditional problem of object permanence is how visual perception allows us to have the idea that objects do not disappear when we do not perceive them. Or to put the problem in the form of a question, How is it the case that we know merely from visual perception which is temporally bound, that objects exist beyond the temporal boundaries of visual perception?

Psychologists since Piaget have developed tests for object permanence, and have stratified the course of the acquisition of object permanence into six stages. (Stage 1) Babies (0-4 months) are not particularly aware of objects and will not search for an object that they have seen and is then hidden. (Stage 2) Babies during this time period will begin developing the ability to track objects' movement. (Stage 3) Around the age of 4-8 months, babies will begin to look for hidden objects and at the age of about 8-12 months, they are able to

find a hidden object. (Stage 5) About the age of 12-18 months, babies can do something amazing—they can find an object that has been hidden, found, and rehidden. And finally, at the age of 18+ months, babies understand that objects are hidden in containers (stage 6) This last stage has been elaborated in psychological testing as not only hiding an object in a container, but moving the contained object under another container, or occluding the container in some way. The stage 6 child will when he or she discovers that the container s/he thought the object was in is empty, will be able to infer the object is in another container. This is a kind of shell game and it requires sophisticated reasoning.

Alex was tested along with other kinds of birds. Some of the other birds did well on the tests, but Alex was the star. Alex passed all the tests when he learned the game — and he learned it relatively quickly — thus demonstrating that parrots not only have the concept of object permanence, but can make logical inferences in the occlusion cases. But Alex demonstrated something over and beyond this fact. At stage 6 experimenting, Alex showed the state of surprise. When he first played the shell game at the advanced stage 6 level, he picked up the container under which he expected the object to be under (or as Irene Pepperberg puts it, "where the object logically should have been."),¹³ but when he discovered the object was not there, Alex made a clear sound described as "Yip," a sound he made whenever he was startled. But in this case, he was not merely startled. He was surprised. Alex had a clear expectation of where the reward should have been. He was playing the game. He was making inferences, following hidden objects, and he indeed did make the correct inference given the parameters of what he had just seen. But his logical inference turned out to be false, his belief mistaken. Alex had a belief, he discovered his belief was false, and he reacted with the emotion of surprise. If this is not a case of surprise, it is hard to explain it as anything else. But this example does not stop there.

By this stage, Alex was not only playing games of logic, but he began to do something far more sophisticated. He began ordering others to pick up the containers where he thought the reward would be. This required using language to direct others to do work. Furthermore, it required indicating either by means of his body or by means of language which containers he wanted picked up. Pointing and joint attention have been previously ascribed to only human children who develop this skill at about the age of 8 months. In fact, these skills are considered necessary for social linguistic skills to develop (Tomasello).¹⁴ Alex not only had the capacity for joint attention, but he could

¹³ Pepperberg, I [2002] op.cit p. 181.

¹⁴ Tomasello, M. [1999] ch 3.

point as a matter of directing another's attention and he could also point as a matter of performing a speech act. There is plenty of evidence in the tests of object permanence alone let alone other data to show that Alex could be surprised.

Conditions 3 and 4 are interrelated. Davidson added these conditions in order to address the possibility of computer thought. Condition 3 requires that in order for an entity to think, it must be capable of being understood by a human interpreter and resemble a person in "important ways."¹⁵ Before we can cash Davidson's conditions out accurately, we need to note that Davidson requires language for thought. Thus a talking computer as well as a talking parrot are subject to this condition since the quest is to see if such talking entities can grasp the contents of their utterances.

That a human interpreter must be able to understand Alex is not problematic. But what does it mean that he must resemble the human interpreter in *important ways*? Davidson does not explicitly tell us which of the shared features of resemblance are important, but the implication is clear. Behind this *prima facie* curious requirement are at least two other philosophical observations of similar import, that of L. Wittgenstein and Thomas Nagel. We all recall that Wittgenstein said that if a lion could speak, we could not understand him.¹⁶ And the underlying idea here is that lions and humans access the world in crucially different ways. What is important to the lion is not conceivable to the human and vice versa. In the same vein, Nagel's famous Bat Story argues that we will never be able to conceive of what it feels like to be bat regardless of how much scientific description we have access to, because simply, the subjective experience of batness is species-specific. We cannot experience the world by means of sonar, for example because we do not have this cognitive capacity.

Davidson's requirement on human resemblance derives from these examples. The speaking entity under consideration cannot be too structurally different from us for the very reason that in order to play the language game, as Wittgenstein puts it, or establish truth conditions for statements, the entity and the interpreter must have a shared world (condition 4). And in order to have a shared world, both interpreter and speaker must have some cognitive capacities in common. Which shared perceptual capacities they must share,

¹⁵ It is worth citing the entire quote. "But if I am right, it [a computer] thinks only if its thinking can be understood by a human interpreter and this is possible only if the artefact physically resembles a person in important ways and has an appropriate history."
(Davidson, D. [2004] p. 86.

¹⁶ Davidson, D. [2004] p.86; Nagel, T. [1974] 435-450.; Locke, J. [1690] Ch. XXVIII; Wittgenstein, L. [1953] p.223.

Davidson does not state, but we could guess. At the very minimum, the entities must be able to have physical mobility in order to examine objects and they must share some sort of cognitive capacity that allows them to jointly attend to objects. This is not necessarily visual, by the way. They could share tactile sensory experiences, for example. We cannot understand beings who do not share any of our sensory capacities or motor capacities.

Conditions 3 and 4 rule out the possibility for laptop computers to think. But they do not rule out the possibility that Alex can think. Alex shared at least four important features with his human interpreters : First and foremost, he had vision and could experience objects and particularly shape and color in the way that humans do. Second, he had motor cognition. Alex could not only physically negotiate his environment very well, he also had motor planning: Alex could act on reasons, he could follow orders, he could veto his actions. Third, he had tactition by means of his tongue. Fourth, he had audition. He could hear sounds, particularly linguistic sounds as a human hears them. He could also hear music. Alex satisfies Davidson's requirements for resembling his interpreters in important ways, while remaining a parrot and maintaining parrot capacities, as Nagel and indeed John Locke both noted.

Alex was a parrot, but he was a parrot that resembled humans in the important ways. He met all of Davidson's requirements: he had beliefs, he had rational thought, he shared cognitive capacities with humans. But most importantly Alex resembled humans in the most important way of all: He knew how to use language to be social. It is this social knowledge and this social aspect of his linguistic skill that made Alex resemble us most of all, and perhaps in his eyes, us to him.

4. *Alex as a Social Animal*

Davidson's requirements for having language are epistemic. They are intended to answer the question "How would we know that a talking thing actually was speaking language?" and for the isolated case of Alex, they serve our purpose. But the requirements do not tell us whether other species or even other parrots even have thought, let alone language. In Davidson's theory, only language allows thought and rationality. No language, no thought, no rationality. Alex passed Davidson's criteria and therefore could be considered a rational animal. But without language the rest of his species and even other species too are not rational, thinking entities. This leaves Alex as potentially a freak of nature, the only animal to be able to think.

This "freak-of-nature" charge has been made before about Alex. And while it is true that he was exceptional, it is also the case that for all his intelligence he was a parrot. We have to keep in mind that Alex had a parrot brain. In

light of this, a neuroscientific view of Alex's talents would be that Alex developed innate psitticine cognitive capacities. Complementary to this scientific view is another philosophical view that it was Alex's psitticine cognitive capacities that enabled him to have thought first and then language to express those thoughts. This view is held by John Searle.

Searle's proposed theory is built on his larger program for naturalizing all aspects of biological life including consciousness and intentionality. Language for Searle is "continuous with and an extension of the rest of our specifically human inheritance."¹⁷ As such, Searle's theory is an attempt at naturalizing language. As a naturalist theory would go, Searle builds a logical progression of necessary features for language in the same way that one might build an evolutionary account of the circulatory system. But he claims that this theory is not an empirical evolutionary account. It is rather a logical-ontological account. It is logical-ontological only in the sense that he wants to make a list of logical features for the ontology of language. It should be noted that his use of the term, "logical-ontological term" has another more traditional sense with respect to the two camps of the nature of language., the so-called nativist camp best exemplified by Chomsky and the non-nativist camp exemplified by Searle, et. al., are traditionally referred to as "logical-ontological" and "empirical-anthropological," respectively.¹⁸ Searle's theory of language is ground in one focal cognitive capacity — the capacity for intentionality. Intentionality on this account is any conscious state which has content — i.e. — aboutness. And on this account, the content must be grasped by the possessor of the state as his own. In its most primitive form, intentionality has a causal character: it is the animal's access to the external world. The most basic forms of intentionality are those that any animal can have: sensory experiences of some kind and voluntary movement. In our case, our primary sensory experience with content is that which comes from vision. But vision is not necessary as a primary cognitive access with intentionality. For example, a primary sensory access for another animal could be olfaction. Further, voluntary movement provides the animal with a way to act on the world. For Searle, vision and action are primary and primitive forms of intentionality, but conceptually, it is possible to imagine a creature with only one intentional access to the world, be it sensory or voluntary movement. The point is there must be at least one sensory access with intentionality for higher order thought to begin. To make a long theory brief, thought grows out of this basic capacity for intentionality because thought just is the animal's organization of the world into coherent cognitive structures. To push the picture forward

¹⁷ The quote is not exact. c.f. Searle, J.R [2007].

¹⁸ c.f., Cowley, F. [2001].

rapidly, language then grows out of the animal's capacity to particularize aspects of his intentional contents by means of vocal sounds. Searle's evolutionary-logical story evolves with many details, but the most important aspect of Searle's theory is not in the evolution of vocal sound to express particular mental contents, but rather the impetus behind the expression of mental contents. The impetus is social and social in a particular way: the animal must have the capacity for *deonticity*.

Language for Searle is nothing if it is not the capacity to be committed to the truth of one's utterances and to the promises one makes, in a word, to be responsible to another. This, for Searle, is why language evolved: social structures from the most basic such as the family, to the most elaborate such as the university, require individuals to be able to be reliable, not just momentarily, but throughout long periods of time during which individuals might not even be physically present. Language guarantees this kind of social reliability. Social reliability is guaranteed by deonticity.

What sort of category feature is deonticity then? Is it a constitutive feature of merely speech acts or language in general?¹⁹ For Searle, the answer is clear: deonticity is a constitutive feature of language. Without deonticity, the well-formed syntactical strings produced by the computer are not language because they are not speech acts. Well-formed formulae in English without sincerity commitments are merely strings of syntax.²⁰

In Searle's original speech act theory, psychological states are partly constitutive of speech acts. For example, in order for a speaker to sincerely make an assertion, he must present himself as believing the truth of his statement. And for promising, the speaker must present himself as committed to fulfilling the act he has promised, etc. Deonticity is that cognitive capacity that allows the speaker to be able to have sincerity conditions. In this light, sincerity is a social trait.

We are now ready to apply a final test to Alex's linguistic utterances. Did Alex have the cognitive capacity for deonticity? Could he be socially committed? Finally, when Alex spoke, was he sincere?

Alex appeared to be able to perform speech acts with facility. The interesting question at this point is how many types of speech acts could Alex sincerely perform?

Out of the possibility of five categories speech act, Alex could perform four. The only speech act Alex could not perform were declarations. Alex did not have the important variables in place, such as the social contexts for declarations to be performed. Alex did not have social opportunities to

¹⁹At this point I am allowing the term, "language" to include any possible candidate for language including syntactical strings for programming.

²⁰ Searle, J.R [1969].

cooperate in a socially significant way.²¹

It is worth our time to briefly examine the speech acts Alex could perform and how he performed them:

Assertives

Alex performed assertives, mainly in the form of identifications. He was certain of his own knowledge and firmly stuck to what he believed to be the case as in the instance of “banerry.” Alex used indexicals, demonstratives and a limited set of pronouns (“I” “you”). He knew personal names but did not use them except in one case of a grad student (male) whom Alex really liked. In his case alone, he would use a truncated form of his name, “Spencer,” when he would call him: “Come here, Ser.”

In this category, it is worth mentioning that Alex was capable of self-identification. An example of this occurred while Alex was playing one day in front of mirror. At one point, he stopped, studied his image in the mirror and asked, “What’s that?” to which his trainer answered, “That’s you. You’re a parrot.” Alex continued to stare at himself in the mirror and then asked, “What color?” to which his trainer answered, “Gray. You’re a gray parrot, Alex.”²²

This is a sophisticated interchange and it is not actually transparent what occurred in Alex’s mind that day except that Alex did not initially recognize himself. Alex did have other grey parrots as company in the lab, so it probably came of no surprise to him that he was physically like his lab conspecifics and different from his trainers. But at the very minimum, he learned that he was identical with that thing in the mirror, that he was a *parrot* and that he was *grey* (after which he began predicating grey of grey objects). And we are safe in assuming he learned that the image was a matter of identity because he already knew what demonstrative utterances of the form “That is X” meant, and he understood the reference of “you.”

One final test of whether Alex could sincerely utter assertives is whether Alex could lie. Lying requires presenting oneself as believing one’s assertions as true. Alex could do this and it should be noted immediately, he did this not out of any kind of malice, but out fun and play. An example of this type of behavior was during one of Alex’s television sessions in which he was not cooperating. Irene Pepperberg decided to give Alex a “time-out” and took him back to his cage and left the room. As soon as she closed the door to his room, Alex shouted the correct answer: “Two, two, two! I’m sorry! “Two.”

²¹ I think it could be argued that Alex could conceivably evolve to learn how to perform declarations.

There is not enough time to argue this in this paper.

²² Pepperberg, I. [2008] op.cit. p.97.

This is a case in which Alex was being difficult for reasons of his own, and was *aware that he was not speaking the truth*. His apology and correction are sufficient evidence.

Directives

Alex probably used directives more than any other speech act, much as children do. From the parrot studies, it appears that a function of language is to enable work, particularly work which an individual himself cannot do or want to do. A particularly telling example of this is a test in which Pepperberg's bird were given a chain pulley with a treat attached. In order to get the treat, the birds had to pull on the chain, hold it down with a foot and retrieve the treat. The notable part of this example is that the two best linguistically enculturated birds, Alex and Griffn, were the poorest

at retrieving the treat. But, they directed their trainers to get the treat for them: "Want nut, go pick up nut!"²³

Expressives

This category is very social in that it is used to express social niceties during social interactions. It is used to express several psychological states such as wishes and desires along with emotional states of love or hate. Alex had learned to say "I love you," and said it to Irene Pepperberg frequently in the evening before she left. Apologies are another example of an expressive. Interestingly, Alex learned the expression "I'm sorry," from context and not from explicit training. He used it appropriately but also when he was scared and wanted attention such as when he was left at the doctor's. At times such as these, his voice became small, and as Irene Pepperberg put it, pathetic.

Commissives

I think this is the biggest test for Alex's larger social sense of deontology: Could he make promises and could he in turn understand promises or commitments made to him?

Alex did not use the declarative "I promise," but he did understand commitment to future actions on his part and others also. For example, when he was uncooperative during filming sessions, Irene Pepperberg would take him aside and explain that if he cooperated, the filming crew would leave soon. Alex would then cooperate. He seemed to understand the social contract that if he cooperated, committed himself to good behavior, others would cooperate with him. Furthermore, he had expectations of other's behavior. Irene

²³ Pepperberg, I. [2004] "Insightful' string pulling in Grey Parrots (*psittacus erithicus*) is affected by vocal competence." in *Animal Cognition* 7:263-266, p.264.

Pepperberg would tell him when she left at the end of the day or when she had to travel that she would return. On longer trips the staff would keep a calendar up for him marking off the days before her arrival, the day of which was marked with a happy face for Alex's benefit. When she did not arrive on the expected date, Alex would express his anxiety with feather plucking — something parrots do in distress.

Perhaps the most touching example of verbal commitment between Alex and Irene Pepperberg was the evening that Irene Pepperberg put him in his cage for the last time. The dialogue between the two is remarkably sophisticated not only in its affection, but also because it illustrates Alex's ability to use three different types of speech act, a directive, an expressive and a request for a commissive:

Alex: "You be good. I love you,"

Irene: "I love you, too."

Alex. "You'll be in tomorrow? "

Irene: "Yes, I'll be in tomorrow."

These were Alex's last words. They were uttered perfectly and sincerely.

5. Conclusion

There is enough data to convince even the most die-hard sceptic that Alex was doing something intellectually advanced by means of human speech, something he understood he was doing. Alex was neither a robot nor a programmed circus performer. He was speaking albeit with a subset of human linguistic structures, e.g., he lacked passive voice, he had a limited use of pronominal expressions, he could not make relative clauses, etc. So, how should we view Alex's language use?

I think the logical way to view Alex's extraordinary linguistic capacity along with his limitations is as a window on the evolution of language development. There are several points in favor of this consideration:

1) Alex's directive use of language might have been a way of establishing social dominance.²⁴

2) The more linguistically enculturated Alex became, the more he began to pass on his linguistic knowledge to his conspecifics. By the time of his death, Alex was correcting the other parrots and even teaching them. In anthropological terms, Alex was instantiating Tomasello's requirement for sociogenesis — using a tool, adapting it to one's own purposes, passing it on to conspecifics. Alex was developing parrot culture.

3) Alex became adept at manipulating his environment with words to

²⁴ Pepperberg, I. [2004].

create a world as he wished it, so much so that he became less physically adept in some cases (as described above) at manipulating his environment and last but not least 4) Alex understood that expressives strengthened social bonds. Considering these points altogether, it is not unlikely that Alex might have been showing us how and why our ancestors began using vocal sounds for social purposes.

It should also be noted that Alex had not plateaued in his linguistic skills. At the time of his death, he was still continuing to evolve intellectually, much like our ancestors might have. In light of this, his death was a sad event for all of us humans because in Alex we might have been looking into a mirror and seeing our ancestors' reflection. Alex might very well have been our first glimpse into the missing link between prelinguistic and linguistic hominids. Ironically, this glimpse of our past came from a nonhuman species: a bird, a good bird, Alex, a very good bird indeed.

References

- Cowley, F., [2001] "Nativism Reconsidered," Oxford: Blackwell Publishers.
- Davidson, D. [2004] "Turing's Test," in *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press, p.86.
- Hauser, M, Chomsky, N., Fitch, T. [2002] "The Faculty of Language: What is it, Who Has it, and How Did it Evolve?" in *Science* Vol. 298 November, pp.1569-79.
- Locke, J. [1690] "Of Identity and Diversity" in *An Essay Concerning Human Understanding*, Ch. XXVIII.
- Nagel, T. [1974] "What is it like to be a bat?" in *Philosophical Review*, 80, pp. 435-450.;
- Pepperberg, I. [2002] *The Alex Studies*, Cambridge: Harvard University Press, pp.238-241.
- Pepperberg, I. [2008] *Alex and Me*, New York: Collin, pp.178-9.
- Searle, J.R [1969] *Speech Acts, An essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J.R. [1980] "Minds, brains and programs," in *Behavioral and Brain Sciences* 3:417-57.
- Searle, J.R [2007] "What is Language: Some Preliminary Remarks" in *John Searle's Philosophy of Language: Force, Meaning and Mind* Savas L. Tsohatzidis (ed), Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasello, M. [1999] *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. [1953] *Philosophical Investigations*, New York:Macmillan.

“Me” as speech act: a performative based psychology

Felice Cimatti
Università della Calabria
Dipartimento di Filosofia
felice.cimatti@tin.it

But the real question for me is: How am *I* defined? Who is it that is favoured? But may I lift up my mind to indicate who it is? (Wittgenstein, 1989, p. 27)

The words used are to some extent to be ‘explained’ by the ‘context’ in which they are designed to be or have actually been spoken in a linguistic interchange. (Austin, 1962, p. 100)

ABSTRACT

We propose to define a *psychological hypothesis* for the word “me” that designates, for each human being, his or her personal interior Ego. Every human being is naturally an Ego – it is a question of learning the particular linguistic sound (or the particular sign gesture in a sign language) in which it is named in one’s mother tongue. In fact, it is not important, for our analysis, that the Ego be innate or developed gradually through experience. The important point in the psychological hypothesis is that the Ego is an entity (psychological and internal, to be exact) of one kind, while the word “me” is an entity of a different kind. The second hypothesis, which we will call the *externalist hypothesis*, responds affirmatively to question a), and maintains that “me” indicates a certain individual body, that of the person who is using the word “me”. A possible advantage of this last hypothesis is that in it one is not obliged to admit the existence of presumed and invisible psychological states. In this case also, however, the word “me” is separated from that which is referred to.

1. A little girl, for the first time in her life, says “me”. “Who is the prettiest little girl in this house?” her mother has asked the child while washing her. It was not exactly a question, but the child has understood it as such and has proudly answered “me”. In this essay, we shall attempt to confront the problem of the meaning of this word. We will begin from two of the senses in which the question can be understood: a) does “me” refer to something? b) is the child, when she says “me” thinking of something in particular? Let us try to be exact here about the question in hand. One could reply to the question b) affirmatively: “me” designates an internal psychological state, a sort of concept (innate, for example), that the little girl has learned at a certain point

to associate with the linguistic sound “me” in use in the community into which she was born. We propose to define this solution as the *psychological hypothesis*. In this setting, the word “me” designates, for each human being, his or her personal interior Ego. Every human being is naturally an Ego – it is a question of learning the particular linguistic sound (or the particular sign gesture in a sign language) in which it is named in one’s mother tongue. In fact, it is not important, for our analysis, that the Ego be innate or developed gradually through experience. The important point in the psychological hypothesis is that the Ego is an entity (psychological and internal, to be exact) of one kind, while the word “me” is an entity of a different kind. The second hypothesis, which we will call the *externalist hypothesis*, responds affirmatively to question a), and maintains that “me” indicates a certain individual body, that of the person who is using the word “me”. A possible advantage of this last hypothesis is that in it one is not obliged to admit the existence of presumed and invisible psychological states. In this case also, however, the word “me” is separated from that which is referred to.

Later in this work, we will seek to show that neither the psychological nor the externalist hypotheses are satisfactory, precisely because they consider the word “me”, which, moreover, is one of the few linguistic universals to be unanimously recognised (Beneveniste, 1966) as a *description* of something else, the Ego or the individual body.

2. Let us begin with the psychological hypothesis: the Ego exists independently of the word “me” which designates it, both in a logical sense (according to this hypothesis Ego and “me” are separate entities, and the latter presupposes the former) and a temporal one (first I notice that I am an Ego, and then the need can come to communicate this to the external world). Let us return to the example of the little girl, who for the first time in her life says distinctly “me” (it could be, in effect, that before this public use, the little girl had begun to use this word *sotto voce*). For example, it could happen that, during a game, she suddenly noticed that it is *precisely she* who is playing, and from this mature –for our analysis it is not of consequence that this occurs abruptly or gradually – the awareness of being an Ego. The little girl identifies in herself a certain psychological state, for example, state X, and subsequently understands that $X = \text{Ego}$. Here, there is a serious logical problem (cfr. Heal, 2002): could the little girl be making a mistake? Could it in effect be that X is not equal to Ego? This is the problem that Wittgenstein deals with in his *Philosophical Investigations* in the chapters dedicated to the possibility of a private language. A private language is one which only one person in the

world can use and understand, just as the little girl and no one else can accede to her Ego. If a private language can exist, a private awareness of one's internal states can do also: “Let us imagine the following case. I want to keep a diary about the recurrence of a certain sensation. To this end I associate it with the sign “S” and write this sign in a calendar for every day on which I have the sensation.— I first want to remark that a definition of the sign cannot be formulated. — But still I can give myself a kind of ostensive definition. — How? Can I point to the sensation? Not in the ordinary sense. But I speak, or write the sign down, and at the same time I concentrate my attention on the sensation — and so, as it were, point to it inwardly. — But what is this ceremony for? for that is all it seems to be! A definition surely serves to establish the meaning of a sign. — Well, that is done precisely by the concentrating of my attention; for in this way I impress on myself the connexion between the sign and the sensation. — But “I impress it on myself” can only mean: this procedure brings it about that I remember the connexion *right* in the future. But in the present case I have no criterion of correctness. One would like to say: whatever is going to seem right to me is right. And that only means that we can't talk about ‘right’.” (*Philosophical Investigations*, I, § 258)

The situation of the little girl is similar to that presented in Wittgenstein's mental experiment. At first, the little girl identifies the internal state X., and then she recognises it as her Ego. In the same fashion, the private sensation manifests itself first and it is then recognised and named with the sign “S”. Yet since both processes are private and hidden, “whatever is going to seem right to me is right”, with the disastrous consequence, “that only means that we can't talk about ‘right’”. The psychological hypothesis presupposes a fundamental asymmetry between the awareness the little girl may have of her Ego and that which everyone else may have. While she cannot be mistaken, the others can at most make hypotheses about her Ego. Wittgenstein, on the other hand, shows us that the little girl and the others are in the same situation. There is awareness if there is the possibility of distinguishing between a correct awareness and a mistaken one. In the case of the private awareness of one's Ego, it is not possible to distinguish between correct awareness and mistaken awareness. Therefore private awareness is not a form of awareness.

If private awareness is excluded, then the psychological hypothesis should be abandoned. When the little girl says “me” it is not at all certain that her Ego is being referred to, because not even she has a reliable way of acceding to her internal states. The child, compared to her presumed Ego, finds herself in

the same situation in which the people with whom she talks do. The psychological hypothesis presupposes the internal certainty of one's Ego and not of some other entity. Yet without this internal guarantee, the entire psychological hypothesis loses all interest. The psychological hypothesis does not respond, therefore, to our problem: who is the girl speaking of when she says "me" to her mother?

3. How can we describe our initial example from the point of view of the externalist hypothesis? The little girl says "me" because she has learned that when she wishes to refer to her own body, she has to use this word. There is an observation which must be made immediately, however. This usage of the word "me" is highly particular. It can be useful only when there is the possibility of confusion between two bodies contemporaneously present. In this case "me" would serve as a sort of distinguishing sign, while perhaps the little girl, when she says "me", intends something which is more complex. One could use "me", in effect, when one is alone, when there should be no risk of confusion: "One can talk to oneself. — If a person speaks when no one else is present, does that mean he is speaking to himself?" (*Philosophical Investigations*, I, § 260). Why should a person who is alone talk to him/herself? Let us put the case that this person uses the word "me". In this case there are no doubts regarding what bodies are present, and therefore why use the word "me". Perhaps there is a use of "me" which is different from that of a simple sign of differentiation. There is also an even greater difficulty. The little girl says "me" intending her own individual body, but the mother could also say "me", so which is the body that corresponds to "me"? Whoever has a body can, according to this hypothesis, say "me", just as every fork is called "fork". The externalist hypothesis is too radical, and in order to avoid the presupposition of any psychological entity, it becomes unrealistic, because it now becomes difficult even to imagine how the child could have learned to associate her own body with the word "me".

4. Neither the psychological nor the externalist hypotheses seem to be capable of identifying the problems that we have posed: what does the word "me" mean? "Me" does not seem to refer either to the body of the person speaking nor to the private and presumed interior state of the speaker. In, effect, as Benveniste notes, "me" together with other words like "here", "now" and others again: "se distinguent de toutes les désignations que la langue articule, en ceci: ils *ne renvoient ni à un concept ni à un individu*. Il n'y a pas de concept "je" englobant tous les *je* qui s'énoncent à tout instant dans le bouches de tous

les locuteurs, au sens où il y a un concept “arbre” auquel se ramènent tous les emplois individuels de *arbre*. Le “je” ne dénomme donc aucune entité lexicale. Peut-on dire alors que *je* se réfère à un individu particulier? Si cela était, ce serait une contradiction permanente admise dans le langage, et l’anarchie dans la pratique: comment la même terme pourrait-il se rapporter indifféremment à n’importe quel individu et en même temps l’identifier dans sa particularité? On est en présence d’une classe de mots, les “pronoms personnels”, qui échappent au statut de tous les autres signes du langage. A quoi donc *je* se réfère-t-il? A quelque chose de très singulier, qui est exclusivement linguistique: *je* se réfère à l’acte de discours individuel où il est prononcé, et il en désigne le locuteur. C’est un terme qui ne peut être identifié que dans [...] une instance de discours, et qui n’a de référence qu’actuelle. La réalité à laquelle il renvoie est la réalité du discours. C’est dans l’instance de discours où *je* désigne le locuteur que celui-ci s’énonce comme “sujet”. Il est donc vrai à la lettre que le fondement de la subjectivité est dans l’exercice de la langue. Si l’on veut bien y réfléchir, on verra qu’il n’y a pas d’autre témoignage objectif de l’identité du sujet que celui qu’il donne ainsi lui-même sur lui-même.” (Benveniste, 1966, pp. 261-262).

Benveniste proposes a solution which is alternative to both the psychological and externalist hypotheses. When the little girl in our example says “me”, she is referring neither to a private internal state of her own nor to her body to distinguish it from that of her mother: “me” “se réfère à l’acte de discours individuel où il est prononcé”. Saying “me” attests that a) the position of speaker has been assumed, b) that one is capable of doing so. Initially, the reality of “me” is therefore a completely linguistic one. The psychological validity of “me” is secondary compared to its linguistic validity. “Me” refers to the fact that, in the situation in which “me” appears, a body *is saying* “me”: “la “subjectivité” [...] est la capacité du locuteur à se poser comme “sujet”. Elle se définit, non par le sentiment que chacune éprouve d’être lui-même (ce sentiment, dans la mesure où l’on peut en faire état, n’est qu’un reflet), mais comme l’unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu’elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience. Or [...] cette “subjectivité” [...] n’est que l’émergence dans l’être d’une propriété fondamentale du langage. Est “ego” qui *dit* “ego”. Nous trouvons là le fondement de la “subjectivité”” (Ivi, pp. 259-260).

With regard to the externalist hypothesis, it should be noted that for Benveniste, “me” does not designate the body of the speaker, but rather the fact that that body is speaking, and in particular it is saying “me”. “‘Me’ is therefore a linguistic entity ‘sui-référentiel’.” (Ivi, p. 263)

There are three principal characteristics to Benveniste's hypothesis: a) it does not presuppose any private psychological entity, thus avoiding Wittgenstein's criticism of private language; b) it starts from a fundamental public fact, someone who says "me"; c) from the outset, it underlines the social character of *me* because "la conscience de soi n'est possible que si elle s'éprouve par contraste. Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je*" (*Ivi*, p. 260. In effect, the little girl says "me" responding to the mother: at first she is the "you" to whom the "me" of the mother speaks. When the child then responds, she becomes a "me" and the mother a "you". Before being a psychological entity "me" is an enunciative function which always presupposes a "you" as addressee: "le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant à lui-même comme *je* dans son discours. De ce fait, *je* pose une autre personne, celle qui, tout extérieure qu'elle est à "moi", devient mon écho auquel je dis *tu* et qui me dit *tu*." (*Ibidem*).

Let us return once more to the little girl who says "me". According to Benveniste, in this case "me" signifies that, for the first time, the child gathers a link between her mother's word and the words that she could pronounce. The mother's words are not just orders, prohibitions, permissions or verbal caresses, but can also be questions, to which response can be made. While with an order there is only someone who speaks and someone who must obey, and therefore in effect only an enunciative function which is not reversible, in a question there are *two* enunciative functions which are exchangeable. In saying "me", the child recognizes that she also can be a "me", and therefore that also the mother can become a "you": "cette polarité ne signifie pas égalité ni symétrie: "ego" a toujours une position de transcendance à l'égard de *tu*; néanmoins, aucun des deux termes ne se conçoit sans l'autre; ils sont complémentaires, mais selon une opposition "intérieur/extérieur", et en même temps il sont réversibles" (*Ibidem*).

There is one last point, however, which needs to be clarified, so as to be able to abandon definitively the psychological hypothesis regarding the meaning of "me". According to Benveniste, "me" is first an enunciative function which presupposes a "you" to be addressed which then in its turn may become a new "me" and vice versa. The strong element in the psychological hypothesis is that in some fashion it satisfies the requirement of explaining how it is that we believe that every time we say "me" it is always *the same me* that says it. To satisfy this requirement, which has evident ethical consequences, the psychological hypothesis presumes the existence of a primal

Ego, which would be the base for all linguistic acts in which “me” appears. Is there a way to safeguard this requirement of continuity in time of “me” (Glock, Hacker, 1996, p. 105) without having the obligation of admitting the existence of an entity which is mysterious and radically private like the psychological Ego?

5. There is a point which brings together both the psychological and externalist hypotheses: both consider the word “me” as a description of something else. For the first it is the Ego and for the second the body of the speaker. The original aspect of Benveniste’s hypothesis, on the other hand, is that the word “me” is not a description. When the little girl says “me” to her mother, she is not describing something. In reality “me” signifies that the person speaking is a *me*: the little girl is a *me* because *she* says “me”. “Me” does not describe a fact distinct from the word that indicates it. The fact – being a *me* – here coincides with *saying* “me”. In this case, “the uttering of the sentence is [...] the doing of an action” (Austin, 1962, p. 5): “me” is a *performative*. The word “me” used in appropriate circumstances, does not describe a pre-existent Ego, nor does it indicate the body of the speaker. It constitutes the subjectivity of the speaker. It is the living body of me. The child discovers that she is a *me* because she learns to use the word “me”. To use Austin’s terminology, the locutional act “me” has, as a self-referential perlocutionary effect, the constitution of “me” for the person who materially utters that same “me”. That is, the use of the performative “me” is a *happy* one if by this means the “me” is constructed. There are at least two conditions which confer a “‘happy’ functioning” (Ivi, p. 14) of the performative “me” (cfr. Glock, Hacker, 1996): a) a body which effectively says “me”; b) furthermore, “it is always necessary that the *circumstances* in which the words are uttered should be in some way, or ways, *appropriate*, and it is very commonly necessary that either the speaker himself or other persons should *also* perform certain *other* actions, whether ‘physical’ or ‘mental’ actions or even acts of uttering further words” (Austin, 1962, p. 8). Let us consider the first condition: there can be a *me* if there is a material body capable of uttering “me”. The eventual existence of an *Ego* as a private mental state is subordinate to the capacity to say “me”. Benveniste’s hypothesis is strongly materialist and admits the possibility of mental states only as a consequence of the capacity to realise linguistic acts. Yet a material body which says “me” is not sufficient. Even an automatic food distributor with an incorporated loudspeaker can say “me”, for example, but that is not sufficient for it to be considered a real *me*. The condition of there being a body capable of using the

word “me” in a competent manner is necessary, but it is not sufficient for there to be a *me*. Let us return to the little girl. The mother is speaking to her. She asks her something, the little girl responds “me” and the mother smiles in contentment. In this case the use of “me” becomes part of a “conventional procedure” (*Ivi*, p. 14) which is quite structured, in an exchange of enunciative roles between mother and daughter, that is, between “me” and “you”. The smile of the mother in coincidence with the word “me” from the daughter is the answer that confirms and fully realizes the performative “me”: in effect, “the procedure must be executed by all participants both correctly and completely” (*Ivi*, p. 15). The peculiar characteristic of the performative “me” is that it presupposes the performative “you”, and vice versa: “ainsi tombent les vieilles antinomies du “moi” et de l’ “autre”, de l’individu et de la société. Dualité qu’il est illégitime et erroné de réduire à un seul terme originel, que ce terme unique soit le “moi”, qui devrait être installé dans sa propre conscience pour s’ouvrir alors à celle du “prochain”, ou qu’il soit au contraire la société, qui préexisterait comme totalité à l’individu et d’où celui-ci ne se serait dégagé qu’à mesure qu’il acquerrait la conscience de soi. C’est dans une réalité dialectique englobant les deux termes et les définissant par relation mutuelle qu’on découvre le fondement linguistique de la subjectivité.” (Benveniste, 1966, p. 260)

It is not sufficient for a material body to produce the word “me” for this performative to be a happy one. It is necessary that “me” be recognised as *me* by a “you”. More than other performatives, “me” realizes and presupposes a social relationship regarding more than one speaker. The peculiar characteristic of performatives, moreover, is that they imply consequences that extend beyond the moment of the enunciation. It is just this that we were seeking, to explain the *temporal continuity* of “me”: “where, as often, the procedure is designed for use by persons having certain thoughts or feelings, or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of any participant, then a person participating in and so invoking the procedure must in fact have those thoughts or feelings, and the participants must intend so to conduct themselves, and further must actually so conduct subsequently” (Austin, 1962, p. 15). The fact that today the performative “me” has been used happily – in effect, the mother greeted it with a smile of pleasure and encouragement, implies that the little girl will probably use it tomorrow also. Correlatively, the next day, the mother also will expect the child to say “me” again. Every performative “me” used felicitously creates the conditions for this use to be repeated in the future. This means, as Benvensite states, that “me” is “*sui-référentiel*”. The temporal continuity of *me* coincides with the history of happy uses, that is, uses in which “me” is recognised by a “you”.

Each “me” proffered *now* makes a new appearance of “me” easier tomorrow. Naturally, this means also that when a performative “me” is not used felicitously, for example when there is no “you” to greet the first timid appearance of “me”, the continuity in time of “me” will be affected by this. (Cimatti, 2007). In this case also, Benveniste’s hypothesis requires a minimal recourse to psychological entities. The “me” of the little girl is not, properly speaking, a mental entity – it is not the mysterious *Ego*. We can compare the construction of *me* to the process of formation of a riverbed. When the first rivulet of water flows from its source and begins to descend, it does not yet have a path to follow. The course is created together with the flow of water. The fact that yesterday the water followed a certain course makes it easier, tomorrow, for it to follow the same path. Thus, simple successful use creates the conditions for its repetition.

6. If “me” is the perlocutionary effect of repeated, and felicitous use of the performative “me”, then it is a question of a construct which forms itself over time. We can imagine a developing history of awareness where every single “me” is part of an overall “me” which encompasses the single cases of “me”, as if every felicitous use of “me” left a residue, which taken together constitutes “me”. To begin with, there is only a series of utterances of “me” which are disconnected one from the other, and which are repeated in different situations, as in the example of the mother and daughter. Progressively, “me” comes to the realization of being “me”: this, properly, is “me”. Thus one moves implicitly from an *implicit use* of the performative “me”, in which “there is something which is *at the moment of uttering being done by the person uttering*” (Ivi, p. 60) to a situation in which “the ‘I’ who is doing the action does thus come essentially into the picture” (Ivi, p. 61). There is a passage from a situation in which, in the foreground, it is explicitly the action realized by means of the performative to one in which it is explicitly the “me” that carries out the action that is in the foreground. That which is at first implicit and compact in linguistic use is the historic-cognitive process which Austin calls “*making explicit*” (Ibidem). Austin and Benveniste offer us the essential elements for the development of a non psychological theory of “me”: “historically, from the point of view of the evolution of language, the explicit performative [ad esempio “io”] must be a later development than certain more primary utterances, many of which at least are already implicit performatives, which are included in most or many explicit performatives as parts of a whole. For example, ‘I will ...’ is earlier than ‘I promise that I will ...’. The plausible view [...] would be that in primitive languages it would not yet be clear, it

would not yet be possible to distinguish, which of various things that (using later distinctions) we might be doing we were in fact doing. For example ‘Bull’ or ‘Thunder’ in a primitive language of one-word utterances could be a warning, information, a prediction, &c. It is also a plausible view that explicitly distinguishing the different *forces* that this utterance might have is a later achievement of language, and a considerable one; primitive or primary forms of utterance will preserve the ‘ambiguity’ or ‘equivocation’ or ‘vagueness’ of primitive language in this respect; they will not make explicit the precise force of the utterance. This may have its uses: but sophistication and development of social forms and procedures necessitate clarification. But note that this clarification is as much a creative act as a discovery or description! It as much a matter of making clear distinctions as of making already existent distinctions clear.” (*Ivi*, pp. 71-72)

The little girl’s explicit and aware “me” is formed starting from the felicitous use of the performative “me”. The semantic problem posed by the meaning of the word “me” is in reality a pragmatic problem: “Worte sind auch Taten” (*Philosophical Investigations*, I, § 546).

Bibliography

- JOHN L. AUSTIN, 1962, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, London;
- ÉMILE BENVENISTE, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard;
- FELICE CIMATTI, 2007, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Quodlibet, Macerata;
- HANS-JOHANN GLOCK, P. M. HACKER, 1996, “Reference and the First Person Pronoun”, *Language and Communication*, 16 (2), pp. 95-105;
- JANE HEAL, 2002, “On First-Person Authority”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102 (1), pp. 1-19;
- LUDWIG WITTGENSTEIN, 2001, *Philosophical Investigations. The German Text, with a Revised English Translation*, translated by G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishing, Oxford;
- LUDWIG WITTGENSTEIN, 1989, *Notes sur l'expérience privée et les “sense data”*, Editions Trans-Europ-Repress, Mauvezin.

The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy

Riccardo Dottori

Università di Roma "Tor Vergata"

Dipartimento di Ricerche Filosofiche

dottori@lettere.uniroma2.it

ABSTRACT

My paper shows how the concept of *phronesis* was the basis of Gadamer's thought, right from the beginning. In fact, the problem of the development of Aristotle's thought, and his outdistance of Plato and in his critique of the doctrine of ideas, takes place because of this concept. I would also refer to the first review of Jäger's book which is not set out on the discussion of the development of aristotelian *Metaphysics* on the basis of the doctrine of ideas, but on the basis of the critique of Good, of the True and the Right. Aristotle develops it in his First Book about *Nicomachean Ethics* and basically on the basis of the critique of the unity of knowing and acting, which constituted the central core of Plato's ethics.

0. In one of his last writings, Gadamer tells us about hermeneutics as both a theoretical and a practical task. This union of hermeneutic theory and hermeneutic practice is given by a concept which is also fundamental because of his thought, namely the concept of *phronesis*. It is translated into Latin with *prudentia*, from which comes *jurisprudentia*, whose task is to judge or to apply a law to a particular case: in German *jurisprudentia* is also said *Judikatur*. It isn't easy to translate it into English as there is not, as it often happens in relation to Greek language, an equivalent single term. In fact, we can translate it either with reasonableness, wisdom or judgment, where the last one doesn't simply mean the ability to judge but *being able* to judge. It is what we commonly mean in spoken language, or better in popular idiom when we talk about having sense. When Gadamer needed originally to translate this Greek concept of *phronesis*, which is a focal point of his first interest as philosopher and classical philologist, he used, as we know, the term *praktisches Wissen*, that corresponds to practical wisdom. This is also the title of one of his first and most brilliant essays, an essay dated 1930, which follows closely to his doctorate work and the work for his university teaching qualification, *Platos dialektische Ethik* (Plato's dialectical Ethic); the latter is dated 1929. The essay was published only in 1985, in the 5th volume of the edition of his works, which he himself saw through the press, and we'll mainly talk about this one. This work, however, had been anticipated by an essay, which is even older than the *Plato's dialectical Ethic*, as it is dated back to 1927, and which

was a review of the famous book of Walter Jäger, *Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, edited in “Hermes”, III vol., 1927: *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*.

All this shows how the concept of *phronesis* was the basis of all his thought, right from the beginning. In fact, the problem of the development of Aristotle’s thought, and his outdistance of Plato and in his critique of the doctrine of ideas, takes place because of this concept. The whole of this first review of Jäger’s book is not set out on the discussion of the development of Aristotelian *Metaphysics* on the basis of the doctrine of ideas, but on the basis of the critique of Good, of the True and the Right, which Aristotle develops in his First Book about *Nicomachean Ethics* and basically on the basis of the critique of the unity of knowing and acting, which constituted the central core of Plato’s *Ethic*. Gadamer himself confided me that he originally wanted to write his doctorate work on the Aristotelian *Ethic* and that this was why he planned in the first place to write an introduction to Plato’s *Ethic*, particularly on the *Philebus*, and that this “brilliant idea” led him to write his whole doctorate work on *Philebus*. We can find traces about his intentions in the same review of Jäger, GW, vol. 5, p. 173, in which Gadamer says clearly that one needs to take into account the *Philebus* for being able to determine the relation between the concept of *phronesis*, as it is worked out in the *Protreptic*, the consequent use of the term *Nicomachean Ethic* and the relation with Plato; this is repeated again further (p. 181), where Gadamer says that for following the development of the Aristotelian thought, and in particular of his *Ethic*, a consideration of the *Philebus* is determining. It shows us not only that this is what he tried to do with his doctorate work but also confirms that his original intent of the analysis of *Philebus* was determined by his interest in the terminological fixation of the concept of *phronesis*; that’s where the entire problem of the relationship between Aristotle and Plato takes place. In fact he thinks that it is because of the critique of Aristotle, that Plato was thinking again about the doctrine of ideas, not only because of the problem of being or the problem of truth in the *Sophist* and in the *Parmenides* but also in relation to the ethical problem, as he had thought it on the basis of the *Phedon* and the *Republic*. While ideas were originally conceived as principles both of the being and of the acting, as Jäger interpreted it, that is as values, so as to build a basis of a normative ethic, on the basis of the concept of measure and following the ideal of exactness of science and the unity of the theoretical and the practical knowledge, in the *Philebus* we’d have a dialectical ethic, focused on the concept of participation between genres, so that the *phronesis* (which is here seen as knowledge) mingles with the opposite principle of pleasure. The truth is that it is always measure, which is the determining principle of such a mix and therefore it is always the exactness of science, which establishes what the good in life is; but at the end we can see that also non-exact sciences enter into this mix (*pseudes kanòn*, see Gad., p. 177). However, this would prove

how the Aristotelian critique was not able to demolish the concept of Platonic metaphysics of ideas and how for Plato it still remains on his feet.

Gadamer's aim in this writing is however to prove to Jäger that it is not possible to maintain that the *Protreptic* represents a stage in the Aristotelian thought in which he still holds on to the Platonic concept of a normative ethic, in regard to his following position in *Nicomachean Ethics*, and how the *Eudemian Ethic* can't be hold for a crossing point between these two conceptions.

1. Phronesis in Common Language: Terminological and Philosophical Fixation by Aristotle

Gadamer in fact proves how *phronesis* can indistinctly mean both kinds of knowledge, the theoretical and the practical one and that only with the *Nicomachean Ethic* we have the terminological fixation as practical knowledge, which therefore means the separation of ethics from metaphysics. However, the thematic use of a term, which is given when it becomes the object of a particular treatment that distinguishes it, doesn't prevent it from being commonly used in it's more general and common sense, in fact Aristotle himself will use it often in this broader meaning, as it happens in the passages of the *Protreptic*, which we know through Giamblicus and other works. Only when the real ethical speculation starts and the human being is distinguished from the rest of the universe, because of the divine *nous* that is in him, he puts himself the question of his own behaviour, of what he must do as a man, which is distinguished from the rest of the universe and that's how the distinction between theoretical and practical knowledge takes place. In the *Protreptic* we have therefore a non-terminological use of the term because, as it is an introductory work to philosophy: it doesn't require to distinguish or make the difference between theoretical and practical knowledge but it introduces to both the kinds of knowing.

It is however in the essay of 1930 that Gadamer develops his interpretation of the Aristotelian concept of *phronesis* in it's own meaning, which distinguishes itself from the Platonic meaning. The Platonic Socrates had been criticizing the Sophistic movement, which said that virtue consisted in knowledge and was therefore teachable as it was mostly was based on the concept of gain, and he had proved in the *Protagoras*, in the *Carmenides* and in the *Euthydemus* (we'd add also the *Theaetetus*) that the concept of gain can't be seen as the measure that the human being has or can have in his own acting, because the gain is simply the concept of measurable, of what can be measured in the view of a certain aim, which is always else than the one that searches the gain itself. The gain is always something, which remains outside

from him, and that needs to be searched and established each time and that changes always in the various cases; that's why there is a *logos* of it, that means it is expressible and calculable. But this kind of knowledge is just *techne*, which is teachable and it is not an ethic but a dianoethic virtue as it doesn't concern the exercise of knowledge that the individual puts forward for himself in view of his own aim, that means of his own profit even though it is that kind of profit, which depends always from somebody else or from an aim that is outside of it. It is in this sense that Plato can identify the gain with the good (*Rep.* I, 336 d) and that is enough for discharging Plato - who here identifies himself with Socrates - from the accusation of intellectualism; Gadamer objects, that in fact Socrates could even been accused of utilitarianism in the XIX century.

For Socrates, therefore, only that knowledge that concerns the gain searchable by the single individual for himself and not as simple knowledge, but as acting, can be called virtue. *Sophrosynes* means in fact to do one's own good. That's why it is knowledge, which is not comparable neither with the knowledge of technique nor with that one of science. It is knowledge, but the knowledge of oneself and as that it is not teachable, it is not a universally valid knowledge. When it becomes an objective knowledge, which is determinable by the gain, it ceases to be the knowledge of one owns good, which is a acting, the virtue.

After all Plato needs only to continue on his way, in this case the one of his own good (*oikeion agathon*), which is however also the common good or whatever is of gain for the entire community (*koine sympheron*); moreover, the aim of the Republic is to prove that there is no common good, without being the good of the city. Yet, is it on the way of the gain as it is, that Plato wants to arrive to the good or is the knowledge of good something that goes beyond not only of the gain but even the mathematic knowledge? The good of the *Republic* is announced to us as follows: that principle that holds all the universe, and on the basis of which men obtains his own gain settling not only in the order of the city but also in the order of life and cosmos.

In virtue of such knowledge of good, which exceeds even mathematic sciences, it is not possible anymore to give a difference between theoretical and practical science: the theoretic science is *sophia* and includes both. That's why the politician for the doctrine of the Republic, has to be a philosopher. Gadamer forgets here what he had unwind concerning the *Philebus*: Plato himself after the experiences he had made with the tyrant Dioniges, the youngster in Syracuse, was brought to look over again not only of the doctrine of ideas but his own ethical and political doctrines; at the beginning of the *Sophist*, in fact, they ask the Stranger of Elea if there the sophist, the politician and the philosopher are distinguished not only by the name but also by the thing.

In any case, Gadamer believes that Aristotle, when he criticizes the doctrine of good, has been breaking the unity of the theoretical knowledge and the practical knowledge; Thales could be seen as *sophos*, while Pericles couldn't be seen in the same way, but had to be seen as *phronimos*: not knowing but wise. While this adjective was obvious in common language, it wasn't the same for *phronesis*. It constituted a knowledge of a different kind than the theoretic knowledge, the *sophia*; *phronesis* is the practical knowledge which is typical of the politician as it is firstly the knowledge of the one who can perceive or pursue his own aim but which includes, just as it is, also the gain of the city. Therefore the citizen that chooses to be guided by a politician, does so because he believes that just as the latter is able to pursue his own gain, he'll be able to pursue the gain of the city. But the practical knowledge doesn't distinguish itself simply because it can pursue a gain and because it can see the right moment for a choice or a decision; if it was like this it wouldn't be different from the technical knowledge; in fact it would have its own measure in the simple gain, that means outside from itself. In this gain the good has to be comprehended; it has to be a knowledge of itself, which is knowledge of its own good, which it is capable to produce and not only to know; but being able to produce it, means to know it, just as knowing it means to produce it; is it not the same, however, with the technical knowledge? Or does this knowledge of oneself constitute it as a different kind of knowledge in respect to it?

2. The Distinction between Practical and Technical Knowledge

Actually, this distinction is common both to the 10th chapter of the *Protreptic*, and to the first and 6th chapter of *Nicomachean Ethics*; in both cases the distinction between the two kinds of knowledge is effectuated through the example of the knowledge of the carpenter, who enters in the place of the surveyor, which is the scientist that owns the measure and knows how to measure; that means that scientific exactness is different from technical exactness. In both cases the objects of the controversy are the Sophistic and the Rhetoric, which start from the simple knowledge of laws, which already exist and are based on the dispute on their usefulness and their possible mutation in view of usefulness. This critique to Sophistic, however, takes place in different ways in the two texts, the *Protreptic* and *Nicomachean Ethics*; the first one refers to the definitions, which serve to judging, to knowledge of nature and the thing, while the second refers to the experience, to being able to distinguish and to judge, which is the consequence of direct contact with things. While the *Protreptic* seems therefore to demand the knowledge of philosophy for political science and argues with the Sophistic, *Nicomachean Ethics* only insists on the impossibility to use a knowledge, which is entirely

theoretical, in the concrete situation of practical and political life. Gadamer, however, as mentioned, proves that Plato had already dealt with these problems in the dialogues of the last period (over all in the *Philebus*) and that therefore Aristotle couldn't ignore them, nor the answers that Plato himself had given or tried to give. In fact even in the *Protreptic* of Aristotle, we can find answers of this kind, that is that the pure science of ideas is not practicable. The positions of both the Aristotelian works wouldn't be too far from each other. In what consists, however, the true difference between the two kinds of knowledge in *Nicomachean Ethics*?

Gadamer dedicates a thorough and fascinating analysis to this distinction: but he uses themes of Kierkegaard's and Heidegger's philosophy of existence. As he himself told us — allow me another anecdote — Heidegger once held a private lesson for him in his house on the concept of *phronesis*. It was in the period, when he was elaborating *Being and time*, and how the concept of technical knowledge should bring him to the concept of *Zuhandenheit*, *to be on hand*, opposite to the *Vorhandenheit*, the simple being in front off ourselves of the theoretical knowledge. That's why the concept of *phronesis* would finish coinciding with the concept of *Sorge*, care, which includes also the concept of the individual, who is fully interested in his own existence of kierkegaardian memory. Thus, to the concept of *Worumwille*, which represents the *telos*, of the *Entschluss*, the decision, or of the *Entschlossenheit* and the *Entwurf*, corresponds the *orexis* and the *proairesis tou biou*, the fundamental decision of the own choice of life as the will of full realization of oneself: we can find them also in Gadamer's interpretation. All this lacks in theoretical knowledge, and can be learnt in an objective way by others, just as it possesses objective means, which can be borrowed and acquired and which, on the other hand, can't be given in the case of the practical knowledge concerning one's own existence. Moreover, in technical knowledge, which is represented by an art, that means a craft or a profession, one can decide to enter or not to enter, while one can't decide to enter into existence; it is not possible, in fact, to give an art of existence or a profession of existence — Gadamer brilliantly finally states — and certainly there are no tools for this profession (p. 241). Art, that means *techne*, is on its peak when it doesn't do anything of what *phronesis* does. Through learning, art tries to find ways to improve its own producing and that's why it can be learnt: but it's not possible to learn how to exist. *Phronesis* is therefore everybody's rational reflection on what is useful for himself, what serves for his life, the *eu zen*. That's why *phronesis* is the knowledge for itself what is good and it's practice, the *exis praktike*, that is the continuous practice of the practical knowledge, while technique is the *exis poietike*, the experience acquired while producing. Gadamer arrives to the point of even defining *phronesis* as *die Wachsamkeit der Sorge um sich selbst*, the watchfulness care for oneself, and this says really everything about Heidegger's and Gadamer's relation with *Nicomachean Ethics*.

3. Normative ethic?

Even as continuous exercise of the practical knowledge, *phronesis* doesn't lack of historicity; that's so not only because it is a continuous exercise, a *habitus* which needs to be acquired with time, the continuous practice, so that, as Aristotle say, *ethos* becomes *êthos*, custom, the moral law that people, a city, gave themselves and needs to be respected by the citizens. Are therefore ethics, which are implied in the *Protreptic* and are even more developed in *Eudemian Ethics*, normative ethics, compared to *Nicomachean Ethics*, which consist in practical knowledge, in *phronesis*? Gadamer proves again that both the kinds of ethic are on the same level, also seen from a methodological point of view and that only the tendency to formalization predominates in *Eudemian Ethics*; actually, they mean the same thing, because also *Nicomachean Ethics* are sciences of the principles, also because they want to show the primacy of the *oti*, of the fact "that things stand like this", that is necessary to start from the facticity of the reality. This doesn't mean that both the works rely on pure and simple empiricism; against this empiricism of juridical disputes of sophistic that can't really rise on the level of science but has it's basis on the validity of factual (nowadays: juridical positivism); both assert an authentic concept of experience, that concept from which a practical philosophy has to start from and only on which limit there is a authentic philosophical science of praxis.

This conversation about the factual can in fact generate the doubt of ethics being dependent from custom or historical laws that people and the city give themselves and which depend from the simple state of things. But in this case we'd have a knowledge, which is communicable, teachable and learnable by everybody and not anymore that practical knowledge, which is made essentially by wondering about what would be more useful, righter and lastly good and right form me, in my particular situation. We'd have, therefore, a positive normative ethic and its application would be only determined by ability and experience. But this, says Gadamer, is neither Aristotle nor Plato. It is true that Aristotle says that the human acting always takes into account the point of view of good; it is *êthos*, which outlines the direction for men's acting in the concrete forms of virtue (the *orexis*) and give him his own possibility of reflection on the right decision he has to take and on the right way and time; but the form of virtue human acting is directed to, is not the simple universal, which is given to him or that he finds prescribed but always a concrete way of acting of the single and unrepeatable situation. The knowledge or the practical sense that needs to take the decision concerning the various possibilities of its own way of behaving, determines his way to put

himself in respect of the universal norm: so it is him and not the norm, who determines the action. It is always the own reflection that determines his taking sides and the direction of his acting.

It is true, thou, that *logos* and *hexis*, virtue and reason are not the same thing; virtue is not simple knowledge, as Socrates wrongly thought; virtue is not a behaviour *kata ton logon*, following reason, but *meta ton orthon logon*, going along with reason. The direction that ethos prescribes to us, because of the upbringing, becomes a concrete behaviour only when it becomes the own conviction and the own engagement of mature men. Practical knowledge is this unitary phenomenon of reason and behaviour: the choice of action or the decision follows the purpose of the glance turned towards good. This choice, the *proairesis*, is both reason, *dianoia*, and desire, *orexis*: the concrete practical knowledge, *phronesis* is both knowing what is good for myself and motivation to action and practice of virtue. When love or passion takes over in the choice and in the decision, the reflection of the practical knowledge fails, and we fall out of the track of our moral behaviour: *phronesis*, the reasonableness – Gadamer concludes – is only possible as *sophrosyne*, wisdom. In fact, ethos is not fundamentally determined by knowledge but by the continuous and constant exercise of virtue, it is a mental habit, which *almost* becomes use.

As matters stand, we could wonder why, after having written a dissertation and a work for his university teaching qualification on Plato's dialectical ethics, that is his commentary on *Philebus*, Gadamer didn't go ahead writing the work about *Nicomachean Ethics* he was originally projecting or in general about Aristotelian Ethics. Concerning his original plan, we only have a work of 1930 on the *practical knowledge*, a writing that should have been edited in a volume in honour of Paul Friedländer, which wasn't published. Actually it wasn't more than an introduction to a true work on Aristotelian ethics even though it is a very valuable work, that wants discuss, as we have previously seen, the relation between Platonic and Aristotelian Ethics, between theoretical and practical knowledge.

Gadamer didn't produce any more valuable work until *Truth and Method* and the following works on Hegel's dialectic. This means, however, that the concept of *phronesis* remains the constant theme of his thought and that hermeneutical philosophy was only the development of this theme. This is proved by the imprint this theme let on some conferences he hold in Lovanio in 1956, which were later published in French under the title *The Problem of Historical Consciousness*; Gadamer had lost the original German text and had to publish the French translation he had used for his lessons; the German version was edited only in 1985 on the basis of a new translation from French. On this conference or on this chapter of historical consciousness, also a chapter of *Truth and Method* is based, "The Hermeneutical Relevance of Aristotle", which is about his concept of *phronesis*. Therefore *Nicomachean Ethics* would be not only on the basis of Heidegger's *Being and Time*, which Volpi calls a

German translation of this work, but also the fundamental thesis of *Truth and Method*.

This is proved by later work, which we started speaking about, mentioning them at the beginning, in particular in “Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task”. Hermeneutics are therefore possible only on the basis of *phronesis*, it is the reality of *phronesis*. This means: interpretation is both a theoretical and a practical task; that is: to truly know is to translate and to translate is an ethical task; Aristotle himself believed *sophia* to be a practical virtue, just as the determination of right acting, of *praxis*, which is the result of a *proairesis*, of a choice, depends on the other hand from *phronesis*, from reasonableness. What really matters is to distinguish the authentic *praxis*, the ethical acting, from the *poiesis*, that is a doing, which is the result of knowing, in this case of *techne*, the knowledge of how things need to be done, which is however not the knowledge of the purpose or of the reason *why* they need to be done; that’s why Gadamer rightly insists that the practical knowledge is the knowledge of *oti*. In this sense the *praxis*, even though it is sent to reasonableness, can never completely depend on a theory, that means: it is not, like technique, the application of a theory. We could also more precisely say, that the reasonableness of *phronesis*, or of *prudentia*, is not the technical rationality, nor the rationality of the critical rationalism, just as the *sophia* towards the good is not a doctrine. We could also use the term ‘competence’, which is nowadays so very fashionable, for this reasonableness, which constitutes also the principle of the application of universal on particular, or of the subsumption of particular under the universal. For the translation of *Kunstlehre*, competence is sometimes the only suitable term, which is also used by Gadamer for designate the hermeneutic practice.

Hermeneutics is actually more a practice, than a technique, as it is not the simple application of the rules of a method, which is liable to controls, but consist first of all in being able to choose the right aim, the *scopus* on which basis a text has to be interpreted or in being able to catch in the other what he wants to say or wants us to understand, also, therefore, the *scopus* of the other, when he want to get in touch with us. There isn’t therefore a *doctrine* that is put before the hermeneutic experience but rather a competence, in the meaning of “being able to do”, being able of putting ourselves in contact with the other; the hermeneutic practice consists in this *art* of understanding, just as rhetoric is the art of persuasion. In both cases there is therefore an art that we could learn, a *Kunstlehre*, but, just as in the case of linguistic competence, it’s the possession of rules that are applied spontaneously; as they tend to the understanding and to establish an authentic contact with the other, they can’t be simply put under the control of the right application like the rules of a certain method, simply because the application of these rules is not the simple reproduction of knowledge but the production of new understanding. The

same principle is valid for the interpretative relationship as well as the social relationship: in the first place basic rules of the ethic relation have to be accepted so that there can be understanding. The truth, and we mean the truth that concerns us humans, meant not as inhabitants of the world – because also the animals are likewise – but as inhabitants of the polis, as members of the human community, is not matter of simple knowledge and doesn't rise on the basis of knowledge but of knowing how to behave; this is necessary so that there can be a society.

But, what's about the truth searched by the philosophy of Plato and then by Aristotle, that philosophy that concerned the integration of men into universe? Here Gadamer follows Plato closer than he does with Aristotle: no logos that could be pronounceable, expressible, can catch the last reason of universe; only by reviewing again and again all the possible opinions or alternatives, in the common discussion of men that are willing to understand each other, we're suddenly struck by truth, by an answer that lies in the most beautiful place of our soul, which is ours and can't be imposed to anybody else: which of course doesn't mean that it doesn't exist.

The Weight of Words

Fabrizia Giuliani

Università di Roma “La Sapienza”

Dipartimento di studi filologici, linguistici e letterari

fabrizia.giuliani@tiscali.it

ABSTRACT

This paper is part of a larger work on the concept of life and its ways of representation. Here I set forth a first investigation, performed in the linguistic area. A study on the semantics of the word explored in some specific contexts. In this paper we are going to examine words and sentences used with persuasive finalities, that is examples of rhetorical praxis used by subjects belonging to different cultural origins and groups.

1. *A conceptual debate*¹

This paper is part of a larger work on the concept of life and its ways of representation. Here I set forth a first investigation, performed in the linguistic area. A study on the semantics of the word explored in some specific contexts.

The group of texts chosen for the analysis, is taken from the materials issued for the June 2005 Italian Referendum - when citizens were invited to vote – pro or against – the abolition of the law introduced by the conservative administration, concerning the medical assisted procreation.

The contents of the *corpus* belong to the area of the subjects now identified as ethically relevant, problems connected to the possibilities opened by technological and scientific discoveries, concerning the new ways of being born, growing up, being treated, surviving or dying.

These phenomena of life, once governed spontaneously by nature, are now determined by human decisions and consequently need public debates and shared regulations.

The questions asked in the referendum were about very relevant and delicate subjects, all concerning the concept of “life” so that a real conceptual debate aroused on the semantic extensions of the word - the selection of its meanings, its senses and its referents.

This debate involved primarily the assumptions, meant as an agreement on the value, the belief and the frame that people attribute to the word “life”.

¹ This essay has been extended from studies appeared in 2006 (*Qualcosa è cambiato*, “Nuovi Argomenti”, 34: 208-50) and 2007 (“Il peso delle parole”, in (a cura di) Raffaella Petrilli e Diego Femia, “Il filo del discorso. Intrecci testuali, articolazioni linguistiche, composizioni logiche”, atti del XIII congresso nazionale, Viterbo, 14-16 settembre 2006, pubblicazioni della Società di Filosofia del linguaggio.)

In this paper we are going to examine words and sentences used with persuasive finalities, that is examples of rhetorical praxis used by subjects belonging to different cultural origins and groups.

Consequently in our analysis we didn't follow a traditional way to classify argumentative modes and specific, rhetorical figures. The perspective used to analyse the tokens aims rather to evidence their position as to the context (the conceptual area of the discourse defining the thematic aspect of terminology) and to the cotext studied in its different morphological, lexical and phrasal levels, to show how they get the persuasive finality.

I believe that the study of the textual dynamics and of the behaviour of the occurrences together with their influence on the context can help us to show the weaving of the discourse.

The texts chosen for our study are selected from the *Manifestos* issued to present their arguments by the two opposite fronts: pro-life and pro-choice, and from a selection of texts in two newspapers "Il Foglio" and "La Repubblica" standing on politically opposite positions. The articles were published during the week before the referendum day.

Our method was to control the quantity of the occurrences (no help of software was used) as means to support the analysis of the quality.

The count of the occurrences, that is the frequency of the lexical unit in the text, allows us to study other aspects, i.e. the connotative gradation of the word and its relationships of similarity and opposition with other words in the text. Not only: later in this paper we'll consider the aspect concerning the comprehensibility and readability of the text in the whole, and the relationship of the word "life" with other words in the texts, checking also their inclusion in the VdB².

As we already said, the texts issued were meant to have a persuasive function, so the indicators of text readability play a crucial role defining the meaning that a word acquires in relating with the near words.

As speakers we don't live the relationship with a word as unique, almost as being tied to an isolated atom, but we live it as the word appears to us like a subject, privately, and it functions in public, in the linguistic community, as center where to converge and to connect the threads of a net of multiple relations that it establishes with other words and sentences: that is with the words and sentences of texts and discourses in the occasions where we met it and where we often meet it. (De Mauro, 2005. pp173-74)³

² We refer to the "vocabolario di base", a selection of 7000 words considered as the most easily readable for people that attended school for at least eight years. See De Mauro (1980) and (2005).

³ "Come parlanti il rapporto con una parola non lo viviamo nella sua singolarità, quasi un legame con un atomo isolato, ma lo viviamo in quanto la parola ci si configura soggettivamente, privatamente, e funziona pubblicamente, nella comunità linguistica quale centro di convergenza e raccordo dei fili di una rete di rapporti molteplici che essa intrattiene con altre parole e frasi: con le parole e frasi dei testi e discorsi nelle occasioni in cui l'abbiamo incontrata e più spesso s'incontra [...]", De Mauro (2005), pp. 173-74.

2. The presentation strategies in propaganda texts: quantitative analysis

The front against the referendum, promoting abstention from the vote, is introduced by the “*Manifesto*” of the national committee “*Scienza e Vita*” (Science and Life), a pamphlet written following the traditional rhetorical rules: to be short, clear, using short and simple paratactic sentences, in an easy understandable vocabulary.

As we note in ex.(1), only 19 (3,93%) of the 483 words in the text are not included in VdB.

The referendum material observed under this profile presents quite a different picture. As regards the quantity it is much longer, the text is a dialogue organized in questions / answers aiming to illustrate in depth the content of the referendum questions. The argumentative structure is more complex, in long hypotactic sentences; as regards intelligibility, the picture is not so different looking at the excerpt n.2, we find 58 words that are not included in VdB out of 1621 words of the text, making so 3,57% of the total. These data must be considered also under a different point of view.

These words belong in fact to the lexicon of specialized fields mostly bio-medical, and in some cases legal. These technical specialistic words belong to particular fields of knowledge and, without a specific definition, they are accessible only to a restricted group of speakers.

Propaganda texts	Words not included in <i>VdB</i>	Percentage	Total words	Percentage
<i>Manifesto</i>	19	3,93	483	22,96
<i>Questions</i>	58	3,57	1621	77,04
Totals	77	7,5	2104	100

[1]

In the same way, as we noted above, we don't find a wide gap as regards quantity in the 2 texts, observing the frequency of the lexical unit. We count in fact 6 occurrences in the “*Manifesto*”(1,24%) and 5 in the “*Questions*” of the pro-choice group (0,30) The situation is summarized in the chart n [2]

Propaganda texts	Tokens	Percentage	Total words	Percentage
<i>Manifesto</i>	6	1,24	483	22,96
<i>Questions</i>	5	0,30	1621	77,04
Totals	11	1,54	2104	100

[2]

In the next paragraph, in a qualitative analysis we'll be dealing with the semantics of “life” finding the referents and the senses in the single occurrences.

3. *The semantics of “life” in the propaganda material: qualitative analysis*

Several indicators point out the strategic role of the word “life” in the “*Manifesto*”.

Looking at words close to it, we find the tokens next to words, belonging to the semantic area of safety and protection.

- (1) Tuttavia è essenziale riconoscere delle priorità. Solo il primato della vita garantisce il perseguimento dei diritti dell’uomo e lo sviluppo scientifico ardimentoso e controllato.
- (2) Questo è il primo passo per la difesa in concreto della vita, da sviluppare in tutti i suoi aspetti e tutti i soggetti.
- (3) Non si tratta di una legge perfetta tuttavia essa pone fine al cosiddetto «far-west» procreativo, assicurando ad ogni figlio le garanzie di una vita umana e la protezione di una vera famiglia.

Let us now consider the relationship of the word with the lexemes belonging to the area of science, as shown in passages n. 1 and 3. The pair “science – life” that is crucial in the whole text, implies problems, hinted at already in the *incipit*, where it is stated what kind of relationship should be established between the two in order to avoid social and moral conflicts.

- (4) L’alleanza tra scienza e vita è molto forte nella coscienza di ogni persona. Da una parte infatti la scienza è avvertita come valore decisivo per migliorare la vita e rafforzarne la qualità, dall’altra la vita delle persone e delle comunità spinge la scienza a non arrendersi, fino a produrre benefici concreti a vantaggio non solo di pochi privilegiati ma di tutti.

We try now to identify the sense and the referents of these occurrences in the passages quoted here.

We can find two areas of reference: one more general and descriptive, including the temporal cycle of the human existence and the whole of circumstances related to it, and another where moral

values are involved: in fact “life” is meant like a value to protect and safeguard. See the first token in (4) and then in (1 2,3.).

Within this area a more specific ground is defined, where the plan of values is intertwined with the referential components of the meaning. The reference is not made explicit directly, but equally valid on a rethorical point of view.

In the passages (1) and (2) the argumentations evidence the primary importance of the requests demanded in the two passages. “Transparency and justice, equality and equal responsibility, values certainly shared, make sense only if we start putting them at the service of those who are weaker and lacking protection: that is in first place the unborn baby”.

In the adopted argumentative strategy, the safeguard and the protection of life are repeatedly quoted, and so they acquire an evocative potential referring to the guarantees of the unborn baby: “who doesn’t have a voice and so needs the solidarity of the entire society.”

In the answers written for the referendum questions the pro - choice group use the word “life” in quite a different way. The inferior number of occurrences suggests that the word was used with some caution, hypothesis confirmed by the qualitative analysis. Looking at the near lexemes we discover that the prevailing semantic association is “expectations” and “hope”.

(5) [...] si è voluto imporre un solo punto di vista, una sola etica di parte [...] Le conseguenze di questa decisione sono soprattutto concrete e investono la vita di milioni di persone.

(6) Ogni anno che passa la speranza di vita si allunga anche perché medici e scienziati instancabilmente cercano e trovano nuove terapie [...].

(7) [...] Più semplicemente per il rispetto verso le persone, tutte, e per amore della vita.

(8) Si vota per una vita migliore. [...] Si vota per dei valori importanti che toccano l’esistenza quotidiana di ciascuno di noi: vita, speranza, guarigione.

Contrary to what we noticed in the text n.1, in these new passages quoted above, the writer aims to evidence the agreement between the two terms “science” and “life”, drawing attention to the role of science in supporting life, and above all, it defines the ideological area.

The above mentioned aspects are more evident if we try to see how the observed occurrences are referring to some precise senses. In fact the descriptive sense is prevailing, See ex. N.5,6,8 - the first of the two tokens -. They are mainly referring to the condition of the human existence also when the sense is on the value level (see n.7,8) though assuming a sense contrary to what we observed in text (n.1): in fact they are linked to the preceding lexemes and to the semantic area to which they refer.

The analysis of the observed occurrences shows a wide gap between the two texts. If in the “*Manifesto*” “life” plays a crucial role, as we already said, in the “*Questions*” of the pro-choice group a strategy of caution and defence prevails .

As regards quantity this fact is confirmed by the low number of occurrences found, as regards quality there is a fluctuation between a reference to a generically descriptive character and another bound to the plan of values where they try to stress the positive character of the association with the semantic area of science. In other words, they try to reverse the rhetorical scheme of “*Manifesto*”, and to assign a positive value to the relationship with science and knowledge, using words belonging to the area of a present hope and of a future time.

4. The semantics of “life” in the newspapers “*La Repubblica*” and “*Il Foglio*”

From the two selected newspapers we chose to analyze the issues of the last ten days preceding the referendum. For each newspaper we selected 9 articles and interviews dealing in different ways with the problems concerning the referendum questions and the political-cultural debate raised by them. Also for these texts we followed the same method used for the material just examined: that is checking the number of the frequencies of the lexical unit and a qualitative study of the semantics of the word.

4.1. *Qualitative analysis*

In the newspaper “Il Foglio” the word “life” plays a central role as it is confirmed paradoxically

by the careful and limited use of this word by the director and the staff of the newspaper.

(9) Per un’ora [...] ha spiegato agli illuministi il segreto della biologia, la macchina della riproduzione umana [...] la fecondazione divinamente e medicalmente assistita che crea la comunicazione tra maschio e femmina, e dà luogo alla vita di un essere umano [...] ha soprattutto spiegato deprecando e salmodiando laicamente il cretinismo di chi ignora i dati di fatto, la differenza scientifica tra cellule vitali, il materiale genetico, e organismo vivente, l’embrione umano⁴.

(10) Tra i carissimi nemici annoveriamo tutti coloro che [...] hanno spostato per pudore e non per dissimulazione disonesta il senso del discorso su principi ovvii come la salute della donna e la libertà di ricerca, magari sapendo che le donne stavano peggio senza la legge e la ricerca starà meglio quando si darà la cura della vita e non della sua eliminazione come limite etico⁵.

(11) Loro [...] si sono improvvisati teologi [...] però hanno tralasciato di spiegarsi sull’unica questione che conta, il principio di realtà conciliato con la ragione: in quel microscopio che lascia vedere l’embrione umano, in quelle ecografie che spiegano come la vita umana stia dove sta e non dove vorremmo che stesse noi vivi adulti [...] si vede tutto il dolore di un mondo che crea per vie tecniche e per vie tecniche distrugge vita umana, avvilisce l’individuo e il suo diritto negato alla condizione di cosa e di strumento dell’io e delle sue voglie [...].⁶

(12) [...] Laici che attribuiscono alla donna e al suo ministro profano di culto, il tecnico di laboratorio, il potere di vita e di morte sulla radice di essere umano prodotta in nome del desiderio di maternità [...]. Laici incapaci di uscire dal linguaggio e attingere almeno una verità che non sia relativa, la verità della vita al suo inizio. Laici scolastici che si rifugiano in S. Tommaso e parlano dell’anima bestemmiando il Dottore Angelico, mescolando la sua sapienza con le nostre concrete, attuali conoscenze biologiche, con il nostro potere di creare la vita in laboratorio e di distruggerla.

⁴ G. Ferrara, *Se non si vaneggia*, «Il Foglio», 7 giugno 2005.

⁵ G. Ferrara, *L’avversario che ci piace*, «Il Foglio», 11 giugno 2005.

⁶ G. Ferrara, *Sì dissimulano*, «Il Foglio», 10 giugno 2005.

In these excerpts we find a similar sense to what we already found in the “*Manifesto*” referable to the life-span of the human existence. Here there is a strong accent on values and mainly the link with reference is more explicit.

As it is shown in the three occurrences, the argumentation aims to name the referent identified in (la vita umana che inizia) “the human life at its beginning”. There are many re-wording in these texts and they point out the markedness: (la radice di essere umano) “the root of a human being”, (vita nascente) “a growing life”, (vita che è già, ma non ancora) “a life that is already, but not yet here”, (vita biologicamente umana) “life biologically human”, where, “a man is contained” (è contenuto tutto un uomo.)

In the main part, the selection of the senses is oriented towards a reference to the pre-natal life. In fact the life that is meant to defend it is life preceding birth. Moreover defending this kind of life it allows to safeguard other forms of life, and to stand for life as a whole. In this way the process of selection for the referent generates the rhetorical effect to point out and to strengthen a hierarchy of values.

The opposition between the semantic areas of “science and life” that we already met in the propaganda literature is greatly emphasized in the quoted passages of “*Il Foglio*”: See for example (n.10) where “life” and “research” are opposed; and “research” and “freedom” are associated. Here “freedom” acquires a deeply negative meaning: it expresses a lack of sense of limit and responsibility; This reference becomes more evident at the end of the passage where it is urged “a care for life”, to be contrasted with a research having its “elimination as an ethical limit”.

Also in other excerpts, see (11, 12) there is a semantic contiguity between words belonging to the area of science and other words referring to the act of putting an end, destroying. The type “power” appears in two occurrences in these excerpts to evidence the risks associated to an arbitrary use of science: that “creates” and “destroys” irresponsibly if there isn’t a law based on stated values regulating it, or even worse, if science is allied with the blind and similarly careless desire of women.

The other polemical side of the argumentation in (11) and (12) is addressed to the appeals for laity coming from the pro-choice groups. “Lay” is used in a strong derogatory way together with “relative”, and emphasized by being in opposition with “truth”, that appears in two occurrences: one associated with “life” and the other with “language”. It is quite interesting to note the negative restriction on the word “language”, whose sense here is understood to be equivalent to an empty rhetoric far away from the world and its values.

In fact the “lay people” are individuals unable to get out of the language so foreign (outside) the world of life.

The occurrences of “life” in the analysis of the articles taken from “*La Repubblica*” are semantically homogeneous. The senses to which they are related, vary between a descriptive reference to “life”:

“a condition of what it is living an essential propriety of living organisms, as they live, grow, reproduce and die: the whole of the phenomena that are typical of such organisms.....”

and a reference to the life - span of human existence without shifting to the plan of values so frequent in “*Il Foglio*”.

It is not surprising that when this shift occurs in some statements, this word appears in inverted commas to evidence an unusual character and the extension of the meaning. This is the case of Levi-Montalcini when she mentions the case of embryo – cells.

(13) Il loro non utilizzo [...] preclude a priori la possibilità di usare cellule staminali che rappresentano un prezioso patrimonio “di vita” che in un prossimo futuro potrebbe essere usato come terapia di malattie neurodegenerative o di altra natura⁷.

This is in general the prevalent sense, but polemically when they allude to the argumentations of the opponents. A good example is given by these excerpts from articles by Scalfari in “La Repubblica”.

(14) Benedetto XVI è entrato a gamba tesa sulla questione della procreazione medicalmente assistita. Più e più ancora di quanto non avesse fatto il suo predecessore, il quale più e più volte aveva parlato della necessità di preservare la vita dell’embrione come persona, dell’aborto come infanticidio, auspicando leggi che incorporassero questi valori [...].

(15) quanto al partito della vita e della morte, questa divisione di campo in *black and white* è vergognosamente falsa⁸.

(16) [...] Ecco gli intellettuali atei che sono accorsi al fianco di Ruini, leggono in questo Referendum una minaccia al paradigma giudaico-cristiano che vede nella vita umana non una manifestazione dell’evoluzione biologica ma un dono di Dio⁹.

(17) [...] provate a immaginare questo impoverimento generale dell’esistenza, un dibattito sulla vita o sulla morte ridotto a controversia sullo statuto biologico dell’embrione: per di più con la pretesa, [...] di chi si proclama “Movimento per la vita” di condurlo in termini scientifici, cioè di delegare all’analisi dello sviluppo cellulare la decisione non solo di quando finisca la vita, ma anche e soprattutto su cosa si debba intendere per esistenza umana¹⁰.

In the analysis of the passages above, we find again the same considerations about the materials of presentation: in different forms, due to the different types of texts, a defensive strategy prevails. The answers we analyzed show how there isn’t a positive and autonomous confrontation on the semantics of “life”. The ground where they are moving, even though polemically, is the one chosen by the opponents argumentations, that is the sense they have selected for the word. Otherwise caution prevails: how it is proved by the few occurrences in the other texts due to the the fear of facing a strange ground.

The data we observe now are not distant from the picture that Lakoff has commented, speaking of the U.S. democratic campaign, showing how the argumentative modes and the linguistic choices that are directed mainly to denounce and polemicize with the opponent can result feeble and ineffective: “When you are discussing with your opponents, don’t use their language. That language evokes a frame,” he states remembering how framing consists in the use of a language carrying a whole vision of the world and moreover how the language is just the place where ideas are mirrored”, because the most important things are ideas”.

⁷ *Natura e sofferenza*, “Repubblica”, 7 giugno.

⁸ *E dopo la provetta toccherà all’aborto*, “Repubblica”, 1 giugno.

⁹ *Gli atei bigotti contro il Referendum*, “Repubblica”, 3 giugno.

¹⁰ Viale, cit..

“In cognitive sciences there is a name for this phenomenon: it is called “hypocognition” and indicates the lack of ideas that one needs, the absence of a frame that can be evoked with one or two words.”

5. *Words that matter*

It is useful now to reflect on the aspects evidenced by the analysis of the lexical units from a philosophical point of view. In detail we want to reflect on the dynamics we have identified in the selection of the senses of the texts produced by the group contrary to the referendum, a selection that the opponenents have picked up in the modes we have observed.

The use of the word “life” enters in close relationship with the conceptual ground, the ground of ideas, Lakoff would say. Between the two plans, a tension is generated: the sense that the word acquires in the text enters in conflict with the concept.

As Saussure wrote “unfortunately” linguistics has three ways to relate to words, and the third consists precisely: “in understanding that the word and its sense do not exists outside the consciousness we have of it or that we want to get at any moment. From whatever point of view we look at it, a word exists really only thanks to the approval that it receives moment after moment by those who use it.”¹¹

Therefore let’s try to understand the results of the tension deriving from this usage.

Specific usages of a word can lead to redefine the cognitive levels in various directions: recognizing the complexity of the ideal plan can lead to the widening and to the articulation of its use. In the case of the observed occurrences we noticed a reduction and a fixation, that in the evocative shades aims to acquire the full meaning as a whole. Defending life before birth is the same as defending life as a whole, in all its manifestations; this position becomes stronger in a game of opposition with the words of science that is accused to be too autonomous and to pursue separate aims from collective interests, in society, in one word to move against life.

Investing the whole argumentation, this rhetoric strategy that is determined by the semantic restriction already described, carries results also on a pragmatic ground.

Since Austin (1962) we know that how to use words is a way to do things, and to take part in the things and the world. The observed statements, having a marked illocutive and perlocutive character, are a meaningful example of this use and, on the one hand they show the complex interweaving of the levels determining it - conceptual, linguistic, and extralinguistic -, and on the other hand, how it is necessary to distinguish them, to work in the analysis without losing the capacity of “a real comprehension and control.” Besides they help to show how the performative value shouldn’t be meant how a substitute of the referential one, but rather as a contribute to the definition of the form of referent.

I think appropriate at this point to conclude quoting the words by Fox Keller, in a work on linguistic methaphores in the twentieth century biology:

Since Austin, the performative character of language has been extended by philosophers and literary theorist well beyond the domain of speech-act. In keeping with these developments my assumption is that all language, even scientific language, and should be subjected to the criterion of efficacy. Efficacy is not invoked here in

¹¹ Saussure (2005) quoted in De Mauro (2005).

contradistinction to truth but in the pragmatist sense, as itself a potential measure of truth value; it also provides a way of grounding the social dependency of truth in material reality. It needs to be said, of course, that descriptive statements are performative in a rather different sense from that of the speech-acts: not by virtue of directly enacting their referents but by their purchase on the ways in which we structure and construct our social and material worlds.¹²

References

- Austin J. L. (1962) *How to do Things with Words*, University Press, Oxford
- Basile G. (2005), “Può darsi una semantica senza una pragmatica o viceversa? Cosa accade nel processo di denominazione”. In A. Frigerio e S. Reynaud, (a cura di) *Significare e comprendere*, Aracne, Roma, 67-84
- Bianchi C. (2003) *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari
- Bolasco S. (1999), *Analisi multimediale dei dati*, Carocci, Roma.
- Bolasco S., Giuliano L. e Galli de' Pratesi N. (2006) *Parole in libertà*, Manifestolibri, Roma
- Chiari I. (2007), *Introduzione alla linguistica computazionale*. Laterza, Roma-Bari.
- De Mauro T. (1980) *Guida all'uso delle parole*, Editori Riuniti, Roma.
- (1999) *Gradit – grande dizionario italiano dell'uso*, UTET Torino.
- (2005) *La fabbrica della parole. Il lessico e problemi di lessicologia*, UTET Libreria, Torino.
- Desideri P. (1984), *Teoria e prassi del discorso politico. Strategie persuasive e percorsi comunicativi*, Bulzoni, Roma.
- Fox Keller E. (1995), *Refiguring life*, Columbia University Press, New York
- Giuliani F. (2001), “Il linguaggio parlamentare”, in L. Violante (a cura di), *La Storia del Parlamento*, a cura di Luciano Violante, Einaudi, Torino, 855-86
- (2006) *Qualcosa è cambiato*, “Nuovi Argomenti”, 34: 208-50.
- (2007), “Il peso delle parole”, in R. Petrilli, Diego Femia (a cura di), *Il filo del discorso. Intrecci testuali, articolazioni linguistiche, composizioni logiche*. Aracne, Roma 2007.
- Lakoff G. (2006), *Non pensare all'elefante*, Fusi orari, Roma.
- Piazza F. (2004), *Linguaggio persuasione e verità*, Carocci, Roma.
- Saussure F. de (2005), *Scritti inediti di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari.

¹² Fox Keller (1995), p. 11.

Genuine Normativity, Expressive Bootstrapping, and Normative Phenomenalism

David Lauer

Institut für Philosophie

Freie Universität Berlin

dlauer@zedat.fu-berlin.de

ABSTRACT

In this paper, I offer a detailed critical reading of Robert Brandom's project to give an expressive bootstrapping account of intentionality, cashed out as a normative-phenomenalist account of what I will call genuine normativity. I claim that there is a reading of *Making It Explicit* that evades the predominant charges of either reductionism or circularity. However, making sense of Brandom's book in the way proposed here involves correcting Brandom's own general account of what he is *doing* in it, and thus presenting the argumentative structure of *Making It Explicit* in a new light.¹

0. Introduction

Robert Brandom's *Making It Explicit* has been the subject of much critical debate.² It seems to me, however, that the nature of the project as well as the exact argumentative architectonic of its execution have been widely misunderstood. Brandom, I believe, is not entirely exempt from blame for this, as he is partly unclear, partly misleading, and, as I will claim, partly even mistaken about what he is actually doing at the different stages of his awe-inspiring book. In this paper, I offer a critical interpretation of *Making It Explicit* in order to clarify the debate. I hope to show that if one reads *Making It Explicit* in the way embraced here, the account that it offers can be seen to evade the two predominant charges pressed against it, namely the charge of reductionism and the charge of circularity.

My paper comes in three parts: In the first part I will lay out what I take the project of *Making It Explicit* to be, which is to develop an expressive bootstrapping account of intentionality by elaborating a normative-phenomenalist account of what I will call genuine normativity. I will specify

¹ I would like to thank Alice Lagaay for helping me to get clearer about what I am actually doing in saying these things, and for refining my English.

² Brandom 1994, henceforth *MIE*.

the claim of the normative-pragmatist project, its explanans, its method, and the condition of adequacy it would have to meet. In the second part, I will review, in a series of steps, how the project is executed in the story that *Making It Explicit* tells. At each stage that the story reaches, I will pause to ask whether the condition of adequacy has been met, and it will turn out that it is apparently not met anywhere near the place where Brandom claims that it is being met. I will therefore argue that the best interpretation of the story requires quite dramatic changes to the official picture as to what is being done by telling it. In the third part, I will develop that interpretation, which includes reading Chapter 9 as providing the key to a dissolution rather than a solution of the problem of accounting for genuine normativity. The crucial point of the dissolution, according to my reading, lies in acknowledging the *irreducibility* of two perspectives that are *both indispensable* for us to make sense of discursive practice: the normative-interpretational stance of the agent and the descriptive stance “from sideways on” of the observer.

1. *The Project of Making It Explicit*

1.1. *Normative Pragmatics: The Very Idea*

The project of Robert Brandom’s *Making It Explicit* is to develop a normative pragmatist account of intentionality and meaning in thought and talk. Let me spell out what this means.

Having intentionality in the sense Brandom is concerned with just means *being minded* or *having thought*, in the sense of having access to the realm of Fregean *thoughts* – having mental states with contents expressible by *that*-clauses. Intentionality in the full sense of the term is what we ascribe to systems whose practices we can *only* make sense of by interpreting their doings in the light of propositional attitude ascriptions of beliefs, desires, and the like, in other words, by taking the intentional stance. There is a peculiar kind of *necessity* involved here: In order to count as genuinely intentional, it is not enough that intentional vocabulary be *sufficient* to specify a being or the practices it is involved in, for intentional vocabulary is sufficient (can be used) to specify almost anything, including the behaviour of thermostats. It rather seems to be the case that a being exhibits intentionality in the full

sense if and only if its practices are *essentially* and *necessarily* specified by intentional vocabulary.³

Pragmatism in general is the view that philosophy's classical "What is...?" questions should be understood as questions about what human beings *do*. Therefore, pragmatism as a strategy for developing an account of intentionality transposes the question, "What is intentionality?", into a pragmatist key and asks, "What is it that beings we treat as having intentionality are capable of *doing* that *makes* us treat them that way?" The core answer of the pragmatist tradition to this question has always been that the practices on the basis of which we credit some beings with having intentionality are *discursive*, i.e. *linguistic* practices. Having language, according to this tradition, is constitutive of having thought, while having language itself, in turn, is to be understood as being capable of taking part in practices involving the use of signs. Contents (meanings) are *entirely* conferred on signs by their suitably being caught up in practices of producing, using, and exchanging them. Contents (meanings) are theoretical entities postulated and ascribed by us in order to make these practices intelligible, thereby interpreting performances within them as meaningful acts of *saying* and *thinking*.

A *normative* pragmatist account of intentionality involves the view that the best and maybe the only vocabulary suited for developing an intelligible account of intentionality is *normative* vocabulary. According to an influential strand of twentieth century semantics, having meaning is, as Paul Boghossian puts it, "essentially a matter of possessing a correctness condition"⁴, while having genuine intentionality is essentially a matter of being able to normatively *assess* correctness conditions or, to use the well-known phrase taken from the writings of Ludwig Wittgenstein, the *spiritus rector* of that view, to *follow rules*.⁵ As John McDowell writes, the idea is that understanding the meaning of a word is to acquire something that "obliges us subsequently – if we have occasion to deploy the concept in question – to judge and speak in certain determinate ways, on pain of failure to obey the dictates of the meaning we have grasped".⁶

Thus, the task for the normative pragmatist account is to say, by specifying necessary and sufficient conditions in normative terms, how a set of prac-

³ See Brandom 2008, p. 183. This would not have to be taken to mean that it would be impossible to specify a genuinely intentional practice in non-intentional ways, only that the non-intentional ways of specifying it would be conceptually dependent on the intentional one.

⁴ Boghossian 2002, p. 149.

⁵ I will use the terms "norm" and "rule" interchangeably in this paper.

⁶ McDowell 1998, p. 221.

tices must be structured in order to confer propositional and other conceptual contents on the signs and performances that play appropriate roles in those practices. The account thus has to specify what a being must be able to *do* in order to *count* as speaking a language, to make intentional vocabulary applicable to her and her doings.⁷

1.2. *Genuine Normativity*

What are the essential features of intentionality which a pragmatist account must make intelligible as being conferred on beings, their states and expressions, by nothing but their being caught up in practices of a suitable kind? It seems to me to be in line with Brandom's thinking to say that there are at least three such features:

(a) *Rationality*: Philosophers like Dennett and Davidson have stressed that to ascribe intentional states to a system is to make sense of it in the light of the constitutive ideal of rationality. To explain and predict a system's behaviour in terms of propositionally contentful intentional ascriptions is to *rationalise* its behaviour by ascribing states to it that would count as *reasons* for the system to behave in the way it does. I will speak of this rationalising explanation as intentional *interpretation*. The conceptual connection between intentionality and rationality is so close that intentional states are to be *individuated* by their *rational* relations to other intentional states. What constitutes the identity of a contentful state or expression, Wilfrid Sellars argued, is not its causal position in the natural world, but its *inferential position* in a rationally connected web of contentful states. A systematic theory of propositional content based on this thought can be called *inferential semantics*. Its founding stone is the idea that to be propositionally contentful is to be caught up in *inferences*. Inferential practices form a *necessary* subset of *any* discursive practice. Thus it is a condition of adequacy on a normative-pragmatist account of intentionality that it can specify what kind of a doing *inferring* is, and what a practice must be like in order to establish inferential relations between the performances it consists of.

(b) *Objectivity*: Propositional content can be characterised in terms of truth conditions, and even if a pragmatist semantics does not use the notion of truth as its starting point, in the end it has to arrive at the point of being able

⁷ *MIE*, p. 159.

to explain what it is that makes propositional contents represent states of affairs. This amounts to the same thing as being able to explain the representational character of propositional content. What is propositionally contentful necessarily has a representational aspect, it represents things as being a certain way. Nothing that does not display that aspect would be recognizable as expressing a proposition. Meanings are a special kind of norm which, according to a normative pragmatics, is therefore different from any other kind of norm instituted in practice. Anybody practitioner as well as the entire community together can be *wrong* about what the relevant norm really *demands*. There are other types of norms instituted in practices, which reach no further than the consensus of the practitioners: If *everybody* agrees what a certain norm demands, then that's what it demands. (Think of the proprieties of greeting or of folk dancing or playing football.) But representational contents, and hence the norms that a normative pragmatics presents as theoretical substitutes for them, are *objective*. They *outrun* each and all the actual attitudes that practitioners take towards them. All the people all of the time may have agreed that some claim is true – and it may still turn out to have been wrong all the time.⁸ Thus it is a condition of adequacy on a normative-pragmatist account of intentionality that it can specify what it means for a normative practice to institute norms that are taken to be objectively true or false.

(c) *Self-consciousness*: Having meaning may be a matter of having correctness conditions, but having meaning is not the same thing as being minded. One may be tempted to say that a minded being is one whose doings are subject to – are assessable in the light of – norms. That is, a minded being would be one whose actions can be interpreted as displaying meaning. But that is not enough. Being minded demands not only displaying, but *understanding* meaningfulness. Not every understandable behaviour is understanding behaviour. The signs displayed in a book or produced on the screen of a computerised informational system are assessable in the light of norms and hence display contents, but not for the system displaying them. Intentionality in the full sense of the term however requires the capacity of ascribing intentional states to oneself, of being self-conscious in that sense. In other words, the rationality and objectivity of the contents that are exhibited in the practices of some sorts of beings must not exist only in the eye of the beholder. They must exist *for* the beings engaging in those practices themselves.⁹ Borrowing John Haugeland's terms, we can speak of *genuine* (as op-

⁸ See *MIE*, p. 626.

⁹ See *MIE*, 630.

posed to *derived*) intentionality.¹⁰ Thus it is a condition of adequacy on a normative-pragmatist account of intentionality that it can specify what it means for a being not only to be subject to, but to *hold itself responsible* to and thus *follow* norms.

It seems evident to me that all the mentioned features of intentionality are necessarily interconnected. If a practice can be understood as displaying one of the three features, it will necessarily display all the others too.¹¹ I will henceforth say that a normative pragmatist account of a practice suffices to make the practice intelligible as being discursive if and only if it suffices to make the practice intelligible as instituting *genuine normativity* – by which I mean instituting norms that form a rationally connected whole, which the practitioners grasp and follow, and which are objective in the sense that everybody can be wrong about what they really demand. If and only if this is the case does the account meet what Boghossian calls “the normativity constraint”.¹²

1.3. *Expressive Bootstrapping*

If we think of the project of giving a normative pragmatist account of intentionality in this way, it becomes evident that the normative vocabulary used in the account has to be *conceptually independent* from the vocabulary of intentionality and semantics.¹³ In other words, if giving an account of linguistic practices is supposed to make intelligible what it means to ascribe having language and intentionality to a being engaging in those practices, the vocabulary used to specify the practices must not, on pain of circularity, make use of intentional or semantic locutions. For example, it would reduce the account to triviality if it proposed to specify certain performances within the practices as acts of expressing thoughts, or as acts of saying *that p*. For the question is precisely, what does it *mean* for a practitioner to *have*, and therefore what does it mean for any of his performances to be *expressive* of, a thought?

¹⁰ See Haugeland 1998a, 303.

¹¹ Donald Davidson has argued this point again and again. Being an interpreter of others (assessing their performances in the light of the constitutive ideal of rationality), being a self-conscious thinker and agent, and grasping objective truth-conditions, necessarily go together. You can't have either one without the other two. The reasons Davidson summons for this thesis are complex, and I don't have the space to elaborate them here. See Davidson 2001.

¹² Boghossian 2002, p. 148.

¹³ See *MIE*, pp. xv, xviii.

It is important to see that the project to develop such an account does not amount to a *reduction* of semantic or intentional to normative-pragmatist vocabulary. A reductionist account would involve the claim that everything that can be said by means of intentional vocabulary can equally be said by means of a suitably constructed non-intentional normative-pragmatist vocabulary, implying that everything that can be done by using the first can also be done by using the second. Indeed the project of *Making It Explicit* has been understood in this way, and Brandom is not entirely exempt from blame for it. As philosophers like Donald Davidson and John McDowell have strongly urged, there are good reasons to be suspicious of such a reductionist programme and to assume that intentional vocabulary is in fact *sui generis* and the contents expressed by it are irreducible. However, Brandom's project can be understood in a much more modest and therefore more charitable way. This methodological clarification can helpfully be made in the terms of Brandom's latest work, *Between Saying and Doing*: His aim is not to be able to say in non-intentional terms *what can be said* using intentional vocabulary, but rather to be able to say in non-intentional terms *what counts as using* intentional vocabulary. Consider the analogy that to say what counts as playing tennis (saying what counts as making a proper serve, as winning a set, and so on) does not in itself amount to actually *playing* tennis. The project of *Making It Explicit* is to construct a universal pragmatist metavocabulary, i.e. a pragmatist metavocabulary for any discursive practice whatsoever. This means that in this metavocabulary one must be able to *specify*, i.e. to say what counts as engaging in, a practice; a practice that is sufficient in itself to *deploy* another vocabulary, i.e. engaging in which counts as *saying* something: "Being a pragmatic metavocabulary (...) is a *pragmatically mediated semantic relation* between vocabularies. It is pragmatically mediated by the practices-or-abilities that are *specified* by one of the vocabularies (which say what counts as *doing* that) and that *deploy* or are the *use* of the other vocabulary (what one says *by* doing that)." ¹⁴

Brandom argues that the semantic relation that is established thereby between two vocabularies is of a distinctive sort, quite different from reducibility or translatability. For it is possible that the metavocabulary that allows one to say what counts as using the target vocabulary, can be strictly expressively weaker than the target vocabulary, which means that things that can be said using the target vocabulary cannot be said in – translated into – the metavocabulary. This is what Brandom calls "expressive

¹⁴ Brandom 2008, p. 11.

bootstrapping”.¹⁵ Thus the insight that intentional and semantic vocabulary expresses irreducible contents can be respected. It can be granted that what can be said in these vocabularies cannot be said in any other vocabulary that does not conceptually presuppose them. We can take the following characterisation from *Between Saying and Doing* to be the correct specification of the project of *Making It Explicit*, and take it to be “specifying in a non-intentional, non-semantic vocabulary what it is one must do in order to count as deploying some vocabulary to say something, hence as making intentional and semantic vocabulary applicable to the performances one produces (a kind of pragmatic expressive bootstrapping)”.¹⁶ Specifying performances in a target discursive practice in this way does not imply that what one says in the metavocabulary expresses the *sense* the target performances express (what one can say by using them), that they *mean* the same thing, but only that the pragmatically defined types of *doings* specified in the metavocabulary are necessarily extensionally equivalent with semantically defined types of *sayings* in the target vocabulary.¹⁷ Thus one would have to show that having such-and-such a pragmatically specified structure is sufficient for any practice to count as discursive, and, conversely, that any discursive practice must have a structure of just this kind. Having such a metavocabulary for discursive practice as such would put an observer who analyses a suitably structured practice from afar – “from sideways on”,¹⁸ as John McDowell likes to say – in a position to say *that* the practice in question suffices to institute propositional contents and hence to count as being discursive, *without* thereby being in a position to say *what* is being said by the practitioners, that is, to understand and translate and their sayings into the metavocabulary.¹⁹

¹⁵ Brandom 2008, p. 11.

¹⁶ Brandom 2008, pp. 78 f.; compare also Brandom 2005, p. 227.

¹⁷ Peter Grönert has argued the point in Grönert 2006, Chapters 1 and 2.

¹⁸ McDowell 1996, p. 34.

¹⁹ Consider the analogy that a hypothetical future neurophysiology, which would give us a clear idea of what a structural or material description of brain states implementing consciousness should look like, could put us in a position to know with certainty, on the basis of data observed from a third-person perspective, *that* a creature under observation is in pain (because its brain is in the relevant state), *without* thereby being in a position to know *what* it feels like for that creature to experience the pain.

2. *The Architectonic of Making It Explicit*

2.1. *Normative Phenomenalism*

In the first part of my paper, I have tried to lay out what I take to be the *claim* of the normative-pragmatist project, its *explanans*, its *method*, and the *criterion* of adequacy it would have to meet. In the second part, I will turn to *Making It Explicit* in order to critically assess Brandom's attempt to work out the project. I will start by introducing Brandom's general conceptual framework for a pragmatist account of intentionality: a three-layered *phenomenalist* account of normativity.

Phenomenalism can be defined as a kind of supervenience thesis, the general recipe of which states that "the facts of what things *are* *Ks*, for a specified sortal *K*, supervene on the facts about what things are *taken* to be *Ks*."²⁰ At the first level of his phenomenalist account of norms, Brandom introduces two types of so-called *normative statuses*, namely commitments (to do certain things) and entitlements (to do certain things). The concepts of commitment and entitlement are loosely modelled on the more traditional normative concepts of obligation and permission.²¹ Taking the practice of playing *games* according to certain rules (norms) as a model of linguistic practices, we may say that the normative statuses a practitioner has earned are what commit her to certain moves within the game and entitle her to other such moves. Normative statuses are supposed to serve as the normative-pragmatist substitutes for the traditional notion of intentional states.²²

But where do these normative statuses come from? In answering this question, the second layer of the phenomenalist account comes into play, which introduces *normative attitudes*, of which again there are two: undertakings and attributions. Undertakings and attributions are doings, *moves* within a normative practice. Attributing a commitment or entitlement to someone is *taking* or *treating* her as having that normative status. Undertaking a commitment is licensing others to attribute that commitment to oneself. Normative statuses are to be explained as being *instituted* by normative attitudes, that is, by the practices of taking or treating practitioners *as* committed or entitled to certain moves within the game. We may refer to this important thesis of Brandom's as the *institution thesis*. It is recognizably an instantiation of the pragmatist strategy: Norms and normative statuses are not ob-

²⁰ *MIE*, p. 292.

²¹ See *MIE*, p. 160.

²² See *MIE*, p. xvii.

jects in the causal order, but they “are domesticated by being understood in terms of normative attitudes, which *are* in the causal order”.²³

But now, what does it mean to have normative attitudes, to take or treat someone *as* committed or entitled in practice? At this point, the third layer of Brandom’s phenomenalist account is invoked, which brings *sanctioning* into the picture. Attributing a commitment to a practitioner means being disposed to sanction her if she does not behave in the ways she is taken to be committed to. Acknowledging a commitment comes down to entitling other practitioners to sanction oneself if one does not behave in the ways one ought to behave in the light of what one has committed oneself to. The sanctioning behaviour itself is to be understood in terms of positive or negative reinforcement, where negatively enforcing a performance is reacting to it in such a way as to make it less likely in the future that this performance will be elicited under the relevant circumstances, while positively enforcing it is to make this more likely.²⁴ Explaining sanctioning in this very broad sense by employing the learning-theoretic notion of behavioural reinforcement is important in order to counter the objection that our everyday concept of sanctioning *presupposes* the concept of norms and therefore cannot serve to explain their institution.²⁵ But sanctioning dispositions in the learning-theoretic sense are nothing but reliable responsive discriminational capabilities of responding in different ways to different stimuli, hence entirely specifiable in a *naturalist* vocabulary. Brandom calls this a “retributive approach to the normative”²⁶. We might speak of the *retribution thesis* and follow Sebastian Rödl in saying that for Brandom, normativity is to be explained by appealing to *retributive disposition plus social institution*.²⁷

2.2. Conformism

On the basis of the terminology thus introduced, Brandom in Part I of *Making It Explicit* offers a model of normative practice that was originally elaborated by John Haugeland but goes back to Sellars’s classical work “Some Re-

²³ *MIE*, p. 626.

²⁴ See *MIE*, p. 35.

²⁵ See, e.g., Rosen 1997, p. 169 f.; Rödl 2000, p. 770 ff.

²⁶ Brandom’s official position is that the third layer of the phenomenalist approach, defining normative attitudes in learning-theoretic terms, is *optional*, and its endorsement is not part of the project of *MIE*. It is, however, highly important to note that, according to Brandom, adding the third layer to the account is definitely *possible* (see *MIE*, p. 42; compare also *MIE*, p. 165 f.).

²⁷ See Rödl 2000, p. 770.

flections on Language-Games”.²⁸ There, Sellars discusses the problematic of how one could make a practice intelligible as being normative and the practitioners’ behaviour as being guided by norms, without specifically describing the practitioners as intentionally *grasping* and *obeying* norms, thereby begging the question as to what it *means* that they are capable of doing just that. A good way of thinking about what the account has to achieve is to think of it in terms of Davidson’s scenario of radical interpretation: We observe, from afar as it were, a community of more or less alien practitioners, engaged in a complex set of practices. What kind of a structure must this set of practices have in order to legitimately count as being a case of language use? In other words, “what one must interpret a community as doing in order for it to be talking that one is thereby taking them to be doing”?²⁹

The key, according to Sellars, is to understand their doings as “pattern-governed behaviour”.³⁰ Pattern-governed practices institute regularities in behaviour which then serve as normalising standards for subsequent performances within the practice, which again reinforce the regularities. Thus, within such a practice, the regularities are what they are because the performances are the way they are, but the reverse is also true: the performances are the way they are because of the regularities being what they are. Such a practice is *self-steering* in that it at once institutes, follows, and maintains the regularities that govern it, even though none of the practitioners have to be credited with intentionality in order for this process to be intelligible.

Haugeland has turned this Sellarsian idea into a neat thought experiment that fits well into the radical interpretation scenario. Imagine a pre-linguistic, non-intentional community of hominids which we will call the *conformists*.³¹ These are characterised by having two fundamental second-order dispositions: First, a conformist has an innate disposition to imitate behaviour of other members of its kind (“imitativeness”). Secondly, a conformist has another disposition called “censoriousness” which leads it to influence the behavioural dispositions of its peers by encouraging imitativeness in others and suppressing variations in their behaviour via simple conditioning mechanisms. Such a practice does not presuppose thought, language, or rationality on the part of the practitioners. Nevertheless, the conformist practice is self-steering in the way sketched above: Any community of conformists will, in the long run, and as the result of nothing but the wired-in dispositions of its members, tend to institute uniformities of behaviour among its members.

²⁸ See Haugeland 1998 b, p. 167, Fn. 25.

²⁹ *MIE*, p. 637.

³⁰ See Sellars 1991, pp. 324-327.

³¹ See Haugeland 1998 b, pp. 147-152.

These uniformities, whatever they are, are nothing but the result of the performances of the community members. However, once the uniformities are instituted, they write back into the practice, that is, they are causally efficacious for their own reproduction. For future behaviour (behaviour of just the kind which instituted the uniformities in the first place) will now be positively or negatively reinforced *because* the uniformities are what they are. One could call this process *normalisation*, and the uniformities established and maintained that way could quite straightforwardly be called *norms*.

Let us grant that this is an intelligible model of a community with a normative practice, but no concepts.³² However, it is obvious that the conformist practice, as far as it has been described, cannot be understood as instituting genuine normativity and therefore not as a specifically *discursive* practice. In fact, what has been elaborated so far does not provide the conceptual resources needed to distinguish the discursive practices of rational animals from the behaviour of a flock of hens maintaining their pecking order. The easiest way to prove the point is to show that the norms instituted by the conformists' practices are not objective – they are whatever the conformist community takes them to be. The sheer question whether the conformists might be wrong about a norm they all “agree” on by maintaining it does not make sense. For the conformist account explains normative statuses in terms of normative attitudes, and normative attitudes in terms of *dispositions* to behave in regular ways. Thus everything that can be said about normative statuses in a conformist practice, according to this specification, can be said by talking only about constellations of behavioural regularities. It thus seems obvious that the normative statuses ascribed to this kind of practice cannot be understood to *outrun* the actual normative attitudes of the practitioners. Therefore, conformism cannot account for the institution of normative statuses with propositional contents because these require objectivity – the possibility of making a difference between what *is* right and what everybody *takes* to be right –, and within a conformist practice there is no room for this distinction.³³

³² Maybe it isn't even that. It might be objected that it is questionable whether the conformist view should even count as a *normative* account at all, since it identifies the distinction between right and wrong performances with the distinction between performances that occur *regularly* and those that do not. It thus reduces the basic normative distinction between what is right and what is wrong to *do* to a purely descriptive distinction between what usually does and what usually does not *happen*. Thus one could argue that it is not even fine-grained enough to establish any principled difference between forms of *normative* regulation of behaviour on the one hand and purely *natural* regularities occurring in animate or inanimate nature on the other hand.

³³ Brandom is well aware of this: See *MIE*, p. 36.

2.3. Scorekeeping

So how can there be normative statuses instituted by nothing but normative attitudes in a social practice, but nevertheless instituted in such a way that the question what these statuses *are* is neither settled by referring to the *factual* normative attitudes of any one practitioner nor to the *totality* of factual attitudes of the whole community, but only by referring to what it means to be *correctly* attributed that status? Brandom's decisive move at this point is to introduce the idea of a scorekeeping practice. The decisive difference between a scorekeeping practice and a conformist one is that the first one, but not the latter one, is governed by internal, not external sanctions. This means that within a scorekeeping practice, the normative statuses and attitudes governing the practice form a structure of mutual relations, a system of interdependencies. There is no *a priori* boundary to the complexity such a system of interconnected normative statuses could have. Thus we would have a system of normative statuses completely internally individuated in terms of their relations to each other. Such a system would be *holistic* in that the identity of any status defined within it would depend on nothing but its relations to other statuses. In a practice governed by such a system of normative statuses, the members' treating some behaviour as being inappropriate in the light of a normative status the practitioner has inherited, would not consist in sanctioning her by external punishment, but just by keeping track of consequential changes made concerning other, interconnected different statuses that are also ascribed to the respective practitioner (or even to others, like her family). This is *internal* sanctioning. Many game-playing activities can be understood as practices establishing such a system: Within such a game, playing a card, making a move with a stone on a board or uttering a noise of a certain type, can all have consequences only upon what other moves within the game are appropriate or not for the player when it's his turn again. In such a practice, it's "norms all the way down".³⁴ This practice could be followed without any external sanctioning in place, just for fun, so to speak. One could refuse to follow the rules, but only on pain of giving up the game.

This idea of a system of relationally interconnected normative statuses is the core of Brandom's normative pragmatics as developed in Part I of *Making It Explicit*, and Brandom claims (sensibly, to my mind) that it is this move which makes the normative character of his theoretical vocabulary ir-

³⁴ *MIE*, p. 44; see also *MIE*, p. 625.

reducible.³⁵ His notion of a holistic system of internally related normative statuses instituted by nothing but practices of normative attitudinising is also meant to provide the foundation for the pragmatist project of “grounding an inferential semantics on a normative pragmatics”,³⁶ by offering a pragmatist account of what it means to stand in inferential relations, and therefore of what kind of a doing inferring is.

However, even if we accept that such a holistic system of internally related normative statuses is a *necessary* feature of any practice that can be understood as linguistic, it is clear that this idea as such is not *sufficient* to explain how such statuses could be understood as carrying propositional content. In fact, the game analogy makes this perfectly clear: The moves in a game of chess or football are entirely internally constituted, they involve commitment-preserving, entitlement-preserving and incompatibility relations between players’ normative statuses, but they are not assertions with propositional contents. They are correctly or incorrectly executed, but neither true nor false. A scorekeeping practice, in other words, is not necessarily a discursive practice. What Brandom describes in Chapters 1 to 3 of his book are various relations between normative statuses implicitly defined in a system of such statuses. The practice of navigating these relations by keeping score of the changes that attributing or committing oneself to one of the statuses has for the set of collateral statuses one must also commit oneself to or attribute to others can be called “scorekeeping”. But scorekeeping in this sense means no more than keeping track of the kinetics of normative statuses in a practice of moves that systematically change the statuses of those involved in the practice. This kind of scorekeeping is involved in a game of chess or solitaire no less than in asserting or arguing. In order to be entitled to say that this kind of scorekeeping amounts to uttering and understanding speech acts, it would have to be intelligible as *discursive* scorekeeping or *reasoning*. But in order to show that the normative statuses being tracked in the practice are propositionally contentful, that is to say, representational, it would have to be shown, by Brandom’s own lights, that the normative statuses instituted in the practice can be understood as being *objective*. And this has not been shown.

The picture is not altered if we include Chapter 4, the closing chapter of Part I of *Making It Explicit*, into our considerations. Here we are shown how the moves in the game can be causally connected to events in the natural environment of the players, so that the game is embedded in perception and

³⁵ See, e.g., Brandom 2005, p. 224.

³⁶ *MIE*, p. 132.

action, or rather, sensual stimulation and bodily comportment. Indeed we should accept this as another necessary condition for any practice in order to qualify as (empirically) discursive.³⁷ Surely the representational dimension of propositional content demands some kind of connection between moves in the practice and the world, so there should be language-entry- and language-exit-transitions. What we get is a kind of game that includes, unlike chess, but rather like football, minigolf and scouting games, things and events in the environment of the players as relevant factors for their moves.³⁸ The world, not the chessboard, becomes their playground. Indeed there are many such games and the language game must be one of their kind. But it is precisely this fact that makes it perfectly clear that anchoring the game practice in the world is necessary, but surely not sufficient in order to make a practice discursive. Passing the ball on to a running teammate in a football match is making a move in such a game, but it does not amount to *saying* something.

2.4. *Readjusting the Structure*

The critical remarks made at the end of the foregoing section may seem trivial. However, it has to be pointed out that they squarely contradict much of Brandom himself has to say about what he is doing in *Making It Explicit*. More than once does he explicitly claim that the chapters making up the Part I of his book (introducing what he calls the “core theory”)³⁹ provide *sufficient* theoretical material to explain the conferral of propositional content on normative statuses instituted in a scorekeeping practice.⁴⁰ He presents the basic notions of commitment and entitlement as theoretical replacements of beliefs and justifications and assumes the game in which such commitments and entitlements are instituted to be the game of giving and asking for reasons right from the start. According to the view presented here, he is simply not entitled to this kind of talk. The kind of activity Brandom describes in Part I of *Making It Explicit* is indeed a game, but the moves in it are nothing but pragmatically specified generic performances, and to call this practice a game of giving and asking for reasons is a *petitio principii*. On the most charitable reading, one would have to say that when Brandom *does* call it so, this must be seen as a huge promissory note that will only be redeemed when it has

³⁷ I leave aside the question whether a strictly non-empirical autonomous discursive practice is a conceptual possibility.

³⁸ John McDowell has argued this point forcefully in McDowell 2005, p. 127.

³⁹ *MIE*, p. xxii.

⁴⁰ See for example *MIE*, pp. xv, 45, 136, 159, 607. See also Brandom 2005, p. 237, for a very recent statement to the same effect.

been made intelligible how normative statuses can be objective. Until then, the scorekeeping practice can only provisionally be called a model of *discursive* scorekeeping, instituting propositional and conceptual content.

I suggest that, for the sake of charity, this is the best way to read Part I of *Making It Explicit*, despite Brandom's official claims to the contrary. If this reading is accepted, however, it follows that Part II of the book too must be read in an entirely different light than the one that falls on it from Brandom's own blinking advertising signs. For Brandom's own account of what he is doing in the chapters comprising Part II crucially depends on the assumption that the scorekeeping performances introduced in Part I could legitimately be understood as speech acts, as *assertions* with propositional contents. He presents the chapters of Part II as developing normative-pragmatist substitutes for notions like truth, aboutness, singular terms, predicates, indexicals, saying, and believing, instead of presenting them as what they strictly speaking are, terms for "constellations of tokenings, structured by the commitments (inferential, substitutional, and anaphoric) that link those tokenings", terms that "bear a certain resemblance to classical notions of sentence and term".⁴¹ Brandom tends to make it appear that, *since* the normative statuses introduced in the first part of the book could be understood as propositionally contentful thoughts, it would *therefore* be legitimate to regard the subsentential entities extracted from them as singular terms and predicates. But in fact, as we saw, this is not quite how things stand at this point. Rather, at this point, *it remains to be seen* whether the practices in question can be understood as being discursive at all. And in fact only a positive answer to the question whether it would be feasible at all to impose on the practices a description like the one developed in Chapters 5 to 8 of *Making It Explicit*, specifying in pragmatist terms the structures of subsentential – I should rather say: sub-move-in-the-game – performance types, could provide a reason for regarding the practices in question as *discursive* practices in the first place. Thus, the entitlement to call the sub-move-in-the-game performance types utterings of singular terms or predicates cannot be *derived* from an anterior and independently established entitlement to call the full move-in-the-game performance types makings of assertions. Rather, these two entitlements could only be earned *together*, mutually conditioning each other. I therefore suggest that the best way to understand the relevant chapters of Part II of *Making It Explicit* is to regard them as specifying further necessary conditions that any practice would have to satisfy in order to count as discursive.

⁴¹ *MIE*, p. 539.

2.5. *Elaborated Scorekeeping*

So let us return to our question: How can there be normative statuses instituted by nothing but normative attitudes in a social practice, but nevertheless instituted in such a way that the question what these statuses *are* is neither settled by referring to the *actual* normative attitudes of any one practitioner nor to the *totality* of actual attitudes of the whole community? What has to be introduced into the account of the practice in order for it be intelligible to generate objective normative statuses? If we read Part II of *Making It Explicit* in the charitable way which I suggested in the foregoing section, the answer suggested by Brandom seems to be that the scorekeeping practice has to be *elaborated*. Thus, on the one hand, the job of Chapters 6 and 7 of the book would be to show how a basic scorekeeping practice can be refined so as to allow for the decomposition of the original performances constituting the game into various *component performances*, and by what scorekeeping rules each of these subordinated component performances would have to be governed in order to be useful for composing new, correct but unforeseen moves in the game, and so count as singular terms and predicates. On the other hand, the job of Chapters 5 and 8 would be to show how the introduction of *second-order performances* into the scorekeeping practice could be achieved, performances which would count – taking the ground-level practice as already being discursive – as deploying and introducing into the language logical, semantical, intentional and other second-order locutions.

Let us grant that the elaborate structures specified in Part II of *Making It Explicit* are necessary conditions on practice in order to qualify as discursive. But are they jointly *sufficient* for a practice to institute objective norms and confer genuine intentionality on its practitioners? Brandom's official position is that, yes, they are. For with all the technical raw materials introduced in these chapters, combining the notions of substitutional commitments, anaphoric commitments, and *de re* and *de dicto attributions* of commitments, Brandom thinks he can show how a practice must be structured in order to license understanding the performances of its practitioners as expressing contents that are *objectively* true or false for the scorekeepers. There is no space here to review the details of this breathtaking manoeuvre.⁴² In a nutshell,

⁴² See *MIE*, pp. 495-520 and 584-608. The best account of the story that I am aware of is Loeffler 2005.

Brandom proposes to reconstruct the objectivity of discursive commitments out of two basic features of any scorekeeping practice, first its holism, second its perspectivity or social articulation. The first feature can be derived from the fact that in a scorekeeping practice, normative statuses are holistically defined in terms of each other. The identity of a normative status is constituted by a set of collateral statuses: those to which one consequentially commits oneself by attaining the status in question and those from which that status itself can be consequentially derived – in other words, the statuses that follow from it and from which it can be followed. But that means that making a change anywhere in a holistically structured system or set of normative statuses – e.g., replacing one commitment with another – alters the entire system and so the identity of every status within the system. The second feature is a simple corollary from the very idea that in a scorekeeping practice, *every* player is also a scorekeeper who keeps the score of the game on everybody else. There is in general no umpire who has the authority to decide what the real score of the game is – who is committed to what. Rather, a good deal of the game *consists in* the players' comparing and negotiating their respective score tables, trying to straighten out differences, and doing so is, *ipso facto*, a continuation of the game itself. In such a practice, mastering the game – understanding what the performances of one's fellow players mean, and what they have committed themselves to by producing them – becomes a matter of *navigating* the different scorekeeping perspectives. For in order to assess the normative consequences of some practitioner Z acknowledging a commitment p, a scorekeeper Y has no other option to calculate these consequences than by embedding p into her own set of collateral commitments. She might thereby reach the conclusion that she is henceforth entitled to treat Z also as committed to q, as – from her perspective, within her holistic set of commitments – q follows from p. But Z himself might not acknowledge any commitment to q, because his own acknowledged collateral commitments include a commitment to non-q, and he does not acknowledge any connection between these commitments such that commitment to one of them would preclude entitlement to the other. Now, in order to make sense of Z's performance as a player – which is, after all, the point of scorekeeping – Y somehow has to keep a double set of books for Z. For she has to attribute to Z a commitment to non-q. After all, this is a commitment Z acknowledges, which is a move in the game. But on the other hand, she must also – if she is in the business of calculating significances, of making sense of Z's performances at all – attribute to Z a commitment to q, for this is, among a host of other holistic consequential relations, what constitutes the very identity – the content – of Z's status p in the first place. Seen from Y's perspective, q is

what Z is in fact committed to because of his acknowledging p, whether he acknowledges this consequential commitment or not.

Now, attributing a commitment to q as well as to non-q might look either like an irrational attitude of the scorekeeper or like an attribution of irrationality to the player, but in fact it is neither. What is required is rather that one take into account the perspectivity of the game and accordingly distinguishing two kinds of attributions of commitments: The first, which Brandom calls *de dicto attribution*, is the attitude of attributing commitments to a player *as acknowledged* by that very player, attributing commitments as seen from that player's perspective, so to speak. The second, called *de re attribution*, is the attitude of attributing commitments to a player *as consequentially undertaken* by him, whether acknowledged or not, as seen from the perspective of the scorekeeper – calculated on the basis of her set of collateral commitments. Both ways of keeping the score are essential for mastering the game, for if one does not attribute commitments *de re* style, one cannot assess the very identity, the normative significance, of moves in the game at all; and if one does not attribute commitments *de dicto* style, one cannot calculate what another player is actually likely to do next. But the difference between these two kinds of attribution is, Brandom suggests, in fact identical with the difference between what a player *acknowledges*, that is, what she *takes* herself to be committed to (according to the score that she keeps on herself), and what, from the perspective of another scorekeeper, she *should* acknowledge, that is, what she *really is* committed to. In a practice with such a structure, scorekeepers, if they want to master the game at all, have to treat normative statuses as outrunning, i.e. as having more and different normative consequences, than anybody who has these statuses – including the scorekeeper herself – is prepared to acknowledge. Thus, the objectivity of normative statuses – commitments – in such a practice is instituted by the practitioners necessarily *treating* each other in the practice as being bound by such statuses. From every scorekeeper's perspective, anyone and everyone can be wrong about what the rules they follow actually *demand* – that means: what someone committing himself to a certain norm is really committed to, whether he knows it or not.⁴³ Objectivity, as Brandom claims, “appears as a feature of the structure of discursive intersubjectivity. (...) What is shared by all discursive perspectives is *that* there is a difference between what is objectively correct in the way of concept application and what is merely taken to be so, not *what* it is – the structure, not the content.”⁴⁴ Objectivity is not a

⁴³ *MIE*, p. 636.

⁴⁴ *MIE*, p. 599.

property of an especially dignified class of contents which are, so to speak, *really (eternally) true* as seen from a God's Eye point of view. Brandom's position is that there are no such contents, and there is no such point of view. Objectivity, rather than being something non-perspectival, is precisely a function of the irreducible *interplay of perspectives* that necessarily makes up the structure of any set of social practices which suffices to institute any semantic contents at all.

3. *Whose Rules? Which Normativity?*

3.1. *Has the Objectivity Constraint Been Met?*

After having reviewed the entire arc of thought spanning Chapters 1 to 8 of *Making It Explicit*, what are we – finally – to make of the book's master claim? What we have now in the thought experiment is a theoretician who observes the practice of a community of beings “from sideways on” (that is, without taking for granted that the beings she observes can be credited with genuine intentionality). She uses the normative-pragmatist metalanguage of *Making It Explicit* to specify their practice, describing them as being committed and entitled to certain moves, as undertaking and attributing commitments and entitlements within a game. There is a fine-structure instituted in the game that allows for the composition of “new” moves in the game by assembling suited sub-component moves. The observer also identifies certain moves, which while being moves of utterers in the practice, also seem to serve to take up other practitioners' moves and attribute these to them in a new form (so that the utterer explores the consequences of what he takes the original move to have been).

Now let us ask, for the last time: Would the fine-grained pragmatic substructures specified in Chapters 5 to 8 of *Making It Explicit*, taken as necessary features of discursive practice, be jointly *sufficient* for a practice to institute genuine normativity, hence to count as a language game and to confer genuine intentionality on its practitioners and propositional contents on their performances? Would a description like this, couched in non-intentional normative-pragmatist terms, *suffice* to reveal that the practice is discursive? Would it suffice to put the observer in a position to say *that* what is going on over there is *talking* – a discursive practice – even though she is as yet in no position to understand or translate *what* is being said? In other words, would

a description like this achieve expressive bootstrapping? The answer to this question is anything but easy.

For a start, one could obviously argue that the answer has to be positive. For if – as has been granted for the sake of argument – a specification of the practice on the lines rehearsed here could be elaborated, it would suffice to show that making a difference between what someone is ready to acknowledge being committed to (from his own perspective) and what he really is committed to (from the attributor's perspective), is, from the perspective of the practitioners, built into the formal structure of the very process of keeping score in such a practice. Thus, for the practitioners, such a practice institutes a sense of correctness which implies that the deontic statuses practitioners acquire cannot be reduced to regularities of factual scorekeeping attitudes. But this means that, again for the practitioners, the norms they follow *are* objective, because this is what they *necessarily* take them to be. And this seems quite straightforwardly to satisfy the normativity constraint: Genuine normativity is instituted in the practice *for the practitioners*. It would then simply be incoherent to specify the practice in the way outlined above, yet refrain from attributing a grasp of the difference in question to the practitioners.⁴⁵ Thus it would seem incoherent to argue, as John McDowell does, that a certain practice might have all that structure and still be “just a game, a behavioral repertoire whose moves do not have a significance that points outside the game”.⁴⁶ For, if what I have said about intentionality in section (1.2) is correct, treating a performance as objectively correct *suffices* for one to take it as being true or false, as having *truth conditions*, and that in turn *suffices* for one to take it as being propositionally contentful. It would therefore have been shown that *if* the practice has a structure of the specified kind, then it *follows* that the practitioners within the practice *thereby* treat each other as dealing in propositional contents, as thinkers and speakers, that is, as bearers of genuine intentionality.⁴⁷ There is no room for scepticism here.

However, quite a few commentators have not been convinced by this line of argument, and it is easy to see why. From their point of view, it may have been shown that it *appears* to the scorekeepers within the practice under consideration that their norms are objective, that they *take* themselves to be following objective norms. But, these commentators would tend to add, *from the*

⁴⁵ See Grönert 2005, pp. 166 ff. for an elaboration of this point.

⁴⁶ McDowell 2005, p. 127.

⁴⁷ This is a much stronger defence against McDowell's objection than the one Brandom himself musters, according to which the practice being structured in the specified way makes it *extremely likely* that the practitioners treat each other as thinkers and speakers (see Brandom 2005, p. 239).

point of view of the observer it is plainly visible that this is not *really* the case.⁴⁸ For her, the normative-pragmatist specification *still* does not meet the objectivity constraint. Certainly, for the practitioners such a practice institutes a sense of correctness which implies that the deontic statuses practitioners acquire cannot be reduced to regularities of factual scorekeeping attitudes. But seen from sideways on, that is, from the point of view of the observer, *these attitudes are all there is and determine everything else*. For the observer, what looks to the scorekeepers like a difference between what a practitioner takes himself to be committed to and what he really is committed to, reduces to a difference in perspective between a set of normative attitudes held by one practitioner and a different set of attitudes held by another practitioner. Therefore, despite all the complexities of the practice in question, all the norms instituted within it are, for the observer, *still of the conformist kind*. In the metalanguage she uses, the normative statuses she ascribes are reducible to constellations of normative attitudes (which are, it should be kept in mind, reducible to structures of sanctioning dispositions describable in naturalist terms, at least in principle). “Being justified”, from the perspective of the observer, means just “being taken by all the practitioners, including himself, to be justified”. In short, “being entitled” or “being committed”, as the theoretician uses these terms, means “being entitled/committed *according to what the practitioners do*”, that is, according to what they actually accept as appropriate. The *status* of being justified is entirely reducible to actual patterns of acts of *being taken* to be justified. But then, obviously, the statuses cannot outrun what the community takes them to be. They do not and could not extend beyond community consensus; they do not bind the practitioners objectively, as seen from the perspective of the observer. Thus what has been accounted for is at best the appearance, the illusion of objectivity, not the real thing.

3.2. *The Importance of Going Native*

The way of reasoning rehearsed at the end of the foregoing section seems compelling. And yet there is something deeply suspicious about this kind of move. First, consider how puzzling the apparent conclusion is that there may be beings who coherently, consistently, and legitimately, from their point of view, *take each other and themselves to be intentional beings* (that is, thinkers), but who are, judged from the *observer’s* point of view, wrong to do so. This appears to be the idea of a being that is under the illusion of being a thinker, who takes himself to be thinking but really isn’t, and this is squarely unintel-

⁴⁸ See, for example, Laurier 2005, pp. 155 f., Grönert 2005, p. 167, Loeffler 2005, p. 59.

ligible. “I think that I think, therefore I think” is an unassailable inference, and it works in the third person, too. Secondly, it is rather disconcerting to think about how *our* actual discursive practices would appear to an observer – say, a visitor from outer space – who watches us in our everyday linguistic dealings from sideways on, that is from the same detached observer’s position that we took towards our fictitious community of scorekeepers. Isn’t it obvious that, details aside, our practices would appear to him exactly as theirs would appear to us? And wouldn’t our alien visitor miss something *objective* about our practices and about us if he concluded that, for all he could tell, we might be engaged in some kind of super-complex, but ultimately meaningless *Glasperlenspiel*? But what kind of a further refinement of the normative-pragmatist specification of a practice, available from the observer’s perspective, *could* supply him with sufficient reasons to say that we really are talking?

I think it is obvious by now that *no* further refinement of such a specification could provide such reasons. And this should lead us – instead of continuing the search for more and more normative-pragmatist specifications – to question the standpoint from which the very request for that “something more” seems legitimate, indeed inevitable: the view from sideways on. We can question it simply by asking why we should accept the idea that, if something cannot be perceived from an observer’s, but “only” from a practitioner’s point of view, it would follow that it is not *really*, *objectively* there?

Thus my claim is that the key to a dissolution of the apparent problem is not to be found in the complexities of what an observer could report about a practice from sideways on, but in the *attitude* she adopts towards the practice. We can see what “more” is missing from the account if we shift the focus from the question of what practitioners have to do in order for their practice to be *interpretable* as talking, to the question of what *an observer* would have to do in order to count as *interpreting* them as talking. The answer, in short, is that the observer has to go normative herself. She has to stop being an *observer* and start being an *interpreter* – and that means: being a practitioner, a scorekeeper taking part herself in the practices she is trying to understand. Therefore, going *normative* is going *native*.

A further claim I want to put forward is that it is precisely this solution, or rather dissolution, of the apparent problematic in accounting for the institution of genuine normativity, that Brandom should be understood as embracing in the dark and infamous Chapter 9 of *Making It Explicit*. I therefore take it that, contrary to Brandom’s own announcements, the keystone of his enterprise of giving an expressive bootstrapping account of intentionality in normative-pragmatist terms is not inserted into the arc of thought until the

very last pages of his book. I suggest that in reading *Making It Explicit*, we should adhere to the things Brandom can actually be understood as *saying* rather than to what he claims to be *doing*.

Reading Brandom in this way makes available a surprising answer to the question where the proprieties of scorekeeping come from: It is *we* as interpreters who provide them. Any perspective disclosing genuine normativity is itself a constitutively normative perspective. We must normatively assess normative assessments. In order to specify which moves in the practice are *objectively* correct (and thereby to specify what a practitioner is committed to, what he can be taken as *saying*), we as interpreters cannot just specify which moves the *practitioners* take to be correct, we have to specify which moves are *correctly* taken to be correct, *are to be* taken to be correct – i.e., which moves *are* correct. Which means that we must *normatively* assess (not just report, or register) the performances under consideration as to their *correctness*.⁴⁹ This makes the attitude of taking someone as a speaker, an intentional being, a normative and evaluative rather than a descriptive enterprise. Brandom clearly states that the interpreter has to use “the norms implicit in his or her own concepts in specifying how the conceptual norms that bind the community being interpreted extend beyond the practitioners’ actual capacity to apply them correctly”.⁵⁰ This, Brandom declares, makes the phenomenalist account of normativity an instance of “normative phenomenalism”.⁵¹ From the moment that she goes normative, a *gestalt*-switch will occur and the observer-turned-interpreter will be in touch with objective norms, just as the players she observed were all the time. For then, what has been said about the elaborated scorekeeping practice goes for the interpreter too: In order to understand the moves in the game at all, she has to treat the players including herself as bound by norms whose normative force goes beyond the sum total of the players’ actual attitudes towards them, even though, seen “from sideways on”, these attitudes are all there is. This is summed up in the following statement: “[W]hat from the point of view of a scorekeeper is objectively correct (...) can be understood by us (...) entirely in terms of the immediate attitudes, the acknowledgments and attributions, of the scorekeeper. (...) In this way the maintenance, from every perspective, of a distinction between

⁴⁹ See *MIE*, p. 626 f.

⁵⁰ *MIE*, p. 633. See also *MIE*, p. 638, and Brandom 2005, pp. 238 f. Grönert 2005, p. 168, reads Chapter 9 in a similar way that has helped me a lot to get clear about my own interpretation.

⁵¹ *MIE*, p. 627.

status and attitude is reconciled with the methodological phenomenism that insists that all that really needs to be considered is attitudes.”⁵²

Let me summarise: The key to *seeing* objective norms *as such* and hence knowing what they are is exchanging the detached third-person perspective of the observer for the engaged first-person perspective of the *agent*, of someone who invests her *own* commitments into the process of interpretation. This may sound like a hermeneutic platitude. So it is. But I think keeping it in mind helps us to see what is wrong with the kind of criticism voiced at the end of section (3.1): It is asking for something that cannot be asked for. Consider the analogy with scepticism about other minds.⁵³ The sceptic argues that what looks like behaviour expressive of mind, of something inner, may, for all he knows, be just plain behaviour, a pure mechanism, not expressive of anything. He too asks to be given something more, a final proof, in order to be convinced that he is in touch with another mind. But minds, to borrow Stanley Cavell’s terms, cannot be *known* in the same way as turkeys and trees. They have to be *acknowledged*.⁵⁴ The same, I would say, goes for objective norms, i.e. *contents* or *meaning*.

Thus, again, it is true that one can specify the structure a practice must exhibit in order to count as being sufficient to institute conceptual contents in non-intentional, normative-pragmatist terms, which puts an observer in a position to say *that*, for the practitioners, there are objective norms instituted within the practice. It is also true however that doing so does *not* put the observer in a position to *see* these objective norms *as such* from her perspective, in other words, to say *what* these objective norms are. But in fact this is not at all problematic or even surprising. For being able to say *that* would amount to the same thing as being able to say what it is that the beings under observation are saying, in other words, to translate or understand the meanings of their words. And it was granted from the beginning that it would be too much to ask from a normative-pragmatist bootstrapping account to put an observer wielding it into a position to do *that*. It can – and in fact it should – be granted that, seen from sideways on, a discursive practice cannot be understood as conferring any contents in particular, since the norms constituting the contents are as such invisible from that point of view. Thus going normative – *acknowledging* norms – is the only way to achieve understanding of meaning, hence of knowing *what* norms the practitioners have really bound themselves to. The proof of the pudding, as they say, is in the

⁵² *MIE*, p. 597.

⁵³ Brandom 2005, p. 240.

⁵⁴ See Cavell 1969.

eating. Likewise, I suggest, *the proof of intentionality is in communication* – or rather, in having the pudding, and a nice little chat, with the natives.

3.3. *Neither Circularity Nor Reduction*

There are two predominant critical assessments of Brandom's enterprise to account for the institution of genuine normativity. The enterprise is either seen as being reductionist or as being circular. Those who judge the account to be reductionist – like McDowell – assume that Brandom stays within the confines of the view from sideways on (which, in fact, he does until the end of Chapter 8) and thus presents an account of normative statuses that can be reduced to talk about normative attitudes and ultimately about sanctioning behaviour. Seen from that perspective, Brandom's official position that such a reduction is possible, but not mandatory, appears as a mere curiosity at best, and at worst as an attempt to camouflage the reductionist character of the project.

On the other hand, those who judge the account to be circular – like Grönert – realise that in the end Brandom does give pride of place to the first-person perspective of the agent instead of the view from sideways on. But they assume that this move squarely makes the enterprise of giving a phenomenalist account of normativity collapse, because ultimately it has to appeal to the very notion of an objective normative status it set out to make intelligible in the first place.⁵⁵ For in Chapter 9, these critics argue, it is suggested that it is the "proprieties" of normative attitudes *as normatively assessed by an interpreter* that are made accountable for the objectivity of normative statuses instituted by the attitudes. However, this *presupposes*, on the part of the interpreter, a grasp of the difference between normative attitudes and objective normative statuses.⁵⁶ For the interpreter would not be engaged in the business of intentional interpretation if she only mapped the normative attitudes of the practitioners onto her own normative attitudes. Instead she has to be engaged in mapping the practitioners' normative attitudes, *including her own*, onto what she takes to be objective normative statuses. In other words, the interpreter would not be an interpreter at all if she did not understand that the set of normative attitudes that she uses as a standard for normatively assessing the normative attitudes of other practitioners does not deserve to serve as such a standard because it contingently *happens to be her*

⁵⁵ Thus Grönert writes: "[T]he essence of normative phenomenism as Brandom characterizes it is the rejection of the phenomenalist approach to normativity from which he starts out." (Grönert 2005, p. 174)

⁵⁶ See Rödl 2000, pp. 773-775.

set of attitudes, but rather that this set of attitudes is *hers* because it conforms to *what she takes the standard objectively to be* – which includes the obligation to subject her own set of attitudes to revision if it turns out to be out of line with the standard.⁵⁷ The interpreter must grasp herself as being bound by the very objective norms that she interprets a discursive practice as instituting. Thus, “proprieties of normative attitudes” is just a different term for the notion of a normative *status*.⁵⁸ But then it seems that normative statuses have not been made intelligible in terms of normative attitudes, as the phenomenalist account of normativity claimed it would.

It seems to me that the impasse created by these two readings results from treating the disjunction between reductionism and circularity as being exhaustive.⁵⁹ It is assumed that the project of normative pragmatics must either lead to a full-blown third-personal, sideways-on account of genuine normativity and intentionality, or it must end in a circle by establishing that the first-personal, intentional perspective of the agent is unaccountable for in any terms other than its own. But in fact, I suggest, this way of seeing things is not mandatory. There is a third option: expressive bootstrapping, which is neither reductionist nor circular. It is not circular because, as I have argued in the foregoing section, we can make better sense of *Making It Explicit* if we do not allow ourselves to be misled by Brandom’s own signposts into ignoring or misunderstanding the crucial move of Chapter 9, which renounces the view from sideways on. However, it does not follow from this that the whole attempt to even try and elaborate a sideways-on view of discursive practice *as far as possible* was futile, and that the only possible conclusion to be drawn from acknowledging the irreducibility of intentionality and genuine normativity would be to acquiesce in some kind of quietism.⁶⁰ From the fact that the normative perspective of the agent and interpreter cannot be traded in for an ever so cleverly elaborated descriptive perspective of the observer, it does not follow that there would be nothing to be learned from looking at things from the observer’s perspective. We do need *both* perspectives to make sense of ourselves and of our discursive practices. Thus it is not true that the only thing that a non-intentional account of discursive practice as given from the observer’s perspective would be good for is to serve as a ladder to be ki-

⁵⁷ See Loeffler 2005, pp. 39 f. for a good explanation of this thought.

⁵⁸ See *MIE*, p. 628.

⁵⁹ Sebastian Rödl, for one, thinks that Brandom wavers between reductionist and anti-reductionist impulses and that his account is therefore inherently unstable. See Rödl 2000, pp. 766 and 777 ff.

⁶⁰ I take it to be obvious that there is a palpable analogy here to the question of how to read the works of Ludwig Wittgenstein.

cked away once we have recognised its futility.⁶¹ Think of it rather like a diving platform erected in the middle of a huge swimming pool: You can climb up it to see the exact shape of the pool (which is not possible while you are in it), and to notice how what in the water looks like a throng of millions of swimmers each paddling the pool in his or her own direction, can be discerned to exhibit clearly identifiable patterns from above. Of course, the one thing you cannot do while you're up there is to have a good swim, but that doesn't mean that it is not worthwhile going up. There is no need to kick away anything. Once you've seen enough, just jump right back in.

I believe that this attitude helps precisely in understanding the problem of the interpreter's own grasp of objective normative statuses: For while it remains true that the interpreter *cannot* evade the irreducibly normative first-personal stance *in praxi*, that is, as long as she is trying to *understand*, it is *also* true that she *can*, at other times, be an *observer* of herself, and can thus *know* that, seen from sideways on, what she is doing in her appealing to objective normative statuses, is nothing but her appealing to a set of perspectival, contingent normative attitudes – the attitudes she happens to have. From that perspective, her appealing to objective normative statuses *can* be accounted for in terms of her taking plain vanilla normative attitudes, and thus any air of mystery surrounding that capacity of hers can be explained away. The price to pay for the enlightenment to be had from that perspective is that no communication, no understanding is possible from there.⁶² Our interpreter will never be in a position to take the two stances, the normative-interpretational and the phenomenalist-observational stance, *at once*. But what her life is like – call it the human condition – will essentially be characterised by her ability to take them both, each at a time, and by the degree of sophistication to which she has mastered the terrifyingly complex skill of navigating between them according to circumstances. Mastering this skill is what it means to be a *rational* animal, and a bearer of genuine intentionality.

⁶¹ I owe this suggestion and allusion to Wittgenstein's *Tractatus* to Grönert 2005, p. 166.

⁶² Therefore, the idea of a genuinely intentional being with *only* the capacity to take the observer's, but not the agent's point of view, is a conceptual impossibility. A being that spent its entire life up on the diving platform would never learn to be a swimmer. But since the diving platform is erected in the middle of the pool, how should the creature have gotten there?

References

- Boghossian, Paul A. (2002): "The Rule-Following Considerations", in: Alexander Miller and Crispin Wright (eds.), *Rule-Following and Meaning*, Chesham: Acumen, 141-187.
- Brandom, Robert (1994): *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Brandom, Robert (2005): "Responses", in: *Pragmatics and Cognition* 13, 227-249.
- Brandom, Robert (2008): *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, Stanley (1969): "Knowing and Acknowledging", in: *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge, London: Cambridge University Press, 238-266.
- Davidson, Donald (2001): "Three Varieties of Knowledge", in: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press, 205-220.
- Grönert, Peter (2005): "Brandom's Solution to the Objectivity Problem", in: *Pragmatics and Cognition* 13, 161-175.
- Grönert, Peter (2006): *Normativität, Intentionalität und praktische Schlüsse. Warum der menschliche Geist sich nicht reduzieren läßt*. Paderborn: Mentis.
- Haugeland, John (1998 a): "Understanding: Dennett and Searle", in: *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge/MA: Harvard University Press, 291-304.
- Haugeland, John (1998 b): "The Intentionality All-Stars", in: *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge/MA, London: Harvard University Press, 127-170.
- Laurier, Daniel (2005): "Pragmatics, Pittsburgh Style", in: *Pragmatics and Cognition* 13, 141-160.
- Loeffler, Ronald (2005): "Normative Phenomenalism: On Robert Brandom's Practice-Based Explanation of Meaning", in: *European Journal of Philosophy* 13, 32-69.
- McDowell, John (1996): *Mind and World*, 2nd ed., Cambridge/MA, London: Harvard University Press.
- McDowell, John (1998): "Wittgenstein on Following a Rule", in: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge/MA, London: Harvard University Press, 221-262.
- McDowell, John (2005): "Motivating Inferentialism. Comments on *Making It Explicit* (Ch. 2)", in: *Pragmatics and Cognition* 13, 121-140.

Rödl, Sebastian (2000): “Normativität des Geistes versus Philosophie als Erklärung. Zu Brandons Theorie des Geistes”, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48, 762-779.

Rosen, Gideon (1997): “Who Makes the Rules around Here?”, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 57, 163-172.

Sellars, Wilfrid (1991): “Some Reflections on Language-Games”, in: *Science, Perception, and Reality*, Atascadero: Ridgeview, 321-358.

Neither inside, nor outside. Considerations on the structure of the subject and of language in Jacques Lacan

Fabrizio Palombi

Università della Calabria

Dipartimento di Filosofia

fabriziopalombi@yahoo.it

ABSTRACT

This paper proposes some considerations on the relations between "subject," "language" and "world" in the perspective of the overcoming of the traditional opposition between "inner" and "outer." I will deal preliminarily with the renewed topicality of the problem of psychologism in the light of the neurosciences, touching on the theme of Being-in in Martin Heidegger (1889-1976), a philosopher who valorized the practical and pragmatic dimension of the phenomenological tradition. After that, I will make use of some topological properties of the Möbius strip and of the psychoanalytic investigation of language to illustrate the structure of subjectivity proposed by Jacques Lacan (1901-1981).

0. Introduction

Language is a tangle of subject and world that philosophy strives to unravel by seeking to attribute different meanings to the terms in play. Reflection on the pragmatic basis of semantics can be understood, within our metaphor, as one of the ways offered by contemporaneity to tackle this problematic weave.

This paper proposes some considerations on the relations between "subject," "language" and "world" in the perspective of the overcoming of the traditional opposition between "inner" and "outer." I will deal preliminarily with the renewed topicality of the problem of psychologism in the light of the neurosciences, touching on the theme of Being-in in Martin Heidegger (1889-1976), a philosopher who valorized the practical and pragmatic dimension of the phenomenological tradition.¹ After that, I will make use of some topological properties of the Möbius strip and of the psychoanalytic investigation of language to illustrate the structure of subjectivity proposed by Jacques Lacan (1901-1981).

The - obviously unequal - challenge is that of not limiting ourselves to defining in the negative a model of nonpsychologistic subjectivity but rather of providing some indications on a different form of such subjectivity. The outcome is the Lacanian "extimate" ("extimacy," exteriority and intimacy

¹ See Costa (2003), pp. 209-234.

"combined") that, crossing over the opposition between inner and outer, subject and world, permits us, also, to rethink the connection between semantics and pragmatics.

1. *A definition of psychologism*

In the lemmata of philosophical vocabularies we find numerous definitions of psychologism, described as a philosophical perspective that, in the late nineteenth and early twentieth century, interpreted logical thoughts and principles as "psychic events of our mind."² This perspective lives again today in some significant aspects of the philosophy of mind and of reflection on the neurosciences that cast doubt on the autonomy and utility of philosophical reflection with respect to scientific research. On another occasion I attempted to show the affinity of this type of position with the reductionist and, in particular, the logical positivist traditions.³ What we have here is the updating of a classical strategy that transforms experience into a "cast of objective reality," aiming to flatten the *res cogitans* on the *res extensa*.⁴

In the attempt to circumscribe psychologism theoretically I have been aided by some indications offered by the mathematician and phenomenologist Gian-Carlo Rota, who maintained that "one of the common forms of reductionism was 'psychologism' - that is, saying everything was explained by the workings of the brain [...] emotions, religious feelings, poetry, mathematics are all workings of the brain, and if we just figure out how neurons are put together, then we will explain it all. If we want to reduce poetry to the workings of the brain, that is fine. But first, we must understand what poetry is. If we do not understand what poetry is, we will not recognize it *in the brain*."⁵

On this basis I propose, in a provisional and partial form, to define psychologism in terms of a relation of inclusion in virtue of which thoughts are interpreted as the content whose container is the brain.⁶ In these terms, the brain is the place to which meaning is either connected or reduced, according to one's philosophical taste.

I would like to attempt to rethink the problem of place in order to see, in a different perspective, one of the greatest problems of antipsychologism, represented by the necessity of articulating two rifts of reality that, at various

² Costa (2003), p. 9. See Flew (1979), p. 292 and Abbagnano (1960), pp. 713-714.

³ Palombi (2007).

⁴ Costa, Franzini, Spinicci (2002), p. 12.

⁵ Rota (1991), p. 119, my italics. See Palombi (2009), pp. 250-252.

⁶ I deliberately neglect the introspectionistic and consciencialistic meanings of the term that, in this historical phase, are held in lower esteem than the reductionist ones.

times, we express in terms of the difference between *res cogitans* and *res extensa*, meaning and facticity, signified and signifier. I propose to think of meaning not in terms of content⁷ without altogether renouncing useful spatiality, from the Platonic hierarchy beyond the heavens to the Freudian topics, to indicate logical relations.

2. The problem of Being-in

We proceed, following Heidegger, to highlight the "necessity of accounting for the unitary moment that precedes the diffraction between inner and outer, psychic and real" traced, as is well known, in the structure of Being-in-the-world.⁸ This is a reformulation of the phenomenological discourse that represents the difference (and the disagreement) between Husserl and Heidegger that was further re-elaborated by Lacan, as we shall see shortly. Lacan is thinking of the analysis of *Being-in* in which Heidegger criticizes the reduction of the relation between Dasein and World to that of the "Being-present-at-hand of some corporeal Thing (such as a human body) "in" an entity which is present-at-hand."⁹

In sections 12 and 13 of *Being and Time* Heidegger demonstrates the inadequacy of the traditional opposition between inner and outer that reduces inhood [*Inheit*] to the "kind of being which an entity has when it is 'in' another one" on the basis of the celebrated example of the water in the glass or the garment in the cupboard.¹⁰ This is a fundamental theoretical crux from which stem the problems of truth and of language, understood as general modalities of the relation between words and things.

3. The Möbius strip

Psychoanalysis arises on the paradoxical ridge of the hysterical etiology where somatic causes and psychical reasons merge. The difficult face-off between inner and outer, between inside and outside,¹¹ proceeds in the construction of

⁷ See Cimatti (2004), pp. 78-116, 176-199.

⁸ Costa, Franzini, Spinicci (2002), pp. 270-273; see Heidegger (1927), pp. 78-90. [Page numbers in the notes refer to the English translation when cited.]

⁹ Heidegger (1927), p. 79, my italics.

¹⁰ Heidegger (1927), p. 79. Rota, too, takes up this phenomenological analysis to criticize the limits of a set-theory interpretation of reality; see Palombi (2003), pp. 72-73.

¹¹ See *Freud and the Scene of Writing* in Derrida (1967), pp. 246-291.

its topographical architecture, which "may be expressed in spatial terms, without reference [...] to the actual anatomy of the brain."¹²

Lacan represents a connecting link between our initial phenomenological and current psychoanalytic considerations. Based on cues from the Freudian texts he develops that which, at least to my eyes, is a sort of modelization of Heideggerian Being-in-the-world. The criticism of Lacan's confused eclecticism is well known: his mixing of mathematics and art history, psychoanalysis and linguistics, psychiatry and surrealism. On this occasion I would like to focus on one aspect of this mixture that regards topology, and in particular one of its most celebrated surfaces, represented by the Möbius strip.¹³

Some of the speculations Lacan devotes to this figure are proposed in his ninth and tenth seminars, dedicated, respectively, to identification¹⁴ and to anguish.¹⁵ The strip takes its name from the mathematician August Ferdinand Möbius (1790-1860) who, together with Johann Listing (1806-1882), was the first to study nonorientable topological surfaces.¹⁶ This object which, unlike the usual surfaces, possesses *only one face*, can easily be produced by twisting one of the short sides of a rectangle through 180 degrees and then attaching it to the opposite side. The resulting figure possesses but a single face; in fact, we can paint it entirely without ever lifting our brush from the surface.¹⁷

To comprehend the importance of this characteristic let us recall that normal surfaces, with which we are used to dealing, possess two faces and have the following property: there is no route from one face to the other that does not cross a sort of border called "edge."

This is the case with the sphere, torus and cylinder, for which it is possible to define an inner and an outer face - which is extremely important for our purposes. The surface studied by Möbius is a completely different case, since after having covered it completely we find ourselves in a position opposite to the starting point.¹⁸ It is immersed in a space without dividing it into two regions, without becoming a border between inner and outer.

¹² Freud (1925), p. 35.

¹³ An analogous perspective is presented in Cimatti (2007), connecting psychoanalysis with the philosophy of Wittgenstein.

¹⁴ Lacan (1961-1962).

¹⁵ Lacan (2004).

¹⁶ Without going into the mathematical details, and only for the purposes that concern us here, we define the property of orientability by means of a perpendicular to the surface having a definite sense (direction). If there exists a route along the surface that brings the perpendicular back to the same point, but with its direction (sense) reversed, then the surface is not orientable. In this regard see Kline (1972), vol. II, sec. 50.3.

¹⁷ Kline (1972), vol. II, sec. 50.3.

¹⁸ This phenomenon is indicated by the reversal of the sense of the perpendicular.

Lacan exploits these properties of the Möbius strip to develop that which appears to me to be a modelization of the inhood Heidegger defines in *Being and Time*, in negative terms, emphasizing its difference from the examples of the garment and of the water. The relation of continuity that exists in Heidegger between Dasein and World is indicated by the term "extimate," a Lacanian neologism, which denotes the structure of subjectivity characterized by an "intimate exteriority."¹⁹

The Möbius strip is applied, moreover, to another correlated relation, it too irreducible to the opposition between inner and outer, which subsists between words and things. In fact, Lacan's celebrated thesis that "the unconscious is structured as a language"²⁰ possesses interesting topological consequences. To comprehend its significance let us recall Saussure's famous comparison that assimilates language to a sheet of paper: on the front there is thought, and on the back, sound.²¹ This metaphor is developed thinking of the rectangular figure that, from the topological viewpoint, is a surface that separates the signified and the signifier by means of an edge. Lacan applies to Saussure's sheet of paper a 180-degree torsion that transforms it into the Möbius strip²² to show how the relation between things and words, crossing over the *adaequatio*, takes on the form of the Freudian "rebus," interpretative paradigm of slips²³ and of dreams.²⁴

We need to remember that, in the context of studies on the linguistics of de Saussure, this idea has been developed by Lo Piparo, who uses the Möbius strip²⁵ to show that "in the verbal language there is no discontinuity between signified and signifier [...]: the twofold face of the verbal sign is nothing more than a didactic fiction which [...] from a theoretical point of view can show to be misleading."²⁶

¹⁹ Lacan (1986), p. 177 [French edition].

²⁰ Lacan (1969), p. 163. This is a concept that was examined a number of times in Lacan's texts but that, in this interview, is proposed in terms that are particularly clear and useful for our purposes. In fact Lacan continues: "this is not an analogy, I really want to say that its structure is that of language [...]. Before the new linguistics was born, Freud had already invented it. You asked about what distinguishes me from Freud: well, the answer is right here, in the fact that I know linguistics [...]. I can say this because linguistics arose a few years after psychoanalysis. Saussure began it shortly after Freud, in *The Interpretation of Dreams*, had written a full-fledged treatise of linguistics. This is my 'distance' from Freud" (Lacan, 1969, pp. 163-164).

²¹ de Saussure (1972), p. 157

²² See Chemama, Vandermeresch (1998), s.v. "topology".

²³ Freud (1901), p. 14.

²⁴ Lacan (1966), p. 260 [French edition]. Lacan cites Freud (1899).

²⁵ Lo Piparo (1991), pp. 219-220.

²⁶ *Id.*, p. 217.

The property of this topological figure possessing a single face, allows the Italian scholar to shed an interesting light on inseparability and unity of the linguistic entity as theorized by de Saussure.²⁷

Within the range of our psychoanalytical interests we must underline that, for Freud, the dream is an "original writing" in which "words have the same valence as things and vice versa."²⁸ Mixture is the rule of composition of the unconscious that escapes the opposition between words and things, which retraces, from some points of view, the opposition between inner and outer.

4. *The torsion of the subject*

My idea consists in thinking of the structure of the Lacanian subject as a generative torsion that transforms us into a Möbius strip. Playing on the double sense - objective and subjective - of the genitive, we could speak of the subject as torsion. Our subjectivity is only secondarily, and derivatively, the intimacy of a thinking that is opposed to the exteriority of the world. The primordial movement, constitutively lost, that generates, together, consciousness and the unconscious²⁹ is a torsion in virtue of which we are *neither inside nor outside* any longer.

But where, then, are we? This is a question that belongs both to the structure and to the genesis of the subject. We could answer that we are always elsewhere because no absolute border between inner and outer exists, and thus has to be continually redefined. In this regard we are given another interesting indication by the Möbius strip, which locally conserves the opposition between above and below (and thus in some way between internal and external), but, globally, the opposition proves derived with respect to the connection.

There is no identity but only a process of identification that accompanies us throughout our existence, obliging us to reflect and to redefine, in every single point, that which belongs to us and that which is extraneous. It is not fortuitous that precisely in the seminar dedicated to identification Lacan reflects on topology. We are a phenomenon that is Heideggerianly unitary but Lacanianly always and still to be constituted. I would like to conclude by attempting, in the light of what I have briefly sketched, to reinterpret some typical situations that lead us, for example, to perceive stimuli but to see injustices.

²⁷ *Id.*, p. 218.

²⁸ D'Alessandro (1980), p. 175.

²⁹ This perspective also accounts for the weave of phenomenology and psychoanalysis.

How is it possible that in the simple muscular contraction of the face of a man at work, in the tension of his muscles or, worse still, in his neuronal hum, we can see exploitation? The question is badly put insofar as it presupposes, psychologically, the problem of the reconstruction of a concept interpreted as abstract and internal on the basis of perceptive stimuli and physical bodies thought of as concrete and external. This is not the phenomenological or even the psychoanalytic sense of experience, this is not a realist attitude insofar as the form of subjectivity cannot be reduced to such oppositions.

From this perspective the realism of the "neurophilosophies" appears less convincing and, in any case, my preference goes to the Lacanian surrealism that fuses things and words, waking and sleeping. Our experience is a continual association of abstract and concrete elements, of values and stimuli, of emotions and objectivity. And, to put it bluntly, notions such as neurons, nervous system, brain "have not come from nowhere, but have been constituted on the basis of our experience."³⁰ On the one hand, they legitimately aspire to explain how our thinking functions; on the other, they possess a historical constitution that epistemology and phenomenology investigate in their stratifications. They are, on one hand, things, but on the other, words.

They possess a historical nature that has set them, *après-coup*, retroactively in experience itself and now there they are together with values with "a giddy air of always-having-been-around-ness."³¹ Phenomenology investigates stratifications of meaning and their constitution but psychoanalytic surrealism confirms that it, often, takes the form of juxtaposition.

The stars, on the vault of heaven, appear close to one another but in reality this is by no means the case; and yet this perspective flattening represents the condition of possibility of charting the constellations and the signs of the zodiac. The latter, while unmasked by astronomers, still have their place in newspapers and on television to remind us of our history. That which takes place in a court of law presents the same perspective flattening. In the pronouncing of a sentence causes and reasons, facts and emotions all contribute, perspectively flattening on the legal plane things and ideals, jealousies and economic interests, explanation and comprehension.

Let us describe a hypothetical laboratory interior in which we find a neuroscientist who is observing himself; we do not know whether this thought experiment can be performed at present, but it does not seem excessively

³⁰ Costa, Franzini, Spinicci (2002), p. 317.

³¹ Rota (1973), p. 249. For Heidegger "there are coverings-up which are accidental; there are also some which are necessary, grounded in what the thing discovered consists in" (Heidegger, 1927, p. 60).

science-fictional. In the room we find a computer screen on which the scientist is examining the visualization of his own cerebral areas produced by means of PET or NMR³² techniques that phenomenologically constitute, in this imaginary situation, the neuroscientist's intentional focus. The screen is set on a table, next to it a photograph holder frames a family photo, hanging on the walls we see diplomas and perhaps the poster of a football team. His gaze is focused on the digital images but then the phone rings, the scientist gives a start and shifts his eyes towards the photo.

What has happened? Should we say that the focusing of his gaze has shifted from the presumed interior of his brain to the perceptive exterior because of the phone call? That a material cause has produced a shift from the concreteness of physical data to the abstraction of affects? That these affects, in their turn epiphenomena of the scientist's neurons, have been activated to evoke the memory of a loved one?

I consider all these to be misunderstandings, caused by the "neurophilosophical" confusion between experiment and experience that calls the quantitative representation of a laboratory phenomenon empirical fact, forgetting, moreover, that such a representation presupposes the mathematical dimension, which, indeed, is not empirical.³³ Let us dwell on this aspect to recall that, in its turn, mathematics ought to be in the cerebral areas, leading to the paradox in which the brain is contained in itself.

Such argumentation reproduces the paradoxical structure of Putnam's celebrated argument of the brain in the tub, in which the term "tub" has two meanings: the first indicates the container of the brain; the second, everyday experience, the phenomenon that as such is contained in the brain.³⁴

These considerations seek to exemplify the inadequacy of the interpretation of the relation between the inner and the outer of subjectivity in terms of opposition and to repropose the necessity of a connection between them, of which the Möbius strip represents a model. The scientist, or more often the philosopher, claims to separate something that is inextricably united, which perspectively produces the juxtaposition of different ontological regions. For this reason we need to distance ourselves also from psychoanalytically-oriented positions claiming that psychoanalysis and neurosciences have no points of intersection.³⁵ Between them neither

³² PET (Positron Emission Tomography) and NMR (Nuclear Magnetic Resonance).

³³ The - philosophical and nonscientific - attempt to reconstruct the totality of experience on the basis of neuronal activations bears great resemblances with the phenomenistically- or physicalistically-oriented attempts of the logical positivists, and we can expect it to come up against very similar difficulties; see Palombi (2007).

³⁴ See Chiodo (2007), p. 41.

³⁵ Laurent (2005), p. 9.

integration nor reduction is possible, but rather a collation that makes it explicit how they are different perspectives of an investigation of reality that is, in any event, unitary in the Lacanian form of the surrealist collage.

Bibliography

- N. Abbagnano, (1960), *Dizionario di filosofia*, Turin: UTET, 2nd ed. 1971.
- S. Chiodo, (2007), "La verità attuale dei 'cervelli in una vasca' di Putnam," in Chiodo, Valore (2007), pp. 40-52.
- S. Chiodo, P. Valore (eds.) (2007), *Questioni di metafisica contemporanea*, Milan: Il Castoro.
- P. Caruso, (1969), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milan: Mursia.
- R. Chemama, B. Vandermersch (eds.) (1998), *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris: Larousse-Bordas.
- F. Cimatti, (2004), *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Turin: Bollati Boringhieri.
- F. Cimatti, (2007), *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Macerata: Quodlibet.
- V. Costa, (2003), *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milan: Vita e Pensiero.
- V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, (2002), *La fenomenologia*, Turin: Einaudi.
- P. D'Alessandro (1980), *Darstellung e soggettività (Saggio su Althusser)*, Florence: La Nuova Italia.
- E. Damiani, O. D'Antona, V. Marra, F. Palombi (eds.) (2009), *From Combinatorics to Philosophy: The Legacy of G. -C. Rota*, New York: Springer.
- F. de Saussure, (1972), *Cours de linguistique générale*, édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris: Payot.
- J. Derrida (1967), *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil; *Writing and Difference*, New York: Routledge, 2001.
- A. Flew, (ed.) (1979), *A Dictionary of Philosophy*, New York: St. Martin, 2nd ed. 1984.
- S. Freud, (1899), *Die Traumdeutung*, Leipzig, Vienna: Deuticke; *The Interpretation of Dreams* in Freud (1953-1974), vols. IV-V.
- S. Freud, (1901), "Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum," *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 10 (1), pp. 1-32 and (2) pp. 95-143; *The Psychopathology of Everyday Life*, New York: Norton, 1965 [also in Freud (1953-1974), vol. XX].
- S. Freud, (1925), *Selbstdarstellung* in Grote (ed.) (1923-1929), vol. IV, pp. 1-52;

- An Autobiographical Study*, New York: Norton, 1952 [also *Autobiography* in Freud (1953-1974), vol. XX].
- S. Freud, (1953-1974), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols., London: Hogart.
- L. R. Grote, (ed.) (1923-1929), *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 8 vols., Leipzig: Meiner.
- M. Heidegger, (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag; *Being and Time*, New York: Harper & Row, 1962.
- M. Kac, G. Rota, J. T. Schwartz, (1986), *Discrete Thoughts. Essays on Mathematics, Science and Philosophy*, Boston: Birkhäuser, 1992².
- M. Kline, (1972), *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, New York: Oxford University Press, 2 vols.
- J. Lacan, (1961-1962), *Livre IX. L'identification*, unpublished.
- J. Lacan (1966), *Écrits*, Paris: Seuil; *Écrits*, New York: Norton, 2002.
- J. Lacan, (1969), "Conversazione con Paolo Caruso" in Caruso (1969), pp. 133-182.
- J. Lacan, (1986), *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris: Seuil; *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960. The Seminar of Jacques Lacan. Book VII*, New York: Norton, 1992.
- J. Lacan, (2004), *Le séminaire. Livre X. L'angoisse 1962-1963*, Paris: Seuil.
- E. Laurent, (2005), *Lost in cognition. El lugar de la pérdida en la cognición*, Buenos Aires: Colección Diva.
- F. Lo Piparo, (1991), "Le signe linguistique est-il à deux faces? Saussure et la topologie," *Cahiers Ferdinand de Saussure*, no. 45, pp. 213-221.
- F. Palombi, (2003), *La stella e l'intero. La ricerca di Gian-Carlo Rota tra fenomenologia e matematica*, Turin: Bollati Boringhieri.
- F. Palombi, (2007), "Oltre la pluralità delle scienze? Un'ipotesi d'emancipazione per la psicoanalisi," *Rivista di psicoanalisi*, no. 3 (luglio-settembre), pp. 735-740.
- F. Palombi (2009), "‘A Minority View’. Gian-Carlo Rota’s Phenomenological Realism" in Damiani, D’Antona, Marra, Palombi (eds.) (2009), pp.245-253.
- G. Rota, (1973), "Grandeur et Servitude du Concept," *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, nos. 22-23, pp. 79-83, republished in Kac, Rota, Schwartz (1986), pp. 247-252.
- G. Rota, (1991), *The End of Objectivity. The Legacy of Phenomenology. Lectures at MIT*, Cambridge (MA): MIT Mathematics Department.

Recording Speech Acts

Claudia Bianchi

Facoltà di Filosofia

Università Vita-Salute San Raffaele

bianchi.claudia2@hsr.it

ABSTRACT

Indexicality is at the core of many major philosophical problems.¹ In the last years, recorded messages and written notes have become a significant test and an intriguing puzzle for the semantics of indexical expressions.² In this paper, I argue that a parallel may be drawn between the determination of the reference of the indexical expressions in recorded messages or written texts, and the determination of the *illocutionary force* of recorded or written utterances. To this aim, I will endorse the intention-based approach proposed by Stefano Predelli - and in particular his distinction between context of utterance and context of interpretation.

1. *Indexicals and demonstratives*

As it is well known, indexicals are referential expressions having a reference only given a context of utterance: different occurrences of the same indexical as a type can have different referents. Independently of any context whatsoever, the conventional meaning of an indexical sentence like

(1) I am drunk,

cannot determine the truth-conditions of the sentence: to evaluate (1), the referent of “I” must be identified. The truth-conditions of an indexical sentence are thus indirectly determined, as a function of the context of utterance of the sentence, and in particular as a function of the values of the indexicals. According to David Kaplan and John Perry, a function is assigned

¹ As John Perry remarks, “such words as 'I', 'now', and 'this' play crucial roles in arguments and paradoxes about such philosophically rich subjects as the self, the nature of time, and the nature of perception”: Perry 1997, p. 586.

² See Bianchi 2001, Corazza et al. 2002, Perry 2001, Predelli 1996, 1998a, 1998b, 2002, 2005, Romdenh-Romluc 2002, and Smith 1989. In a recent paper, Jennifer Saul suggests a rather surprising application of the current investigation on indexicals. Saul draws on the literature on indexicals and recorded messages in order to criticise Rae Langton's claim that works of pornography can be understood as illocutionary acts – in particular acts of subordinating women or acts of silencing women: cf. Langton 1993, Hornsby 1993, Hornsby and Langton 1998, Saul 2006. In Bianchi 2008, I argue that Saul's analysis doesn't undermine Langton's thesis.

to each indexical expression as a type: the *character*, in Kaplan's terminology, or the *role*, in Perry's terminology. Given a context, the character determines the *content* of the occurrence – which is a function from circumstances of evaluation (possible world and time) to truth-values. The semantic value of an indexical is thus determined by a conventional rule and by a contextual parameter of the context of utterance. The character of an indexical encodes the specific contextual co-ordinate that is relevant for the determination of its semantic value: for “I” the relevant parameter is the speaker of the utterance, for “here” the place of the utterance, for “now”, the time of the utterance, and so on. The designation is then automatic, “given meaning and public contextual facts”.³

Furthermore, Kaplan and Perry introduce the distinction between pure indexicals and demonstratives. The meaning of a demonstrative, like “she” in the sentence

(2) She is drunk,

doesn't give an automatic rule individuating, once a context is given, the referent of the expression. In “Afterthoughts” Kaplan claims that every occurrence of a demonstrative as a type has to be associated with a *directing intention*.⁴ In a similar vein, Perry draws the distinction between automatic and intentional indexicals. According to Perry, the speaker's intentions play no role in the determination of the reference of “I”, “here”, or “now”: Perry calls those expressions *automatic* indexicals. Conversely, as far as a demonstrative is concerned, the determination of the reference is not automatic and the speaker's intentions become relevant: in this sense demonstratives are *intentional*.

2. *Written notes and contexts*

Serious objections to the distinction between pure indexicals and demonstratives have been raised. In particular, many scholars underline that, in some cases, the referents of utterances of “here” and “now” are not obtained by applying their characters to the context of utterance. As I said, recorded messages and written notes are a significant test for the semantics of indexical expressions: examples involving the message of an answering machine or a written note cannot be evaluated with respect to the context of utterance or inscription. Let examine some of them.

³ Perry 1997, p. 595.

⁴ Kaplan 1989, p. 588: “The directing intention is the element that differentiates the 'meaning' of one syntactic occurrence of a demonstrative from another, creating the *potential* for distinct referents, and creating the actuality of equivocation”.

Consider the message of an answering machine like

(3) I'm not here now.

According to the view sketched in § 1, the message has a paradoxical content: the speaker of the utterance is not at the place of the utterance at the time of the utterance. Yet, intuitively, an utterance of (3) may well be true. Or imagine that John, while in his office, writes a note reading:

(4) I am here,

and then, arrived home, leaves it in the kitchen, to let his wife Mary know that he is back from work: the note is not informing Mary that John is in his office (the place of utterance or inscription), but rather that he is at home.

In order to determine the reference of the indexical expressions in (3) and (4), we must fix the relevant context. Apparently, we have two candidates:

- a) the context in which the utterance is recorded or produced - *encoded*;
- b) the context in which it is heard or read - *decoded*.

There are two possible alternatives, allowing to remain in a traditional framework and, in particular allowing to maintain the distinction between pure indexicals – semantically complete, automatic, functional – and demonstratives – semantically incomplete, intentional, pragmatic. The two alternatives are the *Many Characters View* and the *Remote Utterance View*.

- According to the *Many Characters View*, there are two characters associated with the indexical “now”, one for the time of production of the utterance containing “now” (the coding time) and one for the time the utterance is heard or read (the decoding time).

But associating two characters with “now” or “here” amounts to multiplying meanings unnecessarily, and to accepting the unpleasant and counterintuitive conclusion that indexicals have more than one meaning.

- According to the *Remote Utterance View*, written notes and recorded messages allow a speaker to utter sentences “at a distance”, so to speak; in other terms they allow to utter sentences at time t and location l without being in l at t . In this line of thought, the owner of the answering machine “uttered” (3) when someone phoned, and John “uttered” (4) at home, when his wife read his note.

Let's examine the Remote Utterance View, by focusing on an example adapted from Predelli.⁵ Suppose that, before leaving home at 8 'o clock in the

⁵ Cf. Predelli 1998a and 1998b.

morning, Ridge writes a note to Brooke, who will be back from work at 5 ‘o clock in the evening:

(5) As you can see, I’m not here now. Meet me in two hours at “Le Café Russe”.

Intuitively, the note does not convey the (false) content that Ridge is not at home at the time of utterance (the coding time) of the note, nor does it ask Brooke to be at “Le Café Russe” at 10 ‘o clock in the morning – namely two hours after he wrote the note. Therefore, the Remote Utterance View would conclude that a) must be ruled out: the relevant context is b), the context in which the note is read, or decoded. Ridge “uttered” (5) at 5 p.m., when Brooke came home from work.

3. *Speech acts and contexts*

A parallel may be drawn between the determination of the reference of the indexical expressions in recorded messages or written texts, and the determination of the illocutionary force of recorded utterances. Written texts (but also recorded radio or TV programs, films, and images) may be seen as *recordings* that can be used in many different contexts – exactly like an answering machine message. Let examine the example of a sign reading

(6) I do

created by Brooke as a multi-purpose sign and used by her in different contexts to get married, to agree to return her books in time in a library or to confess to a murder.⁶ The question is to establish which context determines the speech act performed by an agent using a recording:

- a) the context in which the sentence is recorded or produced;
- b) the context in which the sentence is heard or read.

According to a version of the Remote Utterance View for speech acts, the different speech acts performed by Brooke depend on features of the contexts in which Brooke *used* the sign (choice b)), and not on features of the context in which she made it (choice a)).⁷ She may use (6) in a church, to get married, or

⁶ I adapt Saul's example in Saul 2006.

⁷ Saul endorses such a conclusion; cf. Saul 2006, p. 237. “Which speech act was performed, intuitively, hinges on some combination of Ethel's intentions in using her sign, the audiences' interpretations of her utterances, and the fulfillment of necessary felicity

in a library, to agree to return her books in time, or in a police station, to confess to a murder: it is the context in which the sentence is used that determines the illocutionary force of the speech act performed by the agent.

4. *Indexicals and intended context*

However, we may find some powerful arguments against b). Let's go back to indexical sentences like (5). Predelli imagines that Brooke comes home late, and reads (5) at 10 p.m. Intuitively, Ridge is not inviting her for dinner at midnight: she must interpret the message not in relation to her actual time of arrival but to her *expected* time of arrival (the expected decoding time) – an intuition the Remote Utterance View cannot account for.

In order to account for examples (3) – (5), Predelli suggests that we distinguish between the context of utterance (or inscription) and a context the speaker considers semantically relevant, that is the (intended) *context of interpretation*.⁸ The character of “now” in (5) does not apply either to the context of utterance/inscription, or to the decoding context. In (5), the context giving the correct interpretation contains, as the temporal coordinate, Brooke's expected time of arrival (5 p.m.) and not the moment Ridge wrote the note (8 a.m.) or the moment Brooke came home (10 p.m.): this intended context provides the correct values for “now and “in two hours”, i.e. 5 p.m. and 7 p.m., while keeping the usual characters for the two expressions.

5. *Speech acts and intended context*

Let's now turn to (6). According to the version of the Remote Utterance View for speech acts, in order to determine the illocutionary force of the different speech acts performed by Brooke, we must focus on the different *decodings* of (6) (hearings or viewings: choice b)). Different viewings of a written utterance or different hearings of a recorded message, it may be argued, could have different illocutionary forces. It is the context in which an utterance is actually heard or seen (and not the context in which it is recorded) which determines the speech act accomplished by a recording.

If the parallel between indexical expressions and speech acts holds, however, we have a compelling argument against the choice of b) as the context relevant to determine the illocutionary force of a speech act in

conditions. These are all features of the contexts in which Ethel's sign was used (rather than features of the context in which it was made)".

⁸ Predelli 1998a, p. 403 and Predelli 1998b, p. 112.

general, and of a recorded utterance in particular. Just imagine that Brooke has created (6) in order to get married: she is standing in the church, holding her sign in front of her fiancé Ridge and the priest. A police officer investigating for the savage murder of Ridge's first wife Taylor is in the audience. Struck by an intuition, suddenly the officer stands up and asks Brooke "Do you confess you murdered Taylor?". He sees Brooke's sign reading (6), interprets it as a confession and arrests her for murder. Nevertheless, intuitively Brooke is not pleading guilty for Taylor's murder: the police officer must interpret the sign not in relation to the actual viewing but to the *expected* viewing – an intuition the Remote Utterance View for speech acts cannot account for.

Following Predelli's suggestion, I claim that to fix the illocutionary force of a speech act, the addressee should not consider (at least, not directly) either the context of production of the utterance, or the context of actual decoding of the utterance. She should instead consider an "intended" context, taken as semantically relevant by the speaker, and *available as such to the addressee*: this context will be the relevant context of interpretation. What especially matters are the intentions the speaker makes available to the addressee: if they are transparent, publicly accessible and manifest, these intentions determine which particular speech act has been performed. The speaker's intentions direct the addressee to this intended context - which is identified and sorted out by pragmatic means (knowledge of the world, of the speaker's desires and beliefs, of social practices, and so on). If an utterance is intended as an illocutionary act of getting married, and if this intention is made available to the addressee, no accidental viewing may change the illocutionary force of the utterance. It is not the *actual* viewing that fixes the illocutionary force of the utterance, but the *expected* viewing.

6. Conclusion

I have argued that a parallel may be drawn between the determination of the reference of the indexical expressions in recorded messages or written texts, and the determination of the illocutionary force of recorded or written utterances. To this aim, I have endorsed the intention-based approach proposed by Predelli - and in particular his distinction between context of utterance and context of interpretation. It is not the context in which an utterance is heard or seen that determines the speech act performed by the utterance. What matters is the *intended context*: the illocutionary force of a speech act is fixed only once the intended context is fixed - a determination involving encyclopaedic knowledge of the world and of the speaker's desires, beliefs and intentions.

In closing, let me stress again this very point.⁹ An intention, to be semantically relevant, must be made available or communicated to the addressee¹⁰, and for that purpose the speaker can exploit any feature of the context, words, gestures, relevance in the context of utterance; nevertheless, this exploitation of the context has only the role of *manifesting* the intention, of externalising it – a role of pragmatic aid to communication.¹¹ Even Ridge can't recognise every bizarre intention that Brooke could have, such as, for example, the intention – holding in the church the sign saying (6) - of agreeing to return her books in time, if no evidence of her intention was made available to him. A communicative intention must be something that an addressee in normal circumstances is able to work out using external facts (where, when and by whom the utterance is produced), linguistic co-text (what has been said so far), and background knowledge (knowledge about weddings, libraries, or murder investigations).¹² No arbitrary or unreasonable intention the author of a speech act could have plays a role in fixing the illocutionary force of her speech act – if the author hasn't done enough to make her intention available to the addressee.¹³

References

- Almog, J., Perry, J. and Wettstein, H. (eds) 1989. *Themes from Kaplan*. Oxford: Oxford University Press.
- Bianchi, C. 2001. Context of Utterance and Intended Context. In V. Akman *et al.* (eds.) *Modeling and Using Context. Third International and Interdisciplinary Conference, CONTEXT '01, Dundee, UK, Proceedings*, Berlin, Springer, pp. 73–86.
- Bianchi, C. 2006. 'Nobody loves me': Quantification and Context. *Philosophical Studies* 130: 377–397.
- Bianchi, C. 2008. Indexicals, speech acts and pornography. *Analysis*, forthcoming.
- Corazza, E., W. Fish, and J. Gorvett. 2002. Who is I? *Philosophical Studies* 107: 1–21.

⁹ In order to avoid criticisms of providing a Humpty-Dumpty image of language and communication: cf. Corazza et al. 2002, p. 9, and Predelli 2002, p. 314.

¹⁰ But, in my opinion, not to *any* competent speaker, as Garcia Carpintero proposes; cf. Garcia-Carpintero 1998, p. 537: "I will take demonstrations to be sets of *deictical intentions* manifested in features of the context of utterance available as such to any competent user". On this point, see Bianchi 2001, Ch. X.

¹¹ Cf. Kaplan 1989, p. 582: "I am now inclined... to regard the demonstration as a mere externalization of this inner intention. The externalization is an aid to communication, like speaking more slowly and loudly, but is of no semantic significance".

¹² On communicative intentions and their availability, see Bianchi 2006.

¹³ I wish to thank Nicla Vassallo, for her comments on previous versions of this paper.

- Donnellan, K. 1968. Putting Humpty Dumpty Together Again. *The Philosophical Review* 77: 203–215.
- Garcia-Carpintero, M. 1998. Indexicals as Token-Reflexives. *Mind* 107: 529–563.
- Hale, B. and Wright, C. (eds) 1997. *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell.
- Hornsby, J. 1993. Speech acts and pornography. *Women's Philosophy Review* 10: 38–45.
- Hornsby, J. and R. Langton. 1998. Free speech and illocution. *Legal Theory*: 21–37.
- Kaplan, D. 1977. Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals. In J. Almog *et al.* 1989: 481–563.
- Kaplan, D. 1989. Afterthoughts. In J. Almog *et al.* 1989: 565–614.
- Langton, R. 1993. Speech acts and unspeakable acts. *Philosophy and Public Affairs* 22: 293–330.
- Perry, J. 1997. Indexicals and Demonstratives. In Hale and Wright 1997: 586–612.
- Predelli, S. 1996. Never put off until tomorrow what you can do today. *Analysis* 56: 85–91.
- Predelli, S. 1998a. Utterance, interpretation, and the logic of indexicals. *Mind and Language* 13: 400–414.
- Predelli, S. 1998b. 'I'm not here now'. *Analysis* 58: 107–15.
- Predelli, S. 2002. Intentions, indexicals and communication. *Analysis* 62: 310–16.
- Predelli, S. 2005. *Contexts*. Oxford: Oxford University Press.
- Romdenh-Romluc, K. 2002. Now the French are invading England! *Analysis* 62: 34–41.
- Saul, J. 2006. Pornography, speech acts and context. *Proceedings of the Aristotelian Society* 106: 229–48.
- Smith, Q. 1989. The multiple uses of indexicals. *Synthese* 78: 167–91.

Meaning, Use, and Diagrams

Danielle Macbeth

Haverford College

dmacbeth@haverford.edu

ABSTRACT

My starting point is two themes from Peirce: his familiar pragmatist conception of meaning focused on what follows from an application of a term rather than on what is the case if it is correctly applied, and his less familiar and rather startling claim that even purely deductive, logical reasoning is not merely formal but instead constructive or diagrammatic — and hence experimental, and fallible. My aim is to show, using Frege's two-dimensional logical language as a paradigm of a "constructive" logic in Peirce's sense, that taking this second theme into account in one's interpretation of the first yield a very different, and arguably more fruitful, conception of meaning than is usually ascribed to Peirce, not only a different conception of the role of inference in meaning than is found in, say, Brandom following Sellars, but also a very different understanding of the role of pragmatics in semantics than is standard in social practice theories.

Meaning, the pragmatist tells us, lies in use. This slogan has, however, come to have many uses in philosophy, and as a result has come to mean different things in different contexts. My interest here is in its use, and meaning, for Peirce. The aim is to clarify Peirce's idea that the content of a claim lies not in its truth conditions but instead in what follows if it is true, in its consequences, and to do so by developing a suggestion Peirce makes in the sixth of his Harvard lectures (delivered on 7 May 1903): that we should accept Kant's dictum that necessary reasoning only explicates the meaning of one's premises but "[reverse] the use to be made of it". Instead of starting with a conception of meaning on the basis of which to understand necessary reasoning, as Kant does, we are to start with actual instances of necessary reasoning in mathematics and "use the dictum that necessary reasoning only explicates the meanings of the terms of the premises to fix our ideas as to what we shall understand by the *meaning* of a term".¹ It is actual mathematical practice, in particular the necessary reasoning it involves, that is to teach us how to think about meaning. Because, on Peirce's view, necessary reasoning is essentially diagrammatic, an adequate understanding of his pragmatist conception of

¹ Charles Sanders Peirce, *The Essential Peirce*, vol. 2, ed. The Peirce Edition Project (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998), pp. 218-219.

meaning requires an understanding of diagrammatic reasoning. It is our use of diagrams in mathematics that is to teach us what we should understand by *meaning*—at least in mathematics.²

Peirce aims to achieve an understanding of meaning through reflection on the actual practice of mathematics. What he finds, we know, is that meaning should be understood in terms of consequences. This puts him in the company of Frege, as we will see, and at odds both with (say) Brandom, who espouses a form of inferentialism that embraces both circumstances and consequences, and McDowell, who adopts instead a Davidsonian theory of meaning in terms of truth—though it should be noted that neither Brandom nor McDowell is concerned with meaning in mathematics in particular. Their focus, at least for the most part, is our everyday, conversational uses of language.

But there are other differences as well between Peirce (and Frege), and Brandom, and McDowell, differences that reflect their very different conceptions of what our slogan that meaning lies in use itself means. Whereas for Brandom, we will see, the slogan provides the basis for the substantive theory construction Brandom undertakes in *Making It Explicit*, according to McDowell, it serves, more radically, to remind us that the sort of theory Brandom is after is profoundly misguided.³ As McDowell understands it, the insight that is captured in the thought that meaning lies in use entails that the only task for the philosopher is a quietist diagnosis and cure. Peirce is no quietist. He wants to advance our philosophical understanding, and he thinks he can do that by reflecting on our mathematical practice. Unlike Brandom, however, he does so from within the practice itself. As the point might be put, Peirce's conception of the priority of use is modest, in McDowell's sense (to be explicated), without being quietistic.

Brandom describes *Making It Explicit* as “an investigation into the nature of *language*”: “the aim is to offer sufficient conditions for a system of social practices to count as specifically *linguistic* practices”.⁴ The investigation begins with Kant's distinction between behavior in accordance with a rule (in the realm of nature, of causes) and action according to a conception of a rule (in

² I have argued elsewhere that Peirce's conception of meaning in terms of inferential consequences, although apt for the case of mathematical concepts, should not be extended to the case of the everyday concepts of natural language. See my “Pragmatism and Objective Truth” in *New Pragmatists*, ed. Cheryl Misak (Oxford: Clarendon Press, 2007).

³ See, for instance, John McDowell, “How not to read *Philosophical Investigations*: Brandom's Wittgenstein”, in R. Haller and K. Puhl, eds., *Wittgenstein and the Future of Philosophy: A Reassessment after 50 Years* (Vienna: Holder, Pichler, Tempusky, 2002).

⁴ Robert B. Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), pp. xi and 7.

the realm of freedom, reasons). But because action according to a conception of a rule presupposes rather than explains both one's understanding of the rule and one's awareness of one's circumstances as circumstances in which the rule is correctly applied, Brandom also distinguishes, within the realm of freedom, between action that is explicitly undertaken according to a conception of a rule and action that is only implicitly so undertaken in practice. Thus for him, "there are three levels at which performances can be discussed: a level of norms explicit in rules and reasons, a level of norms implicit in practice, and a level of matter-of-factual regularities, individual and communal."⁵ The fundamental, guiding thought of *Making It Explicit* is that if anything is to be made of the Kantian insight that there is a fundamental normative dimension to the application of concepts (and hence to the significance of discursive or propositionally contentful intentional states and performances), an account is needed of what it is for norms to be implicit in practices. Such practices must be construed both as not having to involve explicit rules and as distinct from mere regularities.⁶

Brandom argues that explicit rules of linguistic usage are intelligible only on the basis of rules implicit in practice that govern the use of explicit rules. The task of the theorist is to make explicit the form such a practice might take, a set of sufficient conditions for practices to count as linguistic, and so for the words that are uttered to count as meaning this or that. The task is to *say* in a way that does not presuppose any grasp of the nature of meaningful utterances—that is, as if from the outside, or side-ways on—what something would have to be able to *do* in order to count as saying. Brandom thinks, in other words, that a theory of meaning must be robust or full-blooded in McDowell's

sense:

"if a theory of meaning is full-blooded with respect to a given concept, that means that it describes a practical capacity such that to acquire it would be to acquire the concept—and it effects this description not necessarily without employing the concept, but . . . 'as from outside' its role as a determinant of content . . . one can acquire the concept by being taught the practical capacity that the theory describes; and the theory describes that practical capacity without helping itself to the notion of contents in which the concept figures."⁷

But, McDowell argues, such a full-blooded or robust theory is not to be had; there is and can be no perspective outside of our practices from which to

⁵ *Making It Explicit*, p. 46.

⁶ *Making It Explicit*, p. 29

⁷ John McDowell, "In Defense of Modesty", reprinted in *Meaning, Knowledge, and Reality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 91-92.

explicate them, no “side-ways on” view from which to make explicit that which (according to Brandom) is implicit in our linguistic practice. To say that meaning lies in use just is to say, according to McDowell, that meaning lies open to view in use. Nothing is hidden. And because nothing is hidden there is nothing in need of explication (save for the fact that we think that something is hidden, and so in need of explication): “the outward aspect of linguistic behavior is essentially content involving, so that the mind’s role in speech is, as it were, on the surface—part of what one presents to others, not something that is at best a hypothesis for them”.⁸ If McDowell is right, the only account of meaning that is possible is a modest theory, where “a modest theory of meaning, by design, starts in the midst of content”.⁹ Davidson’s conception of a theory of meaning in terms of truth conditions is just such a theory insofar as it sets out the truth conditions of sentences in terms that are antecedently understood.

Adherents of modest theories of meaning tend to be quietists. They tend to think that once one sees that a theory of meaning must be modest, that there is no sideways-on perspective from which to theorize in the manner of Brandom, one will see that there is no task for philosophy but the therapeutic one of uncovering the confusions that led us to think that there was a philosophical issue in need of resolution or explication in the first place. Peirce, I have suggested, is neither immodest nor quietist. On his view, we are to look to use, not sideways on, as if from outside meaning and content, but precisely as contentful. The task is to gain insight into the nature of meaning (at least for the case of mathematics), to say something substantive about what meaning is, by reflecting on use, actual mathematical practice. It is to this task that we now turn.

According to the received view, due to Russell, the modern symbolic logic of relations enables us to *dispense* with diagrams in our reasoning.¹⁰ The logic of relations is not, or at least is not supposed to be, just more of the same. Peirce came to think that this is a mistake.¹¹ According to him, “all necessary

⁸ “In Defense of Modesty”, p. 100.

⁹ “In Defense of Modesty”, p. 104.

¹⁰ See Bertrand Russell, *Principles of Mathematics* (London: George Allen and Unwin, 1903), especially §§4 and 434.

¹¹ Even Peirce himself at first thought that reasoning in logic is essentially symbolic rather than diagrammatic. Only after careful study did he come to hold that this is wrong, and so to think that his own “analyses of reasoning surpass in thoroughness all that has ever been done in print, whether in words or in symbols,—all that De Morgan, Dedekind, Schröder, Peano, Russell, and others have ever done,—to such a degree as to remind one of the difference between a pencil sketch of a scene and a photograph of it” (EP ii 206).

reasoning is diagrammatic; and the assurance furnished by all other reasoning must be based upon necessary reasoning. In this sense, all reasoning depends directly or indirectly upon diagrams”.¹² Indeed, Peirce came to hold, the logic of relations itself reveals the diagrammatic character of all reasoning: “all reasoning of the degree of intricacy of elementary geometry . . . involves the logic of relations, so that without that logic the gist of reasoning cannot be stated . . . That feature, obtrusive enough in reasoning about relations, is that in all reasoning there must be something amounting to a diagram before the mind’s eye, and that the act of inference consists in *observing* a relation between parts of that diagram that had not entered into the design of its construction.”¹³

Mathematical reasoning is, for Peirce, paradigmatic of necessary reasoning, but reasoning with diagrams is constitutive of mathematical reasoning; so according to Peirce, “Demonstration or Deductive Argumentation is best learned from Book I of Euclid’s *Elements*”.¹⁴ To understand the nature of deductive reasoning, we must understand Euclid’s reasoning in the *Elements* — say, in the very first proposition.

In the first proposition of Book I of the *Elements*, we are taught to construct an equilateral triangle on a given finite straight line. The demonstration begins with a setting out: let AB be the given straight line. A statement of what is to be done follows: to construct an equilateral triangle on AB. Then the construction is given:

[C1.] With center A and distance AB let the circle BCD be described
[licensed by the third postulate].

[C2.] With center B and distance BA let the circle ACE be described
[again,
by the third postulate].

[C3.] From point C, in which the circles cut one another, to the points A, B

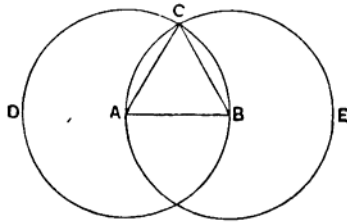
let the straight lines CA, CB be joined [licensed by the first postulate on the assumption that there is such a point C].

¹² Charles Sanders Peirce, *The New Elements of Mathematics*, Vol. 4, Mathematical Philosophy, ed. Carolyn Eisele (Atlantic Highlands N.J.: Humanities Press, 1976), p. 314.

¹³ *New Elements*, vol. 4, p. 353. See also Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 3, ed. C. Hartshorne, P. Weiss, and A. Burke (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931), p. 350.

¹⁴ *Essential Peirce*, vol. 2, p. 441.

The diagram that results is this.¹⁵



The *apodeixis*, which Peirce describes as “[tracing] out the reasons why a certain relation must always subsist between the parts of the diagram,”¹⁶ then follows:

[A1.] Given that A is the center of circle CDB, AC is equal to AB licensed by the definition of a circle].

[A2.] Given that B is the center of circle CAE, BC is equal to BA [again by the definition of a circle].

[A3.] Given that AC equals AB and BC equals BA, we can infer that AC equals BC because what are equal to the same are equal to each other [Common Notion 1].

[A4.] Given that AB, BC, and AC are equal to one another, the triangle ABC is equilateral [by the definition of equilateral triangle, on the assumption that there is such a triangle ABC].

This triangle was constructed on the given finite straight line AB as required, and so we are done.

The first thing to note about this little demonstration, at least as Peirce understands it, is that the reasoning is general throughout.¹⁷ A drawing that one makes (for instance, of a line or circle) is not an *instance* of the relevant geometrical figure but instead functions as a Peircean icon exhibiting the content of the concept of some geometrical figure. Because geometrical figures such as circles, lines, and squares are defined by the relations of their parts, and these relations can be iconically represented in a diagram, one can exhibit in a drawing those contents themselves. The drawing of (say) a circle, in the context of a Euclidian demonstration, looks circular not because it is an instance of a circle but because it iconically represents *what it is to be* a circle, namely a plane figure all points on the circumference of which are equidistant

¹⁵ This image is taken from Thomas L. Heath’s edition of *The Thirteen Books of the Elements*, 3 vols. (Toronto, Ont.: Dover, first ed. 1908, second ed. 1956), vol. 1, p. 241.

¹⁶ *Essential Peirce*, vol. 2, p. 303.

¹⁷ This point is argued at much greater length in my “Diagrammatic Reasoning in Euclid’s *Elements*”.

from a center. The drawing, in other words, denotes a circle though no circle in particular: it is “what is called a General sign; that is, it denotes a General object”.¹⁸ As we would say, it denotes a concept, but it does so not symbolically, by signifying the concept using a merely conventional symbol, but instead iconically, through a homomorphism between the spatial relations among the parts of the drawing, on the one hand, and the constitutive relations among the parts of circles, on the other.

Now, according to Peirce, “diagrams . . . show, — as literally *show* as a Percept shows the Perceptual Judgment to be true, — that a consequence does follow, and more marvelously yet, that it *would* follow under all varieties of circumstance accompanying the premises”.¹⁹ A diagram, on his account, shows something that is not only true but also necessary. Indeed, Peirce rejects the sort of symbolic account that logicians give of, say, syllogistic reasoning precisely because conceived symbolically, rather than iconically, a syllogism “would fail to furnish Evidence” where this evidence “consists in the fact that the truth of the conclusion is *perceived*, in all its generality, and in the generality the how and why of the truth is perceived”.²⁰ Having drawn a particular diagram according to certain specifications, it is then possible to “[trace] out the reasons why a certain relation must always subsist between the parts of the diagram”.²¹ But how exactly is this to work? In particular, how does one move, say, in proposition I.1, from a claim about radii of circles to a claim about a triangle?

It is a familiar, distinctive, and even notorious feature of reasoning with a Euclidean diagram that one can read off of a diagram more than was put into it, for example, the existence of a point at the cut of two lines. Peirce takes this reading off as itself an inference: “the act of inference consists in *observing* a relation between parts of that diagram that had not entered into the design of its construction”.²² Now in a sense we do this already in using, say, Euler diagrams. If I draw a circle, then another inside it, and a third inside that second circle, I can then observe a relation between the first circle and the third circle that had not entered into the design of my construction. In Euclid the idea is much more radical: in the course of a Euclidean demonstration not only new relations between given parts but wholly new geometrical entities emerge. As we will see in more detail below, the parts of a Euclidean diagram

¹⁸ *New Elements*, vol. 4, p. 315, n. 1.

¹⁹ *New Elements*, vol. 4, p. 318.

²⁰ *New Elements*, vol. 4, p. 317.

²¹ *Essential Peirce*, vol. 2, p. 303.

²² *New Elements*, vol. 4, p. 353

are not merely parts of the diagram taken as a whole; they are parts of the icons of geometrical entities discernable *within* the diagram, parts that can be combined and recombined to form new wholes, that is, icons of new geometrical entities. This possibility, which has no analogue in Euler diagrams, is critical to an adequate understanding of the process of reasoning in Euclidean demonstrations with diagrams.

In the diagram of proposition I.1 one sees certain lines now as icons of radii, as required to determine that they are equal in length, and now as icons of sides of a triangle, as required in order to draw the conclusion that one has drawn an equilateral triangle on a given straight line. The cogency of the reasoning clearly requires both perspectives. But if it does then the Euclidean diagram, that is, the array of drawn lines, functions in a way that is very different from the way (say) an Euler diagram (more exactly, the array of lines making up such a diagram) functions. By contrast with an Euler diagram, the various collections of lines and points in a Euclidean diagram are icons of, say, circles, or other particular sorts of geometrical figures, *only when viewed a certain way*, only when, as Kant would think of it, the manifold display (or a portion of it) is synthesized under some particular concept, say, that of a circle, or of a triangle.²³ The Euclidean drawing, as certain marks on the page, has (intrinsically) the *potential* to be regarded in radically different ways (each of which is fully determinate albeit general). It is just this potential that is actualized in the course of reasoning, as one sees lines now as radii and now as sides of a triangle.

I have suggested that the drawn points and lines discernable in a Euclidean diagram function as icons of geometrical figures only relative to a way of regarding those drawn points and lines. What is from one perspective, say, a radius of a circle is from another a side of a triangle. It follows directly that Euclidean diagrams involve three distinct levels of articulation. At the lowest level are the signs for the primitive parts, the points, lines, angles, and areas out of which geometrical figures are constructed. At the second level are constructions, out of these signs, of icons for the (concepts of) geometrical objects themselves, the objects that form the subject matter of geometry, all of which are wholes of those primitive parts. At this level we find points as endpoints of lines, as points of intersection of lines, and as centers of circles; we

²³ Significantly, the thought that a system of signs may function not by way of combinations of primitive signs that have designation independent of any context of use, but instead by appeal to primitive signs that designate only given a context of use, is developed also in Sun-Joo Shin's reading of Peirce's notation for his alpha logic in *The Iconic Logic of Peirce's Graphs* (Cambridge, Mass, and London: Bradford Books, MIT Press, 2002).

find angles of various sorts that are limited by lines that are also parts of those angles; and we find figures of various sorts. At the third level, finally, is the whole diagram, which is not itself an icon of any geometrical figure but within which can be discerned various (icons for) second-level objects depending on how one configures various collections of drawn lines within the diagram. It is these three levels of articulation, which enable a variety of different analyses or carvings of the various parts of the diagram, that account for the ways in which one can radically reconfigure parts of intermediate wholes into new (intermediate) wholes in the course of a Euclidean demonstration, and thereby demonstrate significant and often surprising geometrical truths.

In Euclid's first proposition, a line that is at first taken iconically to represent a radius of a circle is later taken iconically to represent a side of a triangle. And as already noted, it is *only* because the drawing can be regarded in these different ways that one can determine, first, that certain lines are equal (because they can be regarded as radii of a single circle) and then *conclude* that a certain triangle is equilateral (because its sides are equal in length). The demonstration is fruitful, a real extension of our knowledge, for just this reason: because we were able to see a part of one whole as combined with a part of another whole to form an utterly new and hitherto unavailable whole, we were able to discover something that was simply not there, even implicitly, in the materials with which we began. Regarded one way two lines are seen to be equal (because they are radii of a single circle), regarded another they are seen to be the sides of a triangle. It is thus a *perceptual* skill that is required if one is to understand a course of diagrammatic reasoning in Euclid.

Necessary reasoning, as Peirce understands it, essentially involves perception, the capacity literally to see that the consequence follows, indeed must follow. At least for the case of a Euclidean demonstration, this seems deeply right. In order to follow, that is, to understand, a Euclidean demonstration, one must be able to see various drawn lines and points now as parts of one iconic figure and now as parts of another. The drawn lines are assigned very different significances at different stages in one's reasoning; they are *interpreted* differently depending on the context of lines they are taken, at a given stage in one's reasoning, to figure in. It is just this, I have suggested, that explains the fruitfulness of a Euclidean demonstration, the fact that its conclusion is, as Kant would say, synthetic a priori. In Euclid, the desired conclusion is contained in the diagram, drawn according to one's starting point and the postulates, not merely implicitly, needing only to be made explicit (as in a deductive proof on the standard construal or in an Euler diagram), but instead only potentially. The potential of the diagram to demonstrate the conclusion is made actual only through a course of reasoning in the diagram,

that is, by a series of successive refigurings of what it is that is being iconically represented by various parts of the diagram. Parts of wholes must be taken apart and combined with parts of other wholes to make quite new wholes. And this is possible (again) because the various parts of the diagram signify geometrical objects only relative to ways of regarding those parts. A given line must actually be construed now as an iconic representation of (say) a radius of a circle and now as an iconic representation of a side of a triangle, if the demonstration is to succeed. The diagram, more exactly, its proper parts, must be actualized, now as this iconic representation and now as that, through one's recognition of them as such representations, if the result is to emerge from what is given. Only a course of thinking through the diagram can actualize the truth that it potentially contains.

The question now of course is, given this account of the use of diagrams in Euclid's mathematical practice, what can we infer about meaning? Notice, first, that meaning, in one obvious sense, is given by definitions in Euclid; we are *told* what it is to be a circle, or a triangle, or a square. But we are also provided with postulates setting out the primitive constructions that are allowed in the system. Together these definitions and postulates (as well as any previously demonstrated constructions, which function in later demonstrations as derived postulates) determine what we might think of as the circumstances and consequences of applying (in a broad sense) various terms for geometrical entities to collections of lines and points in a diagram. A finite line length provides the circumstance for the introduction of something correctly described as a circle, and a consequence of this introduced figure is that any two of its radii are equal in length. More generally, it is the postulates, whether primitive or derived, that constrain what can be put into a diagram, the definitions that determine what can be taken out. But if that is so, then although the definitions provide both necessary and sufficient conditions for something's being, say, a circle, what is exhibited *in* the diagram should be conceived in terms of consequences alone.

This is most obvious in the case of *reductio* demonstrations in Euclid. The diagram—for instance, that of two circles that, impossibly, cut each other at four points, as in Proposition III.10—encodes, iconically, not something that is, or could be, the case, but instead (as Frege would say) everything necessary for a correct inference on the supposition needed for the demonstration. Although one does need to know the sufficient conditions for something to be, say, an equilateral triangle in order to see one in the diagram, and so to infer, as in Proposition I.1, something about equilateral triangles, what must be put *into* the diagram as the basis for such an inference, what must be displayed in it for the purposes of diagrammatic reasoning, is not what is sufficient but

what is necessary, that is, inferential consequences, not what is true but what follows. What the necessary reasoning of a Euclidean demonstration requires is the laying out in a diagram of the contents, that is, the inferential consequences, of the various concepts of Euclidean geometry.

According to our account, reasoning in Euclid functions by exhibiting the contents of concepts of geometrical figures, that is, their inferential consequences, in such a way that various parts of those contents can be combined and recombined to realize something new. One comes in this way to see a necessary relation among concepts that was in no way present, even implicitly, in one's starting point. But of course the contents, or inferential consequences, of most mathematical concepts cannot be exhibited in this way. Nevertheless, I want to suggest, they can be exhibited, and because they can, we can think of deductive reasoning in other areas of mathematics as similarly diagrammatic, as involving an essentially perceptual skill. Insofar as even strictly deductive reasoning does involve such a skill, it follows that in mathematics generally meaning as it is exhibited in the course of a proof concerns consequences, not, at least in the first instance, truth conditions.

According to the standard understanding of symbolic languages, the primitive signs of the language are meaningful independent of any context of use. They are given by an interpretation or model assigning to each primitive sign some semantic value, the contribution it makes to the truth conditions of sentences in which it occurs. Frege asks us to envisage a radically different sort of symbolic language, one that functions, as we might say, *diagrammatically*, that is, like a Euclidean diagram insofar as the primitive signs only express a sense independent of their occurrence in a sentence (and relative to an analysis).²⁴ Much as a particular drawn line is an icon of a radius of a circle (or of a side of a triangle) only in the context of a diagram and relative to a way of regarding it, so only in the context of a sentence and relative to an analysis do the signs of Frege's language, whether simple or complex, designate.

Consider, for example, this sentence of arithmetic: $2^4 = 16$. As we first learned to read this sentence, the various numerals designate numbers prior to and independent of their involvement in the sentence, and the sentence as a whole is read as exhibiting an arithmetical relation among those designated numbers: that two raised to the fourth power is equal to sixteen. Frege teaches us to read this sentence in a new way, as exhibiting only a sense, *Sinn*, that is, a Fregean thought, one that can be analyzed in various ways into function and argument, none of which are privileged. Taking '2' as marking the argument

²⁴ The reading of Frege that is assumed here is developed and defended in my *Frege's Logic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005).

place, for example, the sentence expresses the judgment that two is a fourth root of sixteen; that is, on this analysis, the expression ' $\xi^4 = 16$ ', in which ' ξ ' marks the argument place, is a concept word designating the concept *fourth root of sixteen*. But other analyses are possible as well. We can, for instance, take '4' to mark the argument place, leaving ' $2^\xi = 16$ ' as a complex sign designating the concept *logarithm of sixteen to the base two*. We can also take both '2' and 16' as marking the argument places of the relation ' $\xi^4 = \zeta$ ', that is, the relation of a number to its fourth power. Or we can take ' 2^4 ' and '16' as the arguments for the relation of equality. And other analyses are possible as well. Sentences written in Frege's two-dimensional *Begriffsschrift* notation are essentially similar. The primitive signs of that language express senses independent of any context of use, senses that determine the senses of sentences formed by combining those primitive signs. Such sentences can then be variously analyzed into function and argument depending on how they are regarded, and each such analysis will yield truth conditions for the sentence taken as a whole. Independent of any analysis one has only the thought expressed and the truth-value designated.

Although we first learn to read arithmetical equations as built up out of antecedently meaningful parts, we can (on that basis) learn to read those same equations differently, as exhibiting Fregean senses, thoughts that are variously analyzable into function and argument. And the same is true, I have indicated, of a sentence in Frege's logical language. Notice, now, that on this new reading a sentence displays three levels of articulation. At the lowest level are the primitive signs out of which everything is composed. At the highest level is the whole sentence expressing a thought. Between these two levels, finally, are the various concept words and object names that are given relative to an analysis of the sentence. Much as one can see different figures in a Euclidean diagram depending on how one regards various collections of primitives of that system, so one can see different concept words in a sentence expressed in Frege's *Begriffsschrift* notation depending on how one regards its collection of primitives, depending, that is, on how one carves it into function and argument. Much as a drawn figure (as seen from one particular perspective) functions iconically in a Euclidian demonstration to exhibit relations of parts in a geometrical figure, so an array of primitive signs (conceived according to some particular analysis into function and argument) functions in Frege's notation to exhibit the content, the sense, of a concept word.

As conceived in standard quantificational logic, the content of, say, the mathematical notion of the continuity of a function at a point is given by the truth conditions of the claim that a function f is continuous at a point a :

$$(\forall \varepsilon > 0)(\exists \delta > 0)(\forall x)(|x| < \delta \supset |f(x + a) - f(a)| < \varepsilon).$$

This sentence, read as it is normally read, is composed of antecedently meaningful parts as specified in a standard semantics for the language, parts that are combined into a whole according to the syntactic rules of the language. The concept of continuity, on this account, is nothing over and above its parts in a given logical array. That same concept, as Frege conceives it, is defined in *Begriffsschrift* thus:²⁵

This sentence, read as Frege comes to read such sentences, *only* exhibits a sense, a Fregean thought, independent of any analysis—though in fact, in this case, an analysis is already indicated. We are to take the Greek letters ‘ Φ ’ and ‘ A ’ to mark the argument places for a higher-level concept word. What we have in this totality of signs, then, is an expression that designates (relative to the given analysis) the concept of continuity. But this sign is complex; it has parts each of which expresses a sense. The whole then expresses a sense making it abundantly clear just what that content is.²⁶

Furthermore, and this really is the essential point, if this complex expression occurs in the context of a whole sentence (if, that is, the arguments places are appropriately filled), then that whole sentence can *also* be differently analyzed, analyzed so as to yield different concept words, not the concept word for continuity at all. A fruitful proof in *Begriffsschrift* inevitably requires just that, different analyses, at different points in the proof, of the various sentences involved in the proof; in the course of the proof, one must conceive a sentence now in one way (under one analysis) and now in another. More specifically, and just as we find in the case of a diagram in Euclid, a thought must be seen one way (in light of one analysis) if one is to see why it is true, but quite differently if one is to see what can be made to follow from it. Reasoning in

²⁵ Frege presents this analysis of the concept of continuity in “Boole’s Logical Calculus and the Concept-script”, in Gottlob Frege, *Posthumous Writings*, ed. Hans Hermes, Friedrich Kambartel, and Friedrich Kaulbach, and trans. Peter Long and Roger White (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 24.

²⁶ See “Boole’s logical Calculus and the Concept-Script” for many more examples.

Frege's *Begriffsschrift* thus involves precisely the same sort of perceptual skill that is required in the diagrammatic reasoning of Euclid.

In Frege's system of notation, as in a diagram in Euclid, three levels of articulation are discernable in a sentence. At the lowest level are the primitive signs expressing senses. At the highest level are sentences expressing thoughts, that is, senses that are a function of the senses of the primitives that make up the thought. And finally, between these two extremes, are the concept words expressing senses and designating concepts that are discernable in light of an analysis of the thought expressed. The whole sentence is like a Euclidean diagram insofar as its parts can be seen now this way and now that. Furthermore, as I have indicated, these various perspectives are often required in the course of a deduction in Frege. But if that is right, then reasoning in Frege's system of logic, just as in Euclid, constitutively involves a perceptual skill, the capacity to see a given array of signs now one way and now another. And just as in Euclid, the course of reasoning is necessary to actualize the potential of the list of sentences to constitute a proof. The proof is not in the sentences but in what they enable one to see, namely, a certain relationship between premises and conclusion, the relation of entailment. Proof is not, then, reducible to a set of sentences, or to a relationship among the sentences of some set. A collection of sentences can constitute a proof only for someone who already understands the practice of proof, the use of signs in proving something. For, as in Euclid, the conclusion is not contained in the premises merely implicitly, needing only to be made explicit; it is contained in the premises *potentially*, a potential that is actualized only through a course of reasoning on the part of a thinker. As

Frege himself puts the point, "here, we are not simply taking out of the box again what we have just put into it. The conclusions we draw from it extend our knowledge, and ought therefore, on Kant's view, to be regarded as synthetic; and yet they can be proved by purely logical means, and are thus analytic. The truth is that they are contained in the definitions, but as plants are contained in their seed, not as beams are contained in a house."²⁷

Only in a notation read diagrammatically, that is, as exhibiting a content that can be variously analyzed into function and argument, rather than symbolically (its primitives as having meaning, designation, independent of any context of use), can this be true.

Much as Peirce does, Frege thinks of meaning, as it is to be exhibited in an array of lines and symbols for the purposes of reasoning, in terms of

²⁷ Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic*, trans. J. L. Austin (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1980) §88.

consequences. What is displayed, or “fully expressed”, in *Begriffsschrift* is “everything necessary for a correct inference”.²⁸ Although truth conditions can be formulated for a sentence of *Begriffsschrift* by giving an analysis of it, what such sentences directly map, what they display (and indeed display iconically, though I have not tried to show that here), is not what *is* the case if they are true but what *follows* if they are true. And although Frege was not as self-conscious as Peirce was about why is this the right way to proceed, he like Peirce looked to mathematical practice, to the mathematician’s use of concepts in reasoning, as his guide to this understanding of meaning. It was as a practicing mathematician that Frege developed his notation; he wanted a notation that would be not an empty formalism but a means of expressing content *as it matters to mathematical practice*.²⁹ The aim was not to abstract from content but to express it. The only question was what content, as it matters to mathematics, *is*. The answer, as Frege came explicitly to see by the early 1890s, is *Sinn*. Much as the axioms of a theory contain, as in a kernel, that is, potentially, all the theorems that can be derived from them, so a thought, the sense of a sentence, contains as in a kernel, that is, potentially, all its consequences. When we apply mathematics to the natural world we are concerned with what is the case if our mathematical claims are true. What both Peirce and Frege saw is that in mathematics itself we are concerned instead with what follows if those claims are true. We are concerned with consequences.

According to the received view, meaning is to be understood in terms of truth. The meaning of a primitive sign is its semantic value, the contribution it makes to the truth conditions of a sentence. A sentence, then, is to be read as presenting, or representing, a state of affairs, what is the case if it is true. On Brandom’s inferentialist alternative, sentences are to be understood instead in terms of their inferential circumstances and consequences, in terms, that is, of what they follow from together with what follows from them. On Brandom’s account, instead of taking words to have meaning in virtue of the contributions they make to the truth conditions of sentences, we are to take words to have meaning in virtue of the inferential relations they are caught up in. Not word-world relations but word-word relations are primary. The account sketched here is different again. According to Peirce and Frege, the notion of meaning that is needed to understand necessary reasoning in

²⁸ *Begriffsschrift*, §3, translated T. W. Bynum and included in Gottlob Frege, *Conceptual Notation and Related Articles* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

²⁹ See, for instance, Frege’s “On the Aim of the ‘Conceptual Notation’”, included in Bynum, *Conceptual Notation and Related Articles*.

mathematics concerns neither truth conditions (as on the standard view) nor inferential relations among sentences, or derivatively, words (as Brandom thinks). The conception of meaning that is needed concerns not *relations among* sentences, or words, at all but instead the *contents* of concepts as those contents are involved in inference. Such contents, we have seen, can in certain cases be exhibited in Euclidean diagrams; in other cases they are exhibited in the complex signs of Frege's *Begriffsschrift*. And as I have indicated, these contents so exhibited enable inference, diagrammatic reasoning, *because* they display collections of primitives that can be variously regarded, and need so to be regarded in the course of reasoning. At least for the case of mathematical concepts, then, we can say exactly what meaning is: it is nothing more and nothing less than what is exhibited in Euclidean diagrams and in *Begriffsschrift* expressions, diagrams and expressions that directly display the senses of concept words, senses within which are contained everything necessary for a correct inference. At least as applied to the case of mathematics, Peirce's pragmatist maxim that meaning lies not in truth conditions, what is the case if a sentence is true, but instead in inferential consequences, what follows if a sentence is true, captures just this thought.

The Modal Bond of Analytic Pragmatism

Daniele Santoro

Luiss-Roma

Dipartimento di Scienze storiche e socio-politiche

dsantoro@luiss.it

ABSTRACT

In his recent *John Locke Lectures*, Robert Brandom defends a view of pragmatism as an extension of the classical project of semantic analysis powerful enough as to incorporate not only relations among meanings, but also, and more fundamentally, relations among meaning and use. The paper explores one of the core aspects of this project – the relation between modal, normative, and empirical vocabularies.

Brandom's focus on a general semantics for non-logical vocabularies intends to meet and answer the empiricist concerns about the intelligibility of modal concepts, which are themselves couched in a modal metavocabulary. Brandom's purpose is to show that, in using ordinary empirical vocabulary, «in order to be able to talk at all, to make claims and inferences, one must already know how to do everything necessary in principle to deploy modal and normative vocabulary». This is the so-called «Kant-Sellars thesis».

In the first part, I present the general framework of analytic pragmatism, the rationale for that project, and its normative foundation. Although the project is in continuity with the goal, pursued in *Making It Explicit*, of explaining inferential semantics in terms of a normative pragmatics, more structure is added, which clarifies the foundation of the overall enterprise. In the second part, I focus on some objections to the complementary structure of normative and modal vocabularies, and defend a different interpretation of its foundational structure. The goal is to show the modal vocabulary underlies the conceivability and the very inferential practices in which normative vocabulary is involved.

1. Introduction

The primary concern with any philosopher trained in the Wittgensteinian legacy is to offer a view of language in terms of its use. The label that «meaning is use» is generic enough to disclose alternative explanations of the relation between what is said and the practice of saying. According to a radical pragmatic reading, semantics collapses into pragmatics and the nexus simply disappears. According to moderate reading, the semantic and pragmatic levels are descriptively autonomous, but meanings can be explained only in terms of a correlative practice of using meaningful linguistic expressions. Semantics can stand on its own as a system of interpreted signs that can be combined to form sentences having a truth-value, but the relation between truth-values and their objects is not primi-

tive, but rather depends on a more basic relationship between sentences and speakers within a linguistic practice¹. Semantics does not dissolve into pragmatics, but the latter is needed in order to explain how is it possible for linguistic expressions to be in accord with the world. Instead of explaining truth away, pragmatics in this guise articulates a triadic relationship between sentences, speakers, and objects, in which reference is the resultant of a process involving a social dimension.

In his recent *John Locke Lectures*², Robert Brandom defends a view of pragmatism as an extension of the classical project of semantic analysis as developed within the tradition of analytic philosophy of language. Analytic pragmatism, as Brandom labels it, is a moderate pragmatic theory in the sense I have specified: it amounts to a synthesis between the semantic concern with the nature of truth, and the pragmatist view of meaning in terms of relations between meaning and use. Instead of rebutting the classical project of semantic analysis, Brandom's goal is to embrace it within a more fundamental theory in which a meta-level is introduced to explain relations between propositional language and linguistic practices. A pragmatic meta-level is not a model-theoretic tool to define truth, but rather conceives of truth concepts as dependent on truth-talk. This is not a way of dismissing the concept of truth as meaningful, but to qualify that concept in terms of what is needed in order to possess it at all. The pragmatic meta-level has a specific pragmatic function. Such function is expressive: pragmatic metavocabularies exhibit the conceptual requirements implicit in the use of ordinary language. The goal of analytic pragmatism is to make explicit such requirements and show how they are presupposed in the practice of ordinary language (paradigmatically, in the usage of empirical vocabulary).

My goal in this essay is to focus on the foundational aspects of analytic pragmatism and assess the merits of this project on its own basis, i.e. the capacity to incorporate relations among meanings within a more fundamental relation between meaning and use. I will address what I think is the core aspect of the project: the relations between modal, normative, and empirical vocabularies. Relations among vocabularies are in fact essential to make sense of a pragmatic meta-level where theses relations are made explicit and explained. If the pragmatic meta-level, taken as an hypothesis, is consistent with the language practices it is supposed to explain, analytic pragmatism could rightly vindicate

¹ The classical distinction between semantics and pragmatics is in Morris (1938): he distinguishes between semantics, which deals with the relation of signs to objects, and pragmatics, which deals with the relation of signs to their interpreters. For an overview of the debate see Bach (2002), but also his "The Semantics-Pragmatics Distinction: What It Is and Why It Matters" at: <http://userwww.sfsu.edu/~kbach/semprag.html>

² Brandom (2008).

Brandom's claim that "concerns and considerations at the heart of the pragmatist critique of semantic analysis can be seen to have been implicitly at work within the analytic tradition all along"³.

I will discuss the paradigmatic case of semantic relations among vocabularies: the pragmatic analysis of a colour-vocabulary. Vindicating analytic pragmatism on its own ground implies a full explanatory power of the whole range of colour-vocabulary.

The phenomenal vocabulary of colours is explained in terms of a pragmatic meta-level that makes explicit the modal and normative concepts that competent speakers master in order to make and assess judgments about colours correctly. Here the focus is on what Brandom calls the «Kant-Sellars thesis»: the idea here is that modal and normative concepts are built within the exercise of basic phenomenal cognitive processes (for instance, identification and recognition of coloured objects), and are eventually expressed in the form of judgments once suitable expressive tools are introduced.

2. Semantic relations between empirical, modal and normative vocabularies

Brandom's focus on a general semantics for non-logical vocabularies intends to meet and answer the empiricist concerns about the intelligibility of modal concepts, which are themselves couched in a modal metavocabulary. Brandom's purpose is to show that, in using ordinary empirical vocabulary, (indeed «in order to be able to talk at all, to make claims and inferences»), one must already know how to do everything necessary in principle to deploy modal and normative vocabulary⁴. The strategy of analytic pragmatism is then to explain empirical vocabulary in terms of modal and normative vocabularies jointly combined in a suitable pragmatic framework which includes also the correlative practices of employing those vocabularies⁵. More specifically, modal and normative vocabulary are combined to result into an overarching pragmatic metavocabulary, which is the specific *explanans* for the empirical vocabulary.

³ Brandom (2008), lecture I.

⁴ Ivi

⁵ Brandom (2008), Lecture I. Discursive practices can be autonomous or non autonomous, depending on whether they sufficiently rich as to express both conditions of correctness for material inferences, and for properties of objects described by empirical vocabulary. For a critical overview of Brandom's notion of an autonomous discursive practice, see Giovagnoli (2008).

2.1. *Practices and vocabularies*

According to Brandom, there are three fundamental relations between vocabularies and practices. He calls the resultant of these relations a Meaning-Use Relation (MUR). Here is how Brandom presents the basic terms involved in MUR:

(i) The relation between practices-or-abilities and a vocabulary sufficient to *deploy* a vocabulary (*PV-sufficiency*):

«I am going to call this kind of relation [practices or practical abilities and vocabularies] “practice-vocabulary sufficiency”—or usually, “PV-sufficiency,” for short. It obtains when engaging in a specified set of practices or exercising a specified set of abilities is sufficient for someone to count as deploying a specified vocabulary». [Brandom (2008), lecture I]

(ii) The relation between two vocabularies sufficient to *specify* a set of practices-or-abilities (*VP-sufficiency*):

«[T]alk of practices-or-abilities has a definite sense only insofar as it is relativized to the vocabulary in which those practices-or-abilities are specified. And that means that besides PV-sufficiency, we should admit a second basic meaning-use relation: “vocabulary-practice sufficiency,” or just “VP-sufficiency,” is the relation that holds between a vocabulary and a set of practices-or-abilities when that vocabulary is sufficient to specify those practices-or-abilities. Specifying PV-sufficient practices is saying what one must do in order to count as saying something, deploying a vocabulary. VP-sufficient vocabularies let one say what it is one must do to be engaging in those practices or exercising those abilities». [Brandom (2008), lecture I]

(iii) The *pragmatically mediated semantic relation* (VV-relations), *which* results from the composition of VP-sufficiency and PV-sufficiency (VV relation is the one holding between normative and modal vocabulary):

«In terms of those basic relations, we can define a more complex relation: the relation that holds between vocabulary V' and vocabulary V when V' is VP-sufficient to specify practices- or-abilities P that are PV-sufficient to deploy vocabulary V. This VV-relation is the composition of the two basic MURs. When

it obtains I will say that V' is a pragmatic metavocabulary for V . It allows one to say what one must do in order to count as saying the things expressed by vocabulary V » [Brandom (2008), lecture I]

Here is Brandom's diagram for the pragmatic metavocabulary:

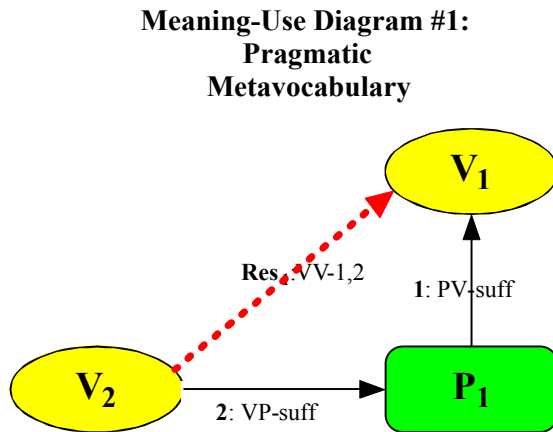


Fig.1. Brandom's basic Meaning- Use Diagram for pragmatic analysis. From: Brandom (2008), Lecture 1.

The reason for construing a pragmatic metavocabulary is to show that the empiricist challenge that only empirical vocabulary is needed to explain meaning *presupposes* what the empiricist claims to be dispensable: modal and normative concepts. The pragmatic metavocabulary is then an analytical tool to provide a semantic explanation of empirical concepts in terms of the practice of using them, and of what is already implicit in those practices. The strategy is already known to those familiar with the language use model exploited in *Making It Explicit*: Knowing that a term expresses a concept is knowing how to treat those inferences in which the term figures as (part of) its premises or conclusions. Making inferences is a practice, and knowing how to make them correctly is an ability that agents exhibits when they grasp the relevant concept. What is new is the analytic machinery at work: it is the dependence of vocabularies on their correlative practices which is distinctive of pragmatism in analytic flavour:

«To broaden the classical project of analysis in the light of the pragmatists' insistence on the centrality of pragmatics we can focus on this fundamental relation between use and meaning, between practices or practical abilities and vocabularies. We must look at what it is to use locutions as expressing meanings—

that is, at what one must *do* in order to count as saying what the vocabulary lets practitioners express». [Brandom (2008), lecture I]

Keeping in mind the general framework synthesized in the Meaning-Use Diagram above (Fig.1), I want now show how the theory works with perhaps the most basic empirical vocabulary: the phenomenal vocabulary of colours⁶. I will proceed by showing how expressing relations among colour-terms requires appealing to a practice of employing those terms. Next, I will show how the practice of colour-terms presupposes a modal ability to discriminate between incompatible properties of colours. Then, I will explain how the ability of detecting modal incompatibilities reflects a complementary ability of acknowledging commitments to the inferences employing colour-terms. Such ability is properly normative, that is is governed by inferential norms. Finally, I will explain how, in order to see why modal and normative abilities are complementary, we need to express these abilities in terms of a metavocabulary which must be sufficiently powerful to express relations among them. If the story I'm going to tell were sound, then we would have all what we need for a semantic explanation of empirical vocabulary of colours. But I think that some wheels in the analytical machinery gets stuck at one point, so the story cannot be sound as it is. The second part of the paper will open the machine to see where those broken wheels are.

2.2. *The empirical vocabulary of colour terms*

Assume that an epistemic agent is introduced for the first time to such basic phenomenal vocabulary⁷ [V_E], and assume also that he is endowed with normal cognitive capacities to understand basic relations within [V_E]. We can also assume that this agent is a competent speaker in his own language, and he is learning the colour-vocabulary in a new language, very distant from his native tongue. The agent is *presented* with two sample of coloured objects. The trainer

⁶ We can even think of this agent as being introduced to the colour-vocabulary in a language that he masters only partially, where the basic colour-terms do not correspond to the same terms in his own language, so that he cannot make inferences on the basis of a vocabulary that he already masters.

⁷ I follow Brandom in this essay in using the notion of vocabulary in a general way as «what is expressed by any sort of language fragment or meaningful expression-type. In this usage, logically atomic sentences, semantic discourse, indexical and observational tokenings all count as vocabularies» (Brandom (2008), lecture I).

indicates that one of the two samples is called «red»⁸, while saying nothing about the other. The agent will be ready to assert in $[V_E]$, if asked:

[1] «This object looks red».

Asserting [1] implies the following conclusion concerning the other sample of unnamed colour:

[1a] «This other object does not look red»⁹.

According to pragmatic analysis, mastering the term «red» is, among other things, to be able to draw [1a] as an inferential conclusion of [1]. In drawing the conclusion [1a] and [1], the agent is employing a property expressed by the term «red», i.e. what looking red is *incompatible with*. However, employing a concept does not mean being able to say it. In order to express incompatibility relations in the form of contentful propositions, one has to enrich the colour vocabulary.

Imagine then that the two samples of coloured things are taken away and the agent is presented with another sample, that the trainer indicates as called «green». The new sample has the same colour of the sample left unnamed above. The agent will offer a response of this kind, if asked:

[1b] «This other object does not look red; it looks green».

At this point, the agent can see the two objects in front of him, but not connect them in a meaningful expression. He can only juxtaposes the two sentences as above. Now, the trainer introduces a novel relation among the terms by means of a further expressive tool:

[1c] «If this object looks red, then it does not look green»

⁸ In the following, I will use double brackets to express terms and assertions in the target colour-vocabulary, square brackets to express terms and relations among terms within the modal and normative vocabulary, and parentheses express properties of objects. So, for instance, «red» and «This looks red» belong to the colour-vocabulary;

[(looking red) is incompatible with (looking green)] belongs to the modal/normative vocabulary;

(looking red) and (looking green) refer to the properties of objects looking red or green.

The way the brackets are employed will become clear along the essay.

⁹ Of course, we are also assuming that the agent masters the concept involved by using the verb «look» and the use of the indexicals, but a discussion of knowing how using «look» and indexicals is beyond the scope of this essay.

Remind what I have said above: the agent is endowed with all what is need for him to understand the meaning of the conditional. Now, expressing [1c] is no more than making explicit in the form of an indicative conditional what is already implicit in the practice of discriminating red from green¹⁰. Therefore, the agent is now in the position to derive [1c] as a material inference from depending on the meaning of «green» and «red» that he has already learned (plus the circumstances of applications of those terms). In short: the statement [1c] expresses in the form of a conditional what one already knows in making the inference from [1] & [1a] to [1b]¹¹.

Finally, once we have introduced the conditional, we can also express the bi-conditional in the following way. Given the same circumstances of ostensive teaching, the trainer focuses on the green coloured object, in such a way to elicit the following sentence:

[1c*] «If this object looks green, then it does not look red».

Now, combining [1c] and [1c*], we obtain:

[1d] «this object looks red *iff* this object does not look green»,

which can be expressed in [V_E] as a general equivalence scheme:

[V_E]: [*if* (p looks x), *then* (p does not look y)]

2.3. *Modal vocabulary*

Once we have introduced the conditional, we can see how incompatibilities are made explicit in cases of actual circumstances of application of a concept. While

¹⁰ The conditional is introduced on the model of Gentzen's logic of natural deduction, i.e. considering logic as a codification of reasoning which expresses the practice of inference making, instead of basing itself on the notion of truth Van Dalen (2004), p.30.

¹¹ One may claim that this is a form of enthymematic reasoning. But enthymematic reasoning is based on truth-functional semantics. The idea that, while logical reasoning can be shortened, all steps must be in place in order to derive the conclusion. So, if we want to explain cognitive performances of agents deriving conclusions from some hidden premises, we must assume that he acknowledges the formal validity of the Modus Ponens before saying anything about the content of the inference. But, it is hard to say in what sense an inference can be unconscious in this sense. A pragmatic approach is not based on model-theoretic or truth-functional semantics. It is rather a constructive model for the meaning of logical connectives. See Van Dalen (2004), p. 30; Brandom (1994), pp. 246-247, which is also a criticism of Davidson's theory of practical reasoning (See his "Actions, Reasons, and Causes" in Davidson (1980)).

saying «this looks red» contains implicitly an incompatibility, asserting «if this looks red, then it does not look green», says that looking red is incompatible with looking green, does not just applies an incompatibility relation. Also, we can see that, the inference from [1] to [1a] cannot be expressed in the form of a conditional: at that stage, the agent knows what «red» refers to, but does not know yet *how* to use it concept, lacking another term for *comparison*. The obstensive reference does not count yet here as a circumstance of application, since there is nothing that «red» is not. Only when «green» is introduced, the problem of applying the original term in the right circumstances arises. Therefore, we cannot really say that a simple act of ostension is sufficient to grant even a partial mastery of the term¹². Let's now turn to the case presented in [1c]. We might say that, once the conditional is introduced, we have all what we need to express relations among terms in the vocabulary we are analysing¹³. We would have just to repeat the same sequence for each new color entry: each color term would then be defined by what that colour is not. Call this a disjunctive definition of colour-terms¹⁴. For instance, take the seven colours of the rainbow. The matrix of their disjunctions is:

I f, the n	R ed	O r- ang e	Y el- low	G reen	B lue	I n- digo	V iolet
R ed		N ot	N ot	N ot	N ot	N ot	N ot
O r- ang	N ot		N ot	N ot	N ot	N ot	N ot

¹² This I take to be Wittgenstein's idea in the first sections of the *Investigations*, §§ 2 *passim* (Wittgenstein (2001)).

¹³ Brandom takes the conditional to be the primary form inferential competence, but it is not clear to me whether the conditional is just necessary or also sufficient for expressing all kinds of material inferences. See Brandom (1994), pp. 108-110.

¹⁴ For disjunctive analysis of properties, see Armstrong (1986), and Stalnaker (1976).

e							
Y el- low	ot	N ot	N ot		ot	N ot	N ot
G reen	ot	N ot	N ot		ot	N ot	N ot
B lue	ot	N ot	N ot	ot	N ot		N ot
I n- digo	ot	N ot	N ot	ot	N ot		N ot
V iolet	ot	N ot	N ot	ot	N ot	N ot	

Fig. 2. The disjunctive definition of colour-terms. The outcome in the box applies to the second term of the conditional: «If this is Red, then it is Not Orange».

However, a vocabulary of colours is far richer than the one just outlined: a complete description should include all possible colours belonging to the colour-wheel. At a finer-grained look, such a description might be even infinite. But, let's assume here that the list is finite: a competent epistemic agent would be able, after appropriate training, to discriminate all kinds of shades of colours, name them accordingly and define each color-term by means of disjunctions. The question is if this would be sufficient to make a competent master of colour vocabulary. Remind that here the issue is what is sufficient in practice to deploy the mastery of a vocabulary. I showed that isolated cases of ostensive definition are not sufficient to introduce the conditional, which is the minimal requirement for mastering colour-terms: epistemic agents need to be able to apply conditionals in inferential practices in order to be able to say what colours there are; and, in order to apply conditionals, they need specific circumstances of application for

those terms: they have to comparative circumstances. But, one might ask, what would happen in cases of weird colour-properties, such as if he faced a Goodmanian colour? As the name suggests, a Goodmanian colour is a chromatic phenomenon of this kind: a objects looks «green» until a certain time t_0 , then it changes suddenly into «red». Let's call this colour «gred»¹⁵. What would be required for an epistemic agent, in practice or as an ability, in order for him to deploy «gred» as a term in his vocabulary? The matrix of colours wouldn't help us. In fact, the ability to define a term by means of disjunction would not be sufficient to model a case involving paradoxical identities. Now, we could try first to accommodate the use of «gred» by revising the meaning of «looking coloured». Such revision would involve adding a temporal index to the phenomenal properties of coloured objects. If we do so, we would also need to generalize such temporal specification to all colour-properties. But this move would render unfeasible any practice of making inferences with these revised color-terms: the circumstances of application of colour-terms would not offer a stable ground to define colours in terms of disjunctive properties. What we want to do is rather to dismiss this move altogether. Now, reflect on what is presupposed by such dismissal: «gred» cannot be a consistent colour-term in any vocabulary, since there *cannot* not be a practice involving inferences containing «gred» That is, in order to rule out «gred» as a *possible* term in a consistent vocabulary, one must be able to say that «gred» is an *impossible* term: Resources available to the agent so far do not warrant this claim. The agent's vocabulary is expressively too weak to express modal impossibilities.

In order to avoid this case, we need to specify that colour-terms are mutually disjunctive and necessarily so. We are in the position at this point to introduce the modal operators for possibility and necessity in the agent's vocabulary.

[1e] Necessarily «this object looks red *iff* this object does not look green»,

[V_M] standing for modal vocabulary, we can express [1e] in [V_M] as an equivalence scheme:

[V_M] : Necessarily [(p looks x), *iff* (p does not look y)]¹⁶

¹⁵ As in Goodman's famous example in his *Facts, Fiction, and Forecast* (1956). See Goodman (2006).

¹⁶ Equivalent to: [M $\hat{\Delta}$ V] For any object p and colour-terms x and y : Not possible: [(p looks x) $\wedge$ (p looks y)], which is easily derivable from [M_V]. Notice that here we don't use brackets, but parenthesis. As I have remarked above, the reason is that, while I use brackets for assertions, I use parenthesis for the property of looking x or y -coloured.

I will call *incompatible* any pair of terms which are mutually and necessarily disjunct. So, $[V_M]$ is equivalent to:

$[V_{Inc}]$ For any object p and colour-terms x and y : $(p \text{ looks } x)$ is *incompatible with* $(p \text{ looks } y)$.

According to inferential analysis, $[V_{Inc}]$ expresses a constraint on what is required for a proper mastery of colour vocabulary: saying that something looks red *means* that it is incompatible with looking blue, green, but also ‘gred’. Inferential analysis makes it depend the meaning of colour-terms on the proper mastery of colour-vocabulary: the reason is that this mastery is an practical ability for discrimination that articulates the semantic content of colour-terms; it is, indeed, a semantic capacity. What an agent can do once modal incompatibilities are introduced is not only to say two colours are incompatible in actual circumstances of application, but to specify the structure of incompatibility and entailment for each colour in any possible circumstance of application. In the jargon of possible world semantics, mastering the modal incompatibilities of a colour term means to be able to discriminate between worlds in which possible shades of colours are compatible, and worlds in which this is not the case. As a consequence, modal incompatibilities express also an important feature of inferential reasoning: counterfactual analysis. Such expressive resources are not available to empirical vocabulary, in which, knowing how to apply colour-concepts causally depend on merely actual episodes of empirical encounters. Instead, counterfactual reasoning allows the agent to determine what incompatibilities would follow if the circumstances of application were different from the actual ones¹⁷.

For a different account of the bi-conditional as an equivalence scheme for a definition of colour-concepts, see Stroud (2000), p. 121-133.

¹⁷ Newton Garver has shown that, within Wittgenstein’s picture of language in his later thought, the meaning of words forming a semantic set, such as color words, can be explained (at least) in part, by reference to one another. He writes: “This reference will sometimes be contrastive and sometimes be inclusive”: “scarlet” and “puce” stand in semantic contrast with one another, but they both refer to shades of “red”. These words are not simply semantic markers, but they reflect incompatibilities and entailments that hold between propositions. “X is puce” is incompatible with “X is scarlet”, and it entails “X is red”, provided it is the same X that we are talking about. It is these incompatibilities and entailments that are the basis for the structure of the lexicon of the language”. N. Garver, (1996), p.143. A similar approach is also in Brandom, (2000), chapter 1.

Before the next step, I want to reassure the reader that the story I have been telling so far can be made less cryptic than this. For those interested in a visual example of how the recognition and consequent mastery of colours proceed from basic to more complex circumstances of application, they should read the appendix at the end of this essay.

2.4. *Normative vocabulary*

So far, I have described the gradual path leading from merely phenomenal to modal vocabulary, and showed how the practice of employing the former presupposes the mastery of the latter. However, little I have said about the nature of this mastery, the conceptual competence required to acknowledge incompatible properties of colours. In this section I want to show the complementary structure of semantic norms in which such mastery consists.

I said that normative and modal structures of empirical vocabulary are complementary. To put it clearly, this means that, in order for an agent to be a competent master of colour-terms, modal incompatibilities need to be backed up by normative constraints. And normative constraints, at the same time, reflect the structural modal features of the empirical world.

According to the framework of normative pragmatics, normative constraints are expressible in the form of inferential commitments a speaker undertakes once he makes assertions containing colour-terms. Commitments are undertaken implicitly, but can emerge to the propositional surface -so to speak- by making explicit the illocutionary act associated with it. What a competent speaker does is to *acknowledge* those commitments. However, while modal incompatibilities articulate objective properties of the objects of experience, commitments belong to the proper discursive dimension which expresses performances of epistemic recognition.

However, although modal and normative structures are complementary, they do not coincide. In fact, one can fail to recognize the inference from the assertion about an object «looking red» to the assertion about an object «looking green», while the property of (being red) still remain necessarily incompatible with the property of (being green)¹⁸. In this sense, fallibilism appears as an inher-

¹⁸ Consider again the list of assertions we have analysed before, once the inferential commitments are made explicit: [1] «This object looks red»
[1a] «This other object does not look red»
[1b] «This other object does not look red; it looks green»
[1c] «If this object looks red, then it does not look green»
[1d] «this object looks red *iff* this object does not look green»

ent feature of any language, and I have taken it into account by using the predicate «look» rather than «is» so far. But, now the problem is how these two dimensions can be reconciled: that is, how it is possible to sew - at least in principle - the space left open to possible failure, and reconcile subjective cognition and objective features of the world.

Of course here the stake for pragmatism is high: one of main goals of pragmatism is to explain how a semantics is possible without presupposing a prior concept of truth. If pragmatic analysis were not able to explain the distance between the subjective perspective of «looking red» and the objective features of 'being red' of empirical objects, truth-functional semantics would be the only ones left on the table. We need then to offer a plausible account of how the subjective and objective dimensions of empirical vocabulary (perfectly exemplified by the most ambiguous among the empirical vocabularies, the colours) are complemented.

Brandom's idea is that, if we want to understand such complementarity, we need to think of the subjective normative and objective modal dimensions as poles of the same intentional domain:

«The features of discursive practice from which the normative vocabulary of commitment and entitlement is elaborated and which it makes explicit are dif-

A speaker asserting [1] commits to the validity of the whole set of inferential conclusions derivable from it. Surely enough, one can fail to acknowledge the validity of some inferences. For instance, one might not accept the conclusion of the following Modus Ponens:

- [1] «This object looks red»
- [1c] «If this object looks red, then it does not look green»
- [1e] «This object does not look green»,

but he would be ready to acknowledge the validity of the conclusion, once he is able to see that [1d] is valid as well. This can happen for a variety of philosophical paradoxes. For instance, the speaker might be affected by the notorious tortoise's impairment, described by Lewis Carroll (1895); or he might be a Goodmanian skeptic, dealing with some weird property such as «gruity». He might, finally, be entrapped in some Kripkean paradox about the fact that justifies making a step according to a rule. In other, more serious cases, the impairment is not in logical capacities, but cognitive. Take the case of a colorblind person. In the most cases of colorblindness, affected people are not able to distinguish between hues of red and green. Although they are able to understand and apply correctly the norms governing modal incompatibilities for any other hue of colour, they get systematically confused when it comes to compare red and green. In this case, they systematically fail to draw correct inferences from assertions containing those two colour-terms, because they fail to acknowledge the commitments associated with the inferential role of the assertion.

ferent from those from which the modal vocabulary of necessity and possibility are elaborated and made explicit. But they are intimately related. What I want to claim now is that those features correspond, respectively, to the subjective and the objective poles of intentional relations [...] The basic idea is that normative vocabulary makes explicit important features of what knowing and acting subjects do when they deploy a vocabulary, when they use expressions so as to say something. And modal vocabulary makes explicit important features both of what is said and of the objective world that is talked about. Put another way, normative and modal vocabulary, each in its own way, articulate commitments. But normative vocabulary addresses in the first instance acts of committing oneself, while modal vocabulary addresses in the first instance the contents one thereby commits oneself to—not in the sense of what other doings committing oneself to a claim commits one to, but in the sense of how one has committed oneself to the world being, how one has represented it as being» [Brandom (2008), Lecture VI]

In drawing an inference correctly, a speaker must *both* be able to:

-recognize valid material inferences. Here, commitments to the validity of an inference are established within a discursive practice. The source of validity of material inferences is the community within which those commitments are expressed and articulated;

-be a reliable epistemic agent, i.e. he must be able to conform to the objective properties of the objects of experience.

The capacity of revising subjective commitments and acknowledge how to respond correctly to the empirical world. We can express the normative requirement of inferential commitments in the following way:

[V_N] For any object looking coloured x , and for a vocabulary V containing a finite number of discrete colour-terms, an epistemic agent is a proper master of V iff he is able to apply V according to the structure of modal incompatibilities [M_{Inc}] for each colour-term belonging to V ¹⁹.

Brandom's idea is that the conceptual spaces delimited by the modal and normative requirements can be construed as vocabularies. According Brandom's

¹⁹ That is, if the agent is able to identify the set of all incompatible properties for each term within a given vocabulary. Here is a formal definition of a consistent vocabulary V .

$V =_{df}$ V is a set of elements such that $\forall x, \forall y, (x, y) \in V$ iff $\mathcal{R}: Inc(x, y)$. $\mathcal{R}$ is an incompatibility relation between x and y , such that, for any x and for any y , x belongs to V if and only if: i) $x \Rightarrow \neg y$; ii) $y \Rightarrow \neg x$.

analysis, modal and normative vocabularies are required in order to explain how colour reports can be expressed in the form of sentences which stand in correct inferential relations to other sentences within the relevant discursive practice of talking about colours.

Let's see first how normative and modal vocabulary are related to each other. According to $[V_N]$, modal incompatibilities need to be tracked by the mastery of colour-terms and the correlative inferential consequences. In other words, $[V_N]$ implies $[V_{Inc}]$ in normative order of semantic explanation. At the same time, incompatible properties of colours are conceivable only as properties of colour-concepts, that is as properties conceivable only as part of an intentional activity. But, since the intentional activity that distinguishes humans from other animals is inherently conceptual, properties of incompatibility implicit in color-concepts are properties that can be grasped only within conceptual engagement with a world of experience. This leads Brandom to establish a relation between modal and normative vocabulary in the other direction, i.e. The modal order of semantic explanation: $[V_{Inc}]$ implies $[V_N]$.

Following Brandom, I call this the complementarity thesis about modal and normative vocabularies. The complementarity thesis establish in what a semantic explanation consists:

$[[V^M]]$: Given an empirical vocabulary $[V]$, an explanation of the semantic competence of V

- (i) satisfying $[N]$ requires acknowledgment of $[M_{Inc}]$
- (ii) acknowledgment of $[M_{Inc}]$ requires rectification of one's own commitments according to $[N]$

$[[V^M]]$ is a metavocabulary within which relations among modal and normative vocabularies can be expressed²⁰. However, although they exhibit complementary structures, normative and modal vocabularies remain still distinct: $[[MV]]$ states a complementarity between modal and normative vocabularies, but *not* an equivalence between them. The reason is that $[N]$ makes explicit a quite different kind of inferential competence: a *norm* governing the use of colour-vocabulary, and not the articulation of phenomenal properties. $[V_N]$ establish what commitments *ought* to be acknowledge in order to master properly col-

²⁰ Double square brackets are used here to distinguish the metavocabulary in which the structure of complementarity is expressed, from the modal and normative vocabularies that figure as content of the thesis. Although Brandom's conceives of $[[C]]$ as a *pragmatic* metavocabulary whose mastery depends on the same practice of making inferences which is shared with modal and normative vocabularies, it is still a *metavocabulary* which express relations among vocabularies which are not expressible in none of the three vocabularies employed by speakers.

our-concepts. Instead $[V_{\text{Inc}}]$ expresses incompatibility relations that define the meanings of colour-terms.

Both modal and normative vocabularies are therefore necessary to express colour terms because they express two fundamental conceptual constraints for an any epistemic agent to master the colour-vocabulary.

I have so far sketched how the relation between a sample of empirical vocabulary (the vocabulary of colours) and two other vocabularies, the modal and the normative. We can think of modal and normative vocabularies as expressing conceptual capacities that rational beings must possess in order to be: (i) reliable epistemic agents; (ii) understanding the meaning of empirical vocabulary and be able to employ it accordingly.

3. Expressibility relations and the transposition thesis

One of the core aspects of Brandom's analysis is that the semantic relations between empirical/descriptive, modal, and normative vocabularies are complementary but not symmetrical: empirical vocabulary in fact is expressively weaker than modal and normative vocabularies, and by itself, it is unable to count as an autonomous discursive practice. Put in other words, empirical vocabulary is not self-sufficient to express the relations of incompatibility and the inferential commitments that are implicit in the practice of using it. Empirical vocabulary is indeed unintelligible without presupposing a discursive practice in which also modal and normative constraints are at work. Here the test-bed for analytic pragmatism is to defend the intelligibility of modal concepts against the reductionist arguments of empiricism.

According to Brandom, there are two distinctive yet complementary kinds of *semantic* relations. The Kant-Sellars thesis about modality defines the conditions for the relation between the empirical and the modal vocabulary

«a) In using ordinary empirical vocabulary, one already knows how to do everything one needs to know how to do in order to introduce and deploy modal vocabulary;

b) the expressive role characteristic of alethic modal vocabulary is to make explicit semantic, conceptual connections and commitments that are already implicit in the use of ordinary empirical vocabulary»²¹.

In the language of Meaning-Use-Relations, the «Kant-Sellars thesis about

²¹ Brandom (2008), lecture 4.

modality» claims that *using* empirical vocabulary is *sufficient* to specify those aspects of the practices that are *necessary* to introduce and deploy *modal* vocabulary.

A parallel relation between the empirical and the normative vocabulary is defined in analogy with the modal case (this is the «normative Kant-Sellars thesis»): *using* empirical vocabulary is *sufficient* to specify those aspects of the practices that are *necessary* to introduce and deploy *normative* vocabulary²².

Both the modal and the normative Kant-Sellars theses result in a more fundamental meta-relation, a *pragmatically mediated semantic relation*. This relation shows that modal and normative vocabularies are *complementary*: one cannot be given without the other; and that both are sufficient to explain the intentional vocabulary in use within any autonomous discursive practice. In this section I want to assess the merits of the general pragmatic strategy and cast some doubts about the normative order of explanation envisaged by analytic pragmatism.

Although Brandom claims that the modal and normative vocabularies are complementary, he also undertakes a stronger Sellarsian position, the idea «the language of modality is a *transposed* language of norms»²³. The Sellarsian dictum is reformulated in the language of the theory by saying that that normative vocabulary is *explicative* of inferential practices involving the use of modal vocabulary, and therefore is prior to it²⁴.

As Brandom puts it:

«Coming to understand both modal and normative vocabulary as standing in the complex resultant pragmatically mediated semantic relation of being LX to—elaborated from and explicating of—practices integral to every autonomous discursive practice will turn out also to be the key to understanding a deep and illuminating feature of the relation of these two vocabularies, not just to vocabulary use in general, but also to each other. It supplies the raw materials for filling out and developing Sellars' suggestive claim that modal vocabulary is a 'transposed' language of norms. [...] I will begin to explore the relations between normative and modal vocabulary, showing how normative vocabulary can serve both as a pragmatic metavocabulary for modal vocabulary and as the basis for a directly modal formal semantics for ordinary empirical vocabulary that does not appeal in any way to a notion of truth» [Brandom (2008), lecture IV]

And, in another passage, he claims:

²² *Ibid.*

²³ See Sellars (1963) (p. 21 of the reprint in Scharp, Brandom (2008)).

²⁴ More exactly, normative vocabulary is *elaborated* from and *explicative* of inferential practices involving the use of modal vocabulary, and indeed for all autonomous vocabularies (the LX-relation in Brandom's terminology).

«When Sellars says “the language of modality is...a ‘transposed’ language of norms,” he is saying in our terms that normative vocabulary codifying rules of inference is a pragmatic metavocabulary for modal vocabulary». [Brandom (2008), lecture IV]

The corresponding Meaning-Use Relation for the transposition thesis is:

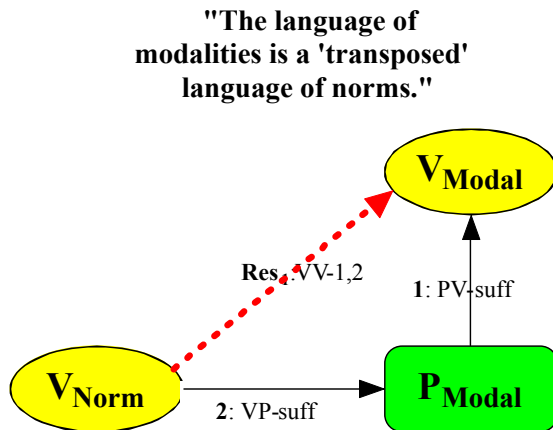


Fig. 3: Meaning Use Relation for Sellars' thesis about modality. From Brandom (2008), Lecture IV.

This claim clearly diverges from the complementarity view presented in the core part of Brandom's theory. I suggest that this should be avoided either by revising the interpretation of the transposition thesis, or abandoning it altogether.

The argument that I will present can be sketched as follow: in order to claim that the vocabulary of modalities can be transposed into the vocabulary of norms, and then elaborate a pragmatic metavocabulary in terms on the language of norms, Brandom needs to:

(i) define a relation of relative expressively strength among the normative and the modal vocabulary and show that the former is expressively stronger than the latter;

(ii) exclude that modal vocabulary is surreptitiously presupposed in deploying normative vocabulary.

In this section I will show why (i) is required in order to make sense of the transposition thesis. In the next section I will show that (ii) is unwarranted, and that the contrary is the case.

In order to see why the transposition thesis requires relations of expressibility, we need to analysis the phenomenon of *expressive bootstrapping*, i.e. that se-

mantic phenomenon when an expressively stronger vocabulary is a sufficient pragmatic metavocabulary for an expressively weaker one. Here is Brandom's view about expressive bootstrapping:

«We are familiar with this sort of phenomenon in ordinary semantics, where sometimes a semantic metalanguage differs substantially in expressive power from its object language — for instance, where we can produce an extensional metalanguage for intensional languages, as in the case of possible worlds semantics for modality. But in the case of semantic metalanguages, as Tarski forcibly reminds us, we typically need a metalanguage that is more expressively powerful than the object language to which it is addressed. One example of a claim of this shape in the case of pragmatically mediated semantic relations —though of course it is not expressed in terms of the machinery I have been introducing — is Huw Price's pragmatic normative naturalism.

Price argues, in effect, that although normative vocabulary is not reducible to naturalistic vocabulary, it is possible to say in wholly naturalistic vocabulary what one must do in order thereby to be using normative vocabulary. If such a claim about the existence of an expressively bootstrapping naturalistic pragmatic metavocabulary for normative vocabulary could be made out, it would evidently be an important chapter in the development of the naturalist core program of the classical project of philosophical analysis. It would be a paradigm of the sort of payoff we could expect from extending that analytic project by including pragmatically mediated semantic relations»²⁵. [Brandom (2008), lecture I]

The expressive bootstrapping is an important feature for semantic explanation, and we should avoid explanations that do not meet this requirement. However, if we accept the transposition thesis, the priority of the normative over the modal vocabulary undermines the complementarity view. Indeed, it would make the whole project of showing why normative and modal concepts are necessary for explaining empirical vocabulary *superfluous*. Instead of elaborating a pragmatic metavocabulary, pragmatism would collapse into some version of model-theoretic semantics, which establish a precise expressive relation between target-languages and meta-languages. In other words, we could still talk of a meta-vocabulary, but not of a *pragmatic* meta-vocabulary.

Let me elaborate a bit on this. I will provide a definition of expressibility and show that transposition depends on relative strength of expressibility among vocabularies.

Given two vocabularies V and V^* ,

²⁵ Brandom's reference here is to Hugh Price's «Naturalism without Representationalism», in De Caro, Maccarthur (2004), pp. 71-90.

V^* is expressively stronger than V ($V^* \succ^e V$) iff

for a given domain $\mathbf{D}$ of expressibility containing x and y , and for a given domain $\mathbf{D}^*$ containing p and r , :

1. For $\forall x \in \mathbf{D}$: $Vx \Rightarrow V^*x$ (if x is expressible in V , then x is expressible in V^*)
2. For $\exists p, \exists r / V^*(p, r \text{ Rel}(p, r))$: $V(p, r), \neg V(\text{Rel}(p, r))$
3. For a domain $\mathbf{D}^* / \{\mathbf{D}^* \cap \mathbf{D}\} = \emptyset, \forall y \in \mathbf{D}^*$: $V^*y, \neg Vy$
4. $\forall y \in \mathbf{D}^*, \forall x \in \mathbf{D}$: $V^*(\text{Rel}(y, x)), \neg V(\text{Rel}(y, x))$

Comment: whatever is expressible in V , is expressible in V^* , and not everything that is expressible in V^* is expressible in V . Relations among expressibles in V can be expressed in V^* , but not in V . Besides, relations among vocabularies are transitive, but not symmetric: $\dots V^{***} \succ^e V^{**} \succ^e V^* \succ^e V$.

The series: $V^{***} \succ^e V^{**} \succ^e V^* \succ^e V$ generalizes relations of transitivity between vocabularies according to their relative expressive strength. As I said, expressibility relations among vocabularies are transitive, but are not symmetrical. However, vocabularies can be self-expressive. Rules for the use of the vocabulary can be stated in the same vocabulary, but the vocabulary has to be sufficiently powerful to include terms and relations for expressing the internal use for the use of terms.

Self-reflexivity turns out to be essential for comparability among vocabularies with different expressive strength. According to (4), relations among expressibles belonging to different vocabularies can be expressed within the more powerful vocabulary V^* . Therefore V^* must be able to say something about itself in order to allow comparisons with a weaker vocabulary. Now, self-reflexivity is not just an assumption suitable made to allow comparability, but it is actually a feature of natural languages. Natural languages are able to express both the rules of their own grammar, and meaning-relations of translatability. So, for instance, the relation « x in $V(L)$ means y in $V^*(L^*)$ » is construed as a relation between an expressible x and an expressible y in L^* .

Now, I think that the best way to define *transposability* is the following:

Given V and V^* , V is *transposable* in V^* iff:

- (a) $V^* \succ^e V$ (i.e., V^* is expressively stronger than V)
- (b) V^* specifies the rules for the use of V
- (c) mastery of V presupposes mastery of V^*

I want to concentrate here on (a)²⁶. According to the first condition, transposition depends on expressibility.²⁷ In fact, the only way a vocabulary can be compared to another is by correlating terms of V and terms of V^* . By hypothesis, an expressively stronger vocabulary V^* is sufficiently powerful to act as a metalanguage for an expressively weaker vocabulary V , and by so establishing a correlation between vocabularies.

Expressive strength and transposability are necessary and jointly sufficient conditions for expressive bootstrapping V into V^* . When expressive bootstrapping obtains, V is thrown away as superfluous. But, if it is so, then a pragmatic metavocabulary will just count as a standard meta-language: a normative vocabulary $[V_N]$ (in which commissive, entitlements-, and incompatibility relations hold, is expressively strong enough as to bootstrap a vocabulary $[V_M]$ (in which only incompatibility relations hold) if and only if whatever is expressible in L , is also transposable in L^* .

Therefore, if the analytic pragmatist claims that a pragmatic metavocabulary requires both expressibility relations and transposability, then the resulting expressive bootstrapping will result *fatal* for his pragmatic strategy, and the very idea of a complementarity relation among modal and normative vocabularies will be undermined. He would be forced into some version of model-theoretical semantics as such: degrees of expressibility reflects levels of languages. Therefore, if V^* is powerful enough to express V , then L^* is a metalanguage for L .

4. Two kinds of incompatibilities: impossibility, and inconceivability

I think that answering to this objection is crucial for saving pragmatism from the semanticist slope. In this section, I suggest a way to recast the semantics-

²⁶ According to (b), transposition presupposes that V^* possesses expressive resources to state the rules governing V . Notice that this condition matches the requirement of model-theoretical semantic for a definition of truth. According to (c), transposition requires the ability of employing both V and V^* in practice. Such condition matches the pragmatic requirement that mastery of vocabularies depends on the practice of employing them in practice. I will leave aside in this essay a discussion of these two conditions.

²⁷ On the assumption that the two vocabularies are comparable.

pragmatics nexus in terms of modality within the analytical pragmatist project.

Brandom argues that modal and normative vocabularies are necessary and sufficient to explain the features of intentionality (as directedness to objects). The focus here is on the nexus between modal incompatibilities (which articulate disjunctive properties of the objects of experience) and material incompatibilities (which articulate commitments and entitlements to assertions about objects of experience). Whereas normative vocabulary makes explicit subjective undertaking and acknowledgments of inferential commitments and entitlements, modal vocabulary makes explicit features of the world, which are indifferent to subjective inferring and acknowledgments. Both vocabularies (and their correlative practices) share the property of «repelling» incompatible properties or assertions. However, this leaves unanswered the question of what kind of relation holds between modal and deontic incompatibilities. If we accept the transposition thesis and the bootstrapping, we should conclude that the capacity of mastering incompatibilities presupposes the capacity of inferring.

Contrary to Brandom, I argue that the reverse is the case: the modal properties of objects *repel* not only *incompatible properties*, but also *impossible arrangements* of properties. The distinction between *impermissible* and *inconceivable* inferences (consider the case of a «round circle») presupposes a prior mastery of modalities. The priority of modal vocabulary can be proven by appealing at the conceptual resources required in order to account for practices of empirical discrimination among objects. This is an indication that the modal constraint on empirical experience is what *ipso facto* binds our intentional capacities²⁸.

The argument offered above, if successful, tells us something important about the modal bond of any pragmatist view of language as use. It tells us that we can provide an interpretation of the pragmatically mediated metavocabulary that explains why we should reject the ‘transposition’ thesis, but not the expressive bootstrapping: the range of expressibility of modal vocabulary is ampliative compared with the range of expressibility of normative one, and that this is consistent with the expressive bootstrapping condition, which is something we should welcome. But, in this case, the expressive relation is not from the modal to the normative vocabulary, but rather the other way round. Normative relations presuppose, and are not presupposed by modal relations. A pragmatically mediated metavocabulary couched in modal terms explains how the content of an empirical assertion *excludes* some inferences as impermissible (but still feasible), or altogether inconceivable, rather dictating what inferences *ought to be* un-

²⁸ We can envisage a transcendental spin in the argument, which is enlightened by the systematic failure the opponent would incur in by trying to show that modally impossible arrangements are indeed conceivable.

dertaken. Expressions involving reference to modally impossible properties of the objects of experience would not indeed be unpronounceable, but would be merely «vocal», rather than «verbal» expressions²⁹. I maintain that this is the right way we should interpret Kant's dictum «Ought implies Can»: any inference that can be made explicit in terms of normative attitudes (commitments and entitlements) presupposes indeed a basic modal articulation between things that can possibly exist, and those that are impossible.

5. Conclusion

Brandom's project puts forward an analysis of the relations between meaning and use (vocabularies and practices) in terms of an overarching metavocabulary expressed in modal alethic-deontic terms. I said that the pragmatic metavocabulary exhibits a structure of complementarity. However, this is not the end of the story. In discussing Sellars' claim ("the language of modality is a transposed language of norms"), Brandom defends a stronger thesis, that a universal metavocabulary whose target is to explain intentional discursive practices, must be formulated in normative terms. Against this argument, I suggested a different solution: that the transcendental unity of intentionality³⁰ can be captured in a pragmatist framework by making explicit those *modal* (rather than *normative*) incompatibilities common both to the objects of experience and to our inferential practices. This is even more clear when we analyse in details how a pragmatic explanation functions. Here, the universal metavocabulary that explains the intentionality of discursive practices is expressed in modal terms: in fact, the PV and VP relations are *sufficiency* and *necessity* relations which are essential modal notions.

This is not bad news for analytic pragmatism: from the point of view of semantic analysis, an incompatibility semantics based on modal pragmatics is ampliative compared with one based on normative pragmatics. An important consequence of this view is that, although it may appear a less demanding version of pragmatism, it explains important features of the space of reasons, for instance how conceptual change is possible.

²⁹ According to the original Sellarsian distinction exploited by Brandom. See Brandom [1994], [2000]

³⁰ Brandom (2008), Lecture V.

Bibliography

- Armstrong, D. (1986): «The Nature of Possibility», *Canadian Journal of Philosophy*, 41, pp. 575-594.
- Bach, K. (2002): «Semantic, Pragmatic», in Campbell, O'Rourke, Shier (eds), (2002): pp. 284-292.
- Brandom, R. (1994): *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brandom, R. (2002): «Pragmatics and Pragmatism», in J. Conant and U. M. Zeglen (eds.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, London and New York: Routledge, pp. 40-59.
- Brandom, R. (2007): «Modality, Normativity, and Intentionality. Inferentialism and Some of Its Challenges», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIV No. 3, May 2007
- Brandom, R. (2008): *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- Campbell J. Kleim, M. O'Rourke, D. Shier (eds) (2002): *Meaning and Truth*, New York: Seven Bridges Press.
- Cappelen, H., Lepore, E. (2005): «Radical and Moderate Pragmatics: Does Meaning Determine Truth Conditions?», in Szabò, Z.G. (ed) (2005), pp. 45-71.
- Carroll, L. (1895): «What the Tortoise Said to Achilles», *Mind* 4, No. 14, pp. 278-280.
- Coffa, J.A. (1991): *The semantic tradition from Kant to Carnap*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Davidson, D. (1980): *Essays on Actions and Events*, Oxford, UK: Oxford University Press
- De Caro, M., Maccarthur, D. (eds.) (1984) : *Naturalism in Question*, Harvard University Press.
- Dummett, M. (1975): «What is Theory of Meaning? (I)», in Dummett (1993b), pp. 1-33.
- Dummett, M. (1978): «What do I Know when I know a Language?», in Dummett (1993b), pp. 94- 105.
- Dummett, M. (1976): «What is a Theory of Meaning? (II)», in Dummett (1993b), pp. 43-93
- Dummett M. (1991): *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dummett M. (1993a): «Truth and Meaning» in Dummett (1993), pp. 147-165
- Dummett M. (1993b): *The Seas of Language*, Oxford, UK: Oxford University Press.

- Fodor, J., Lepore, (2001): «Brandom's Burdens: Compositionality and Inferentialism», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIII, No. 2, September 2001.
- Harman G., Davidson D. (eds.) (1972): *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel Publishing Company.
- Feigl H., Scriven M., Maxwell G. (eds) (1957): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Giovagnoli, R. (2008), «Osservazioni sul concetto di "pratica discorsiva autonoma in Robert Brandom», in *Etica e Politica*, forthcoming.
- Goodman, N. (2006): *Facts, Hypotheses, and Forecasts* (1956), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Green, G. (1989): *Pragmatics and Natural Language Understanding*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Grice, P. (1989): *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Garver, N. (1996): «Philosophy as Grammar», in Sluga H., Stern D. (1996), pp. 139-170.
- Glock, H.J. (1996): «Necessity and Normativity», in Sluga H., Stern D. (1996), pp. 198-225.
- Girle, R. (2000): *Modal Logics and Philosophy*, Acumen, Teddington.
- Goodman, N. (2006), *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (4th edition).
- Kuhn, T. (1983): «Commensurability, Comparability, Communicability» in Kuhn, T. (2000), pp. 33-57.
- Kuhn, T. (2000): *The Road since Structure. Philosophical Essays 1970-1993*, Chicago, Ill: University of Chicago Press
- Lance M., O'Leary-Hawthorne L. (1997): *The Grammar of Meaning*, Cambridge University Press.
- Levinson, S. (1983): *Pragmatics*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Lewis, D. (1973): *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell
- Morris, C. (1938): «Foundations of the theory of signs» (1938), in Morris, C. (1971), pp. 17-74.
- Morris, C. (1971): *Writings on the Theory of Signs*, The Hague: Mouton.
- Sellars, W. (1948): «Concepts as Involving Laws and Inconceivable without Them», in Sellars (1980), pp. 287-315.
- Sellars, W. (1957): «Counterfactuals, Dispositions, and the Causal Modalities», in H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell, University of Minnesota Press (1957), pp. 225-308.
- Sellars, W. (1963): «Inference and Meaning», in Scharp, Brandom (eds) (2008), pp. 3-27.

- Sellars, W. (1969): «Language as Thought and Communication», in Sellars W, (2008), pp. 57-80.
- Sellars, W. (1974): «Meaning as Functional Classification», *Synthese* 27, 1974; pp. 417-37.
- Sellars, W. (1980): *Pure Pragmatics and Possible Worlds: The Early Essays of Wilfrid Sellars*, edited by Jeffrey F. Sicha, Reseda, Ca: Ridgeview Publishing Company.
- Sellars, W. (2008): *In the Space of Reasons. Selected Essays of Wilfrid Sellars*, K. Scharp, and R. Brandom (eds), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Shapiro, L. (2004): «Brandom on the Normativity of Meaning», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVIII, No. 1, January 2004
- Sluga H., Stern D. (eds): *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sperber, D., Wilson, D. (1986): *Relevance*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Stalnaker, R. (1976): «Possible Worlds», *Noûs*, 10, pp. 65-75.
- Stroud, B. (2000): *Meaning, Understanding, and Practice. Philosophical Essays*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- Stroud, B. (1965): «Wittgenstein and Logical Necessity», *The Philosophical Review*, 74, pp. 504-518.
- Stroud, B. (1996): «Mind, Meaning, and Practice», in Sluga H., Stern D. (1996), pp 296-319.
- Stroud, B. (2000): *The Quest for Reality. Subjectivism & the Metaphysics of Colour*, Oxford, UK: Oxford University Press
- Stalnaker, R. (1972): *Pragmatics*, in Harman G., Davidson, D. (1972), pp. 380-397.
- Szabò. Z.G. (ed) (2005) *Semantics versus Pragmatics*, Oxford Uk: Clarendon Press.
- Van Dalen, D. (2004): *Logic and Structure*, Berlin: Springer Verlag.
- Von Wright, G.H. (1951): «Deontic Logic», *Mind*, 60, pp.1-15.
- Wittgenstein, L. (2001): *Philosophical Investigations* (1953), Oxford, UK: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1974): *Philosophical Grammar*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Subject Against Procedure: the Argument of Following a Rule in the Second Wittgenstein

Guido Seddone

Leipzig Universität

Institut für Philosophie

guidoseddone@yahoo.com

ABSTRACT

This paper attends to treat the question about the “following a rule” in the philosophy of the second Wittgenstein and to connect it with the relation between pragmatics and semantic. In the philosophical Investigations this argument (§§ 185-142) represents the culmination of the attempt to elucidate the concepts of use, meaning and understanding, which are introduced in the previous paragraphs. I mean to show that the rule, designed like a sign which indicates how take an action, is an inscrutable fact if we don't insert it in a precise context of human practices and behaviour. This inscrutability of the rule and of the sign raises an apparent contradiction: the rules make possible our lived but they have not sense if considered alone. Such dependence of the rules on the practices is mutual because it's impossible thinking a practice without a rule. The connection rule-practice, that is treated similarly as the relation meaning-use, permit us to introduce the follow arguments my paper will consider: holism of the rule and of the meanings, the question about the understanding and the recognizing of rules and meanings, finally the question about the agreement in the actions.

1. *Following a rule: methodological premise*

The question concerning following a rule as it is introduced in the *Philosophical Investigations* (PI, §§185-242)¹ can be considered the lintel that joins together and sustains both the previous argumentations about the linguistic games and also the subsequent ones, which introduce the concept of agreement and the critique of the private language. This problem is also debated in the *Remarks*

¹ Ludwig, Wittgenstein (1953) *Philosophical Investigations* [*Philosophische Untersuchungen*], edited by G. E. M. Anscombe, Oxford.

on the foundations of Mathematics (RFM)² and in *The Brown and Blue Books* (BB).³ To understand well the second phase of Wittgenstein's thought, it is opportune and methodologically correct to remember that it derives from his critique of his previous philosophy, which considered language as a calculus. His earlier theory of language implies that there cannot be an arbitrary use of signs and such use cannot be considered to conform to a rule. In the second phase of his thought, in contrast, he assumes that rules cannot determine the application and procedures, deducing that the calculus theory is absurd because the uses and the behaviours are arbitrary. This implied a new approach to mathematics, which is recognized as an institution that is ontologically grounded on self-referential concepts.

In the *Philosophical Investigations* the question concerning following a rule is introduced as the problem of understanding signs and the symbolic world in which we live (PI, §§130-185). He thus shows the internal relation between the subject and the verbal, graphical and non graphical signs, in order to make clear what happens in the mind as we see a symbol or as we think about a rule.

For Wittgenstein the man is a symbolic being because he has a preferential relation with signs; I define this relation preferential because each of us, in regard to the symbolic world, takes up the active role of learning, elaborating and possibly modifying. Symbols and rules are treated by the individual as something inherited, which Wittgenstein often treats as a Grammar, sometimes as a Mythology of the use (PI, § 221)⁴, other times as an agreement in the forms of life (PI, § 241)⁵, but never as the agreement in thoughts and opinions.

In fact, he avoids separating the rules from their application because he does not want to treat them as a Platonic Universe that can legitimate experience (*Erlebnis*) and actions. They are not even the result of a discursive relation between individuals as Scorekeepings and committive practices in general, through which an agreement about opinions and behaviours is produced.

² Ludwig, Wittgenstein (1956) *Remarks on the foundations of Mathematics* [*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*], edited by G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe, Oxford.

³ Ludwig, Wittgenstein (1958) *The Blue and Brown Books*, edited by R. Rhees, Oxford.

⁴ PI, § 221: "My symbolical expression was really a mythological description of the use of a rule".

⁵ PI, § 241: " "So you are saying that human agreement decides what is true and what is false?" – It is what human beings say that is true and false; and they agree in the language their use. that is not agreement in opinions but in form of life".

In order to emphasize the importance of the experience, Wittgenstein does not distinguish the symbol from its author and from its interpreters, and he does not separate the rules from the practice. Therefore the rule is not separable from the act of following it because the act of following it is not different from the process of understanding.

Let us consider PI, § 185: a pupil must carry out a numerical succession by adding 2 to the preceding number; from 1000 he begins to add 4, because he believes that every time he reaches 1000 he must add an additional 2. So the succession becomes the following: up to 1000 add +2, from 1000-2000 add +2+2, from 2000-3000 add +2+2+2, and so on endlessly. The pupil produces a new rule that differs from the rule given by the master. How can he do it? Why did he follow one rule up to 1000 and afterwards follow a new rule? It could be as I, driving my car, decide to stop at red lights while in Milan, at yellow lights while in Florence and at green lights while in Rome. The solution for this paradox is that the rule is not the anticipation of future events because we should not conceive it as a metaphysical fact or a demon, which can lead and advise my actions. Wittgenstein intends to demythicize the concept of rule in order to focus on the forms of life and on the internal relation each of us has with rules and with language in general. This shows that the rule is deeply rooted in the experience and also in the misunderstandings and the interpretations; the concept of a rule indicates a regularity in the acting but never an anticipation of the act.

This ideal of regularity does not determine the experience (*Erlebnis*) or the choices because the rule can be contradicted by a new or an unusual behaviour. But one has not to see this anomaly as a behaviour without rules, for each action has a rule and a rule cannot be performed only once by only one individual (PI, § 199).⁶ Moreover, no course of action can be determined by a single rule, since every action has a precise rule (PI, § 201).⁷ There is no action without regularity, but at the same time an action can break a norm. Beginning

⁶ PI, § 199: "It is not possible that there should have been only one occasion on which someone obeyed a rule. It is not possible that there should have been only one occasion on which a report was made, an order given or understood; and so on. – To obey a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are customs (uses, institutions)."

⁷ PI, § 201: "This was our paradox: no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be made out to accord with the rule. The answer was: if everything can be made out to accord with the rule, then it can also be made out to conflict with it. And so there would be neither accord nor conflict here".

from these remarks we are led to admit that there is not a direct relation between an action and the rule comparable to the relation between an effect and the cause. For this reason Wittgenstein's conception of following a rule is compared to Hume's scepticism about the concept of cause. One is not master of this relation, which remains however fundamental to understanding mental processes, intentionality and practices in general.

Therefore the individual has a preferential relation with the rule and with the symbolic world in general, for he is a symbolic being that can modify the rules without thinking that the rules are the ground of the behaviour (§ 211).⁸ Wittgenstein offers a good example in his analysis of the pieces of chess: each piece would be a simple piece of wood without the rules, which determine the use; the rules give a special value to each piece and they define their use. But what are the rules without the chess game?

Another good suggestion is offered in PI, § 212 and all the passages in which Wittgenstein introduces the connection between rule and order. This connection permits us to understand the conditioning exerted by the rules on us, who, following an order-rule, cannot be diverted by the problem about the legitimacy of that order-rule.

We can observe the rules only in relation to the whole of the linguistic games, the other rules and the practice in general. This inscrutability of the rules, which form the range of our experience, our intentions and our actions, bring us to an apparent contradiction: they make possible our experience but they make no sense when considered alone. They give meaning to that without which they could not exist.

This inscrutability is the result of a precise strategy of Wittgenstein: he does not intend to consider the rules that justify the action but instead to reduce them to a whole of codes, which represent an endless regularity. Like the rules of a numerical succession, they indicate an endless possibility of reply, but at the same time they are a mere representation of what can happen in the practices and they can be contested and renewed, similar to the case of the pupil who after 1000 begins to add +4 and not +2. The rules should represent a whole of paradigms, which serve to show a regularity of a form of life or of behaviour, but they cannot determine it. They have the nominal function of de-

⁸ PI, § 211: "How can he know how he is to continue a pattern by himself – whatever instruction you give him? – Well, how do I know? — If that means "have I reasons?" the answer is: my reason will soon give out. And then I shall act, without reason".

scribing the practices stated and transmitted by a specific tradition: the tradition of playing chess, the history of mathematics, in other words, a mythological description of the use (PI, § 221).

But we must also consider that every person has a specific relationship with the rules and with the symbolic universe; they become familiar, similar to the countenances of our memory that we conserve because they are part of our cultural and historical property.

This apparent contradiction led some authors to interpret Wittgenstein as a relativist or even a sceptic, who showed simply the possibility to found the acting only on the institutions, on the uses and on the customs. Probably these authors did not consider the strange and ambiguous connection between rule and practice that Wittgenstein wants to describe in these passages. They are persuaded that Wittgenstein intends to solve the problem concerning our relation with institutions simply through the elaboration of the concept of agreement in the forms of life (PI, § 241).

In contrast to this reading, I believe that Wittgenstein wants to treat rules like a mere description of a practice we can abandon or change in each moment; he understands that men do not learn through the rules but through the relation with other individuals and with the language, which define the way we get to know the world around us. Recent research in evolutionary anthropology gives support to this reading (Tommasello, 1999).⁹ According to Tommasello, children learn symbols, words and behaviours in a pragmatic context through their relation with adults, who already have familiarity with practices and life.

Therefore, I find that Wittgenstein, in these famous passages of the *Investigations*, does not aim merely to show that the only anchorage for rules is the agreement, for otherwise following a rule would be a source of paradoxes and ambiguity. Instead, the agreement of the forms of life depends on the marginal character of the rules to act or play in a linguistic context. They are the ideal portrayal of the endless repetitiveness of an act one can make in another way.

Let us now consider our symbolic universe and picture ourselves lost in an unknown forest. After roving a long time we see an indicator that points in a precise direction. What have we to do? Should we follow the indicator? Should

⁹ Michael, Tommasello (1999) *The Cultural Origins of the Human Cognition*, Harvard University Press.

we ignore it? Should we go in the opposite direction? Should we sit down and wait to see who placed the signal?

Consider a second example. We see a picture that, when turned horizontally, represents the head of a duck and, when turned vertically, represents the head of a hare. And so we ask: “what does the author of this picture want to represent?”

Are these cases proof of an irreducible relativism of signs and norms?

I do not believe it is. In fact, in the first case one cannot reconstruct the value of the signal, for one does not know who placed it and what he wanted to indicate; in the second case we have an ambiguity of the portrayal, which results in an alteration in the interpretation, but not a form of relativism in the perception.

Both examples permit us to observe a situation in which the rule is unclear because the context itself is unclear, which prevents us from putting together again the structure in which that symbol has been situated. Here Wittgenstein propose to look behind every rule and behind our symbolic world in order firstly to see there the forms of life and to overcome the anxiety caused by the relation the subject-procedure or single act-general act, which is a source of ambiguity. For these reasons I suggest that Wittgenstein treats the rule as an inscrutable fact, because it is hardly visible by our actions. It hides in the shadow, attempting to fix the action through a rule and permitting me to do it endlessly again.

Two things emerge from this methodological premise: 1) the rule is the ideal portrayal of what can be replicated endlessly, 2) we can overcome the anxiety of the relation between subject and procedure by admitting that the rule is an inscrutable fact that underlies the interpersonal context of the forms of life. Now I intend to clarify why the rule is an inscrutable fact.

2. The rule as the natural trend to create a tradition

Wittgenstein writes in PI, § 154: “But wait – if ‘Now I understand the principle’ does not mean the same as ‘The formula ... occurs to me’ (or ‘I say the formula’, ‘I write down’, etc.) – does it follow from this that I employ the sentence ‘Now I understand ...’ or ‘Now I can go on’ as a description of a process occurring behind or side by side with that of saying the formula? If there has to be anything ‘behind the utterance of the formula’ it is particular circum-

stances, which justify me in saying I can go on – when the formula occurs to me. Try not to think of understanding as a ‘mental process’ at all. – For *that* is the expression which confuses you. But ask yourself: in what sort of case, in what kind of circumstances, do we say, ‘Now I can know how to go on’ ... understanding is not a mental process.”

Why does Wittgenstein in this and other passages raise the question about how one can go on alone without the aid of someone? This happens when the pupil takes possession of the practice and can really go on alone, without the advice of the teacher. But this does not mean that it happened as internal processes (in the German version: *seelischer Vorgang*). More simply, the pupil is now master of a particular technique in doing something. Here the rule that the teacher used to clarify how to do the task is replaced by the pupil in a mastery of technique. The rule is again inscrutable. It is the representation of what I have to do, but as soon as I can do what the rule expresses, I do not need it.

The idea of a rule and the question of following a rule arises when we distinguish the subject from the procedure, or – to use a word typical in contemporary pragmatism – the subject from the performance. Our thought can recognize the regularity in the linguistic games and describe formally this regularity with what we call a rule. Wittgenstein criticizes this splitting-phenomena – which arises in separating the uses from the rules – and in the passages PI, §§ 241-242, which are the last ones about this theme, he applies the concept of agreement (in German *Übereinstimmung*) to hook again the rules to the practices.

But this does not indicate an absolute dislike for the division of the rule from the act; the rule hook-up itself becomes like a shadow that watches over the operation of the subject, for it is natural for the individual to find an ideal form for a successful action.

I give an example: Robinson Crusoe is wrecked on a desert island and finds a good method for bringing drinkable water from a river to his shack on the seashore. It is a system of bamboo cane pipes that work very well, on condition that he checks regularly the efficiency and changes the ruined pipes with new and well-carved pieces. He must remember the rules, which permit him to install and to overhaul his little and rudimentary aqueduct as soon as it is necessary. R. Crusoe cannot share these rules with anyone except himself, as long as he remains on his desert island.

Like each of us, he could separate the rule from the procedure in order to better remember it¹⁰ and eventually teach someone and to hand it on to future inhabitants of that island. But as he constructed the aqueduct, he remembered the rule only for himself, for he could not forecast that Friday had to arrive and that he had to come back to his country.

Through this example it is clear that the concept of agreement, which is introduced at the end of the reasoning about following a rule, is inadequate for understanding how one follows a rule. I think the concept of agreement is introduced in the *Philosophical Investigations* by virtue of their flowing style. However, this is ultimately inappropriate for understanding the ambiguity, which is connected to the problem of following a rule.

I think it is more reasonable to consider that the rule is useless while I am acting, because while I am acting I am not following a rule but instead adapting myself to a form of life I can potentially share with an infinite number of subjects, including myself in the past or in the future. The rule is a sign, a scheme that remains after I perform something. But for whom does it remain? It remains for my successor, for my follower and for all who intend to share in the future that form of life. For this reason I believe that the rule is the natural tendency of the individual to create a tradition and a culture that are to be conserved, spread and handed on.

In RFM, VP3 Wittgenstein writes that the rule “stands as it were alone in its glory; although what gives it importance is the facts of daily experience. What I have to do is as it were to describe the office of a king;P in doing which I must never fall into the error of explaining the kingly dignity by the king’s usefulness, but I must leave neither his usefulness nor in his dignity out of account. I am guided in practical work by the result of transforming an expression. But in that case how can I still say that it means the same thing whether I say “here are 625 nuts”, or “here are 25×25 nuts”? If you verify the proposition “here are 625 ...” then in doing that you are also verifying “here are 25×25 ...”; etc. But the one form is closer to one kind of verification, the other closer to another”.¹¹

¹⁰ That’s what Wittgenstein says in PI, § 199 when he writes: “It is no possible that there should have been only one occasion on which someone obeyed a rule. It is not possible that there should have been only one occasion on which a report was made, an order given or understood; and so on. – To obey a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are customs (uses, institutions).”

¹¹ L, Wittgenstein (1956).

With this metaphor we touch on many important aspects of the idea of a rule that Wittgenstein treats in his writings. The rule, when considered alone, is the monument of its self-glory, but only carrying it out in practice can give it importance. The rule is the monument of the use that is the affirmation of its dignity and majesty, but like all monuments it can become obsolete and forgotten.

We can gain insight into the relation between rule and use by comparing it with the relation between tradition and innovation. In a known aphorism, Wittgenstein compared the language to an ancient city with old portions and modern portions, that is, to something that can conciliate old and new (PI, § 18). Through the rule a practice can be handed down, but through a practice a rule can be brought into question, improved and also neglected. The cohabitation between practice and rule is never peaceful because the individual has an active and dialectic relationship with the rules. They receive sense and value by the use and not vice versa, and such a legitimating makes them deeply rooted in our customs, our culture and our tradition, giving them the character of inscrutability.

This inscrutable and intransitive nature of rules is twofold: from one side their rigidity gives continuity and coherence to a specific behaviour, from the other side this inscrutability makes them partially foreign to the experience. Each of us, by acting and following a rule, remains in the perspective of the uses and the customs in which that rule is rooted. In other words, the individual relates himself to a practice that is based on an interpersonal relation and on a historical stratification of behaviours and principles.

These behaviours are grounded in a tradition and the form of this tradition is the rule, which, as a solitary and vacuous monument of a practice, presides over its self-continuity and length.

3. The arbitrary nature of the rule

Wittgenstein writes in PI, § 219: “All the steps are really already taken” means: I no longer have any choice. The rule, once stamped with a particular meaning, traces the lines along which it is to be followed through the whole of space. – But if something of this sort really were the case, how would it help? No; my description only made sense if it was to be understood symbolically. –

I should have said: This is how it strikes me. When I obey a rule, I do not choose. I obey the rule blindly.”

This passage may be understood in light of the question about the intransitive character that signs and rules assume. But, as we have already indicated, we cannot treat rules as a railway track because I can break them and this implies that I am following a second rule. This ambivalence of the rule – that it can be at the same time rigorous and questionable – depends on the fact that the rule is an integral part of the action and can be definite like an “actor’s category”.¹² In other words, we cannot compare the rule to the description of behaviour of a spectator or to the result of a theory, which has a preferential point of view in comparison with social behaviours. Wittgenstein rejected the possibility of making the philosophy of language out of language itself by setting up a super- language with superconcepts (PI, § 97).¹³ This leads him to formulate the idea of family likeness (PI, § 108), which permits him to deprive logic of the task of unifying and disciplining the linguistic phenomena.

This assigns behaviours an arbitrary character and following a rule a performative one, in which rule and action stick together, setting up a form of immanence between rule and performance, depriving the author of a critical perspective of both what he is doing (PI, § 219)¹⁴ and what others are doing (PI, §§ 185-188).

The only way to understand the impossibility of giving a description to the process of following a rule is to accept the arbitrary character and self- referring nature of practices, which have like reference only the interpersonal context in which they are developed.

¹² Bloor, D. (1997) *Wittgenstein. Rules and Institutions*, Routledge, London and New York.

¹³ PI, § 97: “We are under the illusion that what is peculiar, profound, essential, in our investigation, resides in its trying to grasp the incomparable essence of language. That is, the order existing between the concepts of proposition, word, proof, truth, experience, and so on. This is order is a super-order between - so to speak - super-concepts. Whereas, of course, if the

words “language”, “experience”, “world”, have a use, it must be as humble a one as that of the words “table”, “lamp”, “door”“.

¹⁴ PI, § 219: “ “All the steps are really already taken” means: I no longer have any choice. The rule, once stamped with a particular meaning, traces the lines along which it is to be followed through the whole of space. — But if something of this sort really were the case, how would it help? No; my description only made sense if it was to be understood symbolically. — I should have said: This is how it strikes me. When I obey a rule, I do not choose. I obey the rule blindly.

To better explain this point we can resort to a simple example: Dr. Jones is the owner of a home with a view over the sea, a garage and a garden with a barbecue. The furnishings are not particularly sumptuous but they are practical and comfortable.

I could continue to describe at length the home of Dr. Jones, illustrating without difficulty all the things present in that home. But what should I answer if someone would ask me: “Could you give me a better sense of the expression “to be an owner”?”.

The concept of property belongs to a specific use, which in theory cannot be adopted by other societies different from the society of Dr. Jones. To introduce my interlocutor to the concept of private property, I must clarify for him the sense of property so that he may be familiar with the use of this concept typical in our societies. He would then be educated in a social practice, which for Wittgenstein means to know a rule (PI, § 150),¹⁵ or to know how to go on alone (PI, §§ 151-152).¹⁶

The agreement about the rules is a conventional fact and as we speak about Dr. Jones as an owner of a home, we are not talking about a physical object. Rather, we refer to a convention. At the same time, our agreement about the rules assumes an intransitive character, similar to the way we talk about an object, of which we can have empirical experience. The regularity expressed by the rules is the result of the fact that we relate ourselves to rules in the same way we relate ourselves to a self-referential and self-founded system. The reasons for this are that they are the product of society, which is an interpersonal structure that plays a key role in the constitution of our semantic and behavioural world, which tends to be transmitted and to become stratified. The rigidity of the facts is mediated by a holistic and interpersonal structure of behaviour, rules and values, which are the Grammar of our experience and which are mediated by the language.

This Grammar is the necessary cultural ground from which our behaviour develops itself; the inexorability (*die Unerbittlichkeit*) of the mathematics is an example. At the same time, the theorists that see in the Wittgensteinian con-

¹⁵ PI, § 150: “The grammar of the world “knows” is evidently closely related to that of “can”, “is able to”. But also closely related to that of “understand”. (‘Mastery’ of a technique)”.

¹⁶ Particularly G. Baker e P. Hacker and their volume *Grammar and Necessity* (1985), Blackwell, Oxford.

ception of grammar a necessary structure of transmission of truth and objectivity¹⁶ clash with the fact that grammar does not produce only arithmetical rules that have an objective nature, but also conventions like the concept of property or of rights, which have no counterpart in the natural world.

The whole of the behaviours and of the culture is formed by the model of the physical world and behaves like a second nature that influences us and characterizes us. In RFM, VP29 we read: “What sort of proposition is: “The class of lions is not a lion, but the class of the classes is a class”? How is it verified? How could be it used? ... To draw someone’s attention to the fact that the word “lion” is used in a fundamentally different way from the name of a lion; whereas the class word “class” is used like the designation of one of the classes, say the class of lions.

One can say that the word “class” is used reflexively, even if for instance one accepts Russell’s theory of types”.¹⁷

Such a difference between the use of the word “lion” and the use of the word “class” arises because physical objects have a reference in the world while conventional objects are the way they are in virtue of a practical and social behaviour. Thus the use of these words is self-referring and can be verified only by recognizing their conventional and not empirical character.

4. *Conclusions*

In the second phase of his thought Wittgenstein abandoned the conception of language as a calculus and adopted instead a conception of language as behaviour. In doing so he had to address the fact that natural languages are more complex than formal language.

Moreover, in this phase, the language appeared to him as something articulated and difficult to analyze. Consider this passage, PI § 203: “Language is a labyrinth of paths. You approach from one side and know your way about; you approach the same place from another side and no longer know your way about.”

This passage indicates that for the second Wittgenstein it was impossible to bring back language under a general rule, under which it would be possible to derive all utterances. On the contrary, he adopted an analysis of the uses that

¹⁷ L., Wittgenstein (1956).

reveals the pragmatic component in the meaning. This also occurs when we analyze the question about following a rule; it is possible to learn a rule in a pragmatic and interpersonal context and breaking it is a pragmatic and interpersonal fact.

The fact that behind every action lies a rule should not lead us to assume erroneously that to break a rule requires a rule. The rule, as we argued, is what remains of a practice; it is the sign behind which there is the experience (*Erlebnis*) of its author or the experience that a linguistic community decided to adopt as a form of life. In these passages of the *Investigations*, Wittgenstein suggests that we have not to separate the sign and the rule from the interpersonal context in which it is adopted.

This is the reason I picked the word “inscrutability”; in fact, the rule is barely visible behind the behaviours. The real protagonists of the *Investigations* are experience (*Erlebnis*), intersubjectivity and forms of life, and not the sign that is deprived of its formal character, which cannot be identified with the action. But I do not use inscrutable only in the sense of invisible, but also to indicate the intransitive and implicit character of the rule. The rule, as a portrayal of a behaviour, is also the tool to transmit the forms of life and the whole of the rules is the inheritance and the cultural influence that is our identity. Such influence is the sense of belonging to a group, of sharing the forms of life and it is also the possibility of learning a language. For this Wittgenstein tends to see in the rule an intransitive fact and to deny that its interpretation could determine the meaning. In fact, we read in PI, § 198: ““But how can a rule show me what I have to do at this point? Whatever I do is, on some interpretation, in accord with a rule”. – That is not what we ought to say, but rather: any interpretation still hangs in the air along with what it interprets, and cannot give it any support. Interpretations by themselves do not determine meaning.”

There is an ambiguity in the question of following a rule: one can break it but only by following a second rule, but if one follows the first rule, one can not also interpret it; instead one must follow it as one is trained (*abgerichtet*). Such ambiguity is solved if we consider the fact that rules must be connected to the practices and to the forms of life, which stay in an interpersonal context.

If I break a rule, I am acting, but since the word rule is related to the word agreement through the concept of use (PI, § 224)¹⁸ and since the use of the concept of rule is based on the concept of same (PI, § 225)¹⁹ and the concepts of regularity and repetition, it is clear that in breaking a rule I also adopt a rule, for every action has an interpersonal aspect that emerges through the rules. Breaking a rule becomes clear to our selves and to others if it is described with a rule that permits me, as we have seen, to fix a behaviour. From this point we can derive the interpersonal and self-referring character of actions, thoughts and forms of life.

Nonetheless, Wittgenstein does not want to give space to the interpretations of the rules, for following a rule does not mean interpreting it. Even here the interpersonal character of the rule comes into play; in fact, if I say “I’m following a rule”, the rule is not subject to my personal and private interpretations since it was transmitted to me in an interpersonal and linguistic way.

To conclude, breaking a rule is inscrutable because it is foreign to my experience (*Erlebnis*), to my personality and to the reasons that moved me to break it. It shows all its vacuity in comparison to the experience and to the ability I have to renew and to remove the old paradigms. But in following the rule, the rule is still inscrutable, for my action is not determined by my personality, but by the personality of that shared form of life I am assuming and personifying. My choices are always orientated to the forms of life and to the agreement; in fact, in following the rule I also have to respect the sense of that form of life, of which the rule is the expression. In breaking the rule I must always keep in mind the experience and the dimension of the agreement, then I will describe my breaking through a rule and I could hand it by making a new rule.

¹⁸ PI, § 224: “The word “agreement” and the word “rule” are related to one another, they are cousins. If I teach anyone the use of the one word, he learns the use of the other with it.”

¹⁹ PI, § 225: “The use of the word ‘rule’ and the use of the word ‘same’ are interwoven. (As are the use of ‘proposition’ and the use of ‘true’.)”

References

- Baker, G. e Hacker, P. and their volume *Grammar and Necessity* (1985), Basil Blackwell Publishers, Oxford (UK).
- Bloor, D. (1997) *Wittgenstein. Rules and Institutions*, Routledge, London and New York.
- Schneider, Hans Julius (1975), *Pragmatik als Basis von Semantik und Syntax*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schneider, H. Julius und Kroß Matthias, Edited by (1999), *Mit Sprache spielen, die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*, Akademie Verlag, Berlin.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Schlüsse, Folgen und Begründungen. Eine regellogische Perspektive auf die Grundlagen begrifflicher und empirischer Wahrheit*, in: Geert-Lueke Lueken (edited by): *Formen der Argumentation*. Leipziger Schriften zur Philosophie 11, Universitätsverlag Leipzig 2000.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Formallogische und materialbegriffliche Analysen. Philosophische Theoriekritik nach Wittgenstein*. In: Mark Siebel (edited by), *Kommunikatives Verstehen*. Leipziger Schriften zur Philosophie 16, Universitätsverlag, Leipzig 2002.
- Tommasello, Michael (1999) *The Cultural Origins of the Human Cognition*, Harvard University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations* [*Philosophische Untersuchungen*], edited by G. E. M. Anscombe, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1956) *Remarks on the Foundations of Mathematics* [*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*], edited by G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1958) *The Blue and Brown Books*, edited by R. Rhees, Oxford.

Semantics of Knowledge ‘a positio’

James K. Swindler
Illinois State University
Department of Philosophy
jkswindler@ilstu.edu

ABSTRACT

This paper challenges the standard *a priori/a posteriori* distinction by looking at statements in which comprehension requires more than merely passive awareness of objects and their properties. A proposal is made to add to (not to supplant) the traditional categories of knowledge, the “*a positio*,” characterized by active, intentional, and collective involvement of language users in the existence and nature of objects of reference needed for the truth of statements about various kinds of artifacts, broadly construed. The conditions of understanding statements about institutions, institutional activity and standards of measurement are considered in some detail.

1. Introduction

In their attempts to understand how knowledge is gained and organized, philosophers have routinely distinguished the *a priori* from the *a posteriori*. This distinction is, of course, fundamental to the divide between empiricists and rationalists, the former insisting that experience is our only source of knowledge and the latter allowing that, in addition to experience, some genuine knowledge is purely conceptual. By ‘experience,’ empiricists usually have meant what can be learned directly from sensation via the five senses (and perhaps by memory and introspection). Thus, ‘the sky is now blue’ is *a posteriori* since neither the sky nor its current color can be known except by sensory inspection. In general, the subject matter of experiential learning *par excellence* is material nature since, as is often said, it is only the “external” realm that is capable of interacting with the senses causally. So, empirical knowledge grounds out in material reference.

By ‘conceptual’ rationalists have usually meant to draw attention to some sort of direct intellectual insight that is not mediated by or grounded in sensory experience. Thus, ‘the sky is not blue and red all over’ is *a priori*. The subject matter most commonly thought to be clearly subject to purely intellectual or conceptual insights has been logic and mathematics. Thus the Pythagorean Theorem can be said to be *a priori* due to its proof, of which there are numerous variations, depending only on formally definable, conceptually grounded geometric and/or algebraic relations. The color

example just given falls under this general description although its subject matter is of a different type and some famous attempts have been made to demonstrate external existence and moral truths *a priori*.¹

Hence, the more or less standard chart of the *a priori* / *a posteriori* distinction (treating the analytic/synthetic as a parallel, historically important, criterion) runs something like this:

¹ Perhaps the most successful of these are due to Kant and can be found in the first *Critique* refutation of idealism and the *Foundations* argument for the categorical imperative.

A brief historical sketch maybe of some use here. Plato, who was the first to systematically make something like the *a priori*/*a posteriori* distinction, drew the distinction along two dimensions: the kinds of objects one knows or refers to on the one hand and the kinds of evidence they provide together with the associated mental attitudes one takes towards those objects on the other. It is clear enough that he also thought that knowledge *a priori* (conceptual knowledge of relations among forms) is stable, i.e., necessary rather than varying situationally like knowledge derived from sense perception. (See the divided line analysis in *Republic*, Bk. 6.) Beginning with Leibniz (*New Essays Concerning Human Understanding*), efforts were directed to making the distinction more rigorous. The question, which persisted through the middle of the last century, was whether a reliable, purely linguistic criterion could be devised to mark the distinction. Famously, Kant rejected this linguistic strategy (though he adopted it for the analytic/synthetic distinction). His main contribution is his insistence that *a priori* knowledge is indispensable if we are to have any knowledge at all and that *a priori* propositions may be necessarily true in a way that *a posteriori* propositions cannot, though it is worth remarking that his conception of the *a priori* crosses Plato's line between kinds of objects, since both mathematical truths and fundamental knowledge of nature as it show up in the categories of the understanding are *a priori* for Kant. Moreover, he argued that some of these necessary truths are informative in a way that is similar to non-necessary empirical truths. The synthetic *a priori* that forms the core of his system does not comprise the "miserable tautologies" of Leibniz or Hume. (He makes his case in the first *Critique*, "Transcendental Analytic.") But Frege and his followers rejected the synthetic *a priori*, collapsing the *a priori* into the analytic, which they thought could be given a purely linguistic criterion, either in terms of meaning or provability. (See Frege, *Foundations*, esp. sec. 12-17.) Gödel demonstrated the inadequacy of the provability criterion ("On Formally Undecidable Sentences..." in van Heijenoort) and the linguistic reduction withered further under Quine's skepticism over whether meaning could serve to distinguish the analytic from the synthetic. Quine left the basic distinction between the *a priori* and the *a posteriori* unimpugned directly, though, by his lights, in the questionable company of the analytic/synthetic. (See W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*.) This spark of innocence left hope that some non-trivial knowledge may yet turn out to be necessary, at least in a metaphysically internalist way, and Hilary Putnam and Saul Kripke have risen to this possibility, offering claims about chemical composition, origins of substances, and standards of measurement as examples. (See Kripke, *Naming and Necessity*, and Putnam, *Mind, Language, and Reality*.) Recent work by Lawrence Bonjour (*In Defense of Pure Reason*), Albert Casullo, (*A Priori Justification*), Robert Audi (*The Architecture of Reason*) and others has once again affirmed the position that *a priori* knowledge depends on intellectual insight or self-evidence rather than experience.

	Analytic	Synthetic
<i>a priori</i>	√	?
<i>a posteriori</i>	?	√

One controversy is over what goes where and whether there are any synthetic *a priori* or analytic *a posteriori* propositions. Everyone seems to want to allow a very broad range of empirical knowledge subsisting unperturbed alongside whatever *a priori* knowledge there is or might be. But, whichever boxes one thinks have instances, the *apriori/a posteriori* distinction itself seems and is usually intended in some sense to be exhaustive. What I show here is that this assumption must give way in the face of more careful attention to the features of a different set of examples. The reason, which I hope to make clear, is that both *a priori* and *a posteriori* knowledge as so far conceived are essentially *passive* modes of cognitive uptake. I believe this passivity prevents the traditional distinction from accounting for an important range of evidence and that the *a priori* and *a posteriori* do not exhaust the kinds of knowledge we can have because they do not exhaust the kinds of reference we can make to objects of knowledge. There are many cases of genuine knowledge that rest on a kind of active semantic construction that is responsive to contextual pragmatics.² Here I want to draw attention to belief and knowledge that is clearly and usually knowingly due to the *activity* of the knower and therefore does not fit into the simple, tidy scheme of the traditional *a priori/a posteriori* distinction. For reasons that should become clear, I will call the kinds of belief and knowledge that completes (or extends) the traditional scheme, the ‘*a positio*.’

2. Counterexamples

A rich example will, I hope, help to suggest and clarify the kind of evidence that enables successful reference to a range of objects that I believe are left unaccountable by the traditional distinction. Recently it was reported that NASA’s Opportunity Rover sent back pictures from the surface of Mars of so-called “blueberries,” which result from mineral (hematite) deposition from water, a phenomenon known to occur on the earth as well. To begin where there is least controversy, one aspect of the example clearly presents a fact that is knowable only empirically and contingently. That is the fact that the blueberries were observed, if indirectly. But now, if we

² I do not wish to beg any questions against Kant at this point. There is, of course, a sense in which Kantian *a priori* knowledge is not passive. But the activity that produces it is, as it were, unknowable to the knower or language user.

follow Kant and perhaps Kripke, it is by necessity that such blueberries form by mineral deposition from water. Like oxygen and hydrogen bonding in the usual way to form water, it is, as it were, in the nature of such substance to do so. Propositions about the fundamental chemical process resulting in blueberries would be, from a Kantian perspective, at least a candidate for the synthetic *a priori* while for Kripke they might serve as an examples of the analytic *a posteriori*. For present purposes, however, this is a distinction that make no difference.

Instead of pursuing that issue, let us attend to another aspect of the case that is not yet captured by the traditional distinction. That is the fact that the rover was (and quite remarkably still is!) on a mission from NASA. The reason, I suggest, that this feature is omitted from the resources of the standard analyses is that NASA is neither an object of empirical observation, nor is it an object of strictly intellectual intuition. If this is correct, and I hope to show that it is, the assumption of the passivity of knowledge common to the *a priori* and the *a posteriori* necessarily obscures a proper account of this and similar examples. However we divide or mingle these two epistemic dimensions, the references to NASA, to NASA's rovers and to the beliefs and knowledge they produce will escape our semantic net. We need a third dimension, one that is more sensitive to our own constructive contributions to the relevant form of receptivity, in which to situate such reference.

There are countless such examples. 'I gave an exam in philosophy class yesterday.' 'If today is Tuesday, it's not Thursday.' 'The Dow rose last year.' Etc. Paradigm examples of *a posteriori* knowledge are those resulting directly from sense experience: this apple is red. Paradigms of *a priori* knowledge are purely conceptual: $5+7=12$. These are all examples of passive knowledge. But I cannot know what a philosophy class is or what the Dow is or even what Tuesday is passively. Our example of the expression of our knowledge of NASA's probing of Mars is also quite different. First, there is no natural or necessary entity one could be passive towards that answers to the name or description of NASA. NASA is a human construct, an artifact. Moreover, it is a social artifact, i.e., one that is created by collaboration among the members of a group, and it is a social artifact of a kind that is especially alien to nature, an institution. One cannot know of such things purely passively any more than one can know about exams, days of the week or the Dow. The key point is that these are mind dependent objects. They do not exist apart from our actively constructing them. Like Peter Pan, they subsist via the Tinker Bell effect: they exist only so long as we believe they exist. And, like the cosmos according to some ancient theologies (and, we might add, Berkeley's idealism) they exist only so long as they are actively sustained in their existence by mind. By contrast, the *a priori/a posteriori* distinction is really only suited to knowledge of mind independent objects. It

is no accident that it historically shows up prominently in the philosophical literature just when there is a scientific and mathematical enlightenment under way, as in ancient Greece and in modern Europe. Nor is it an accident that notions of social construction of meaning, the family of epistemic concepts to which the *a positio* belongs, flourish when the social sciences are on the ascendancy.

The fundamental semantic principle underlying the *a positio* is well stated by Robert Audi. He says, "...one cannot believe a proposition without having all of the concepts that figure essentially in it. Whereof one cannot understand, thereof one cannot believe."³ Moreover, as Plato says, our epistemic attitude towards objects has to be attuned to those objects to be epistemic at all, i.e., we need the appropriate kinds of evidence about them in order to make meaningful reference to them and to make meaningful assertions about them. If social artifacts are ontologically different from natural and purely conceptual objects, we need to assume a different epistemic attitude towards them and recognize a different kind of evidence to support meaningful propositions about them than we do towards natural or conceptual objects. The knower has to participate in the artifactuality of objects knowable only *a positio*, at least to the extent of understanding that these are social constructs dependent for their being on our constructive activity. This means that his or her attitude is active not passive. Objects knowable *a positio* are, like empirical objects, subject to change but, like conceptual objects, they are not empirical. To understand socially constructed objects like institutions, games, artworks, etc., it is necessary for experience and concepts to meet half way. These objects need support from both sides but are reducible to neither.

Artworks are good examples. The audience cannot be merely passive in understanding "Stardust" or "The Potato Eaters" or these don't exist *as art* at all. It's not that we don't empirically or even conceptually observe institutional activity. Rather, it's that we can't understand it for what it is except by consulting our own interpretive concepts, ones that we ourselves recognize are not the products of observation but of invention and imposition. The U.S Democratic Party, aside, as Mark Twain says, from being disorganized, is not natural, not a part of nature, and not something the concept of which can be derived from observation of natural entities alone. And what goes for other institutions goes for language. Unless both speaker and listener, writer and reader, collaborate, language dissolves into mere noise and scribbles. Indeed, it is arguable that language is the fundamental institution, since it plays such a fundamental role in the constitution of all

³ Robert Audi, *op. cit.*, p. 27.

other institutions as well as the sustaining of institutional practices. If that is right, the term ‘language’ is itself an example of the *a positio*.

I introduce the term ‘*a positio*’ to qualify the kind of reference, proposition, knowledge, belief, etc., that involves such non-empirical and non-necessary entities that cannot be known or referred to passively. What is characteristic of the *a positio* is that we ourselves collectively *posit* what it is about. Therefore, we cannot look to experience or even to intellectual intuition of necessary natures to substantiate such knowledge. A different kind of evidence is needed. Nothing that I can observe about NASA without it being posited as an institution engaged in space research could substantiate the claim that it sent the Opportunity Rover to Mars to snap pictures. By observation of the related activity as if it were a natural course of events, all I could learn would be that such and such a sequence of events took place. This would leave out all of what is distinctive in NASA being a branch of the government with authority over various resources, personnel, etc. And, without knowing that, I cannot know that NASA took pictures of the Martian landscape and without knowing that, I cannot believe or know that NASA’s Opportunity photographed Martian blueberries. For not only would I have failed to have any accurate, descriptive knowledge of NASA, I would have failed even to know into what ontological or semantic category the object called ‘NASA’ falls. I would not even know whether the proposition commits a category mistake. Perhaps NASA is a force of nature or a supernatural intervention in human history or a monkey in a zoo with a video game. Of course, there are many things I can straight forwardly observe or that involve conceptual truths about NASA and its mission to Mars. But the point remains that no matter how many such sensory observations I make, they will not support believing or knowing that NASA—the institution—carried out this mission, that *it* took snapshots of the blueberries on Mars.

Simply asking *where* NASA is should signal an ambiguous response and alert us to the problem. On one hand, it seems it is in Houston, Cape Canaveral, etc., physical locations with physical parts: roads, buildings, populations, etc. On the other hand, those locations and all their physical parts and inhabitants could exist before or after NASA. So NASA is not that physical stuff. Therefore, it is to that extent not an empirical object and cannot be an object of reference *a posteriori*. Nor, because it is to be associated with particular persons, for it survives them too. This is characteristic of institutions. For such reasons we should count NASA and, I think, institutions generally, as constructed *abstract* objects. That is the basic reason why they are not subject to empirical observation and the meanings of propositions in which they figure are not merely *a posteriori*. Their features, bureaucratic structures and the like, simply outrun the empirical evidence.

But, just as not all aspects of the example can be comprehended experientially, there are, to be sure, aspects of our NASA example that are knowable *a priori*. Anyone who comprehends the meaning of ‘Mars’ will know that Mars is a planet, just as knowing the meaning of ‘horse’ entails knowing that a horse is an animal. But comprehending the term in this way tells us nothing specific about the planet Mars, in particular it does not answer NASA’s motivating question whether liquid water flowed on its surface. Nor will any rational insight suffice. Indeed, NASA has to go to all the trouble, risk, and expense to send probes like the Opportunity Rover there to photograph the place precisely because no one can know *a priori* the answers to our questions about its geology and possible incubation of life. Similarly for NASA. Anyone who comprehends the term ‘NASA’ or ‘National Aeronautics and Space Administration’ will know *a priori* that it is an institution. But, aside from the trivial descriptive information the title suggests, that will be about all. NASA can only be known through its history, its mission (as understood by its creators and members), the historical efforts of those holding various offices to realize its mission, the reactions of the society in which it is embedded economic, political, cultural, etc., features and relations), its growth, influences and perhaps even its demise sometime in the future.

Much of this can be known neither *a priori* nor *a posteriori*. The basic reason is that NASA is an artifact, a transformation of an ordinary set of physical things according to mind dependent constructive principles and the constitutive, collaborative activity of individuals in many different kinds of relation to that artifact. The constitutive truths grounding institutions are, like *a priori* principles, contextually self-evident. But, like *a posteriori* information, they require experiential realization. I have called such truths ‘*a positio*’ to respect the artifactuality of their referential constituents but also to emphasize that these are essentially mind dependent rather than exclusively mind independent entities that could be known passively.

3. Conclusion

It is worth pausing briefly to contrast in summary how one goes about confirming beliefs about these three different types of objects. *A priori* beliefs seem to require some sort of purely intellectual insight. Their objects or the relations among them seem to have to be in some sense self evident (intrinsically necessary), or they need to be logically derived from such insights by self evident or necessary steps. *A posteriori* beliefs would seem to require the mediation of the senses (or introspection) and appropriate causal links to the resulting beliefs. The objects of *a positio* beliefs are neither

strictly self-evident (why does the batter have to leave the box after three strikes?) nor are they caused entirely by external objects (what causes the belief that the batter must leave the box?). Instead, the meaning of a *positio* beliefs depends on and their truth is only confirmed only by the character of what is *posited*. It is not necessary that there be a speed limit on the freeway as there is in nature generally but, once the speed limit is set and implemented, its necessity, in the sense that all drivers are accountable for obeying it, is there for the world to see. If the batter were to get more than three strikes there would be a serious question whether the game was any longer baseball.

There is a certain irony in the fact that epistemologists making the *a priori/a posteriori* distinction have generally not taken seriously the need for a semantic and epistemic category for linguistic facts or other institutional facts that depend on them. But obviously language is institutional in character; it is a mind dependent artifact or system of artifacts. This leads me to suggest that some of the claims made by those hamstrung by the standard distinction should be revised.

For example, how does one know that the standard meter stick in Paris is one meter long? I suggest that the question is not about the physical length of anything. Nor is there anything antecedent to the use of the word to have any rational insight into. Clearly, being the standard meter is a social fact, not an empirical fact. There is no empirical property of being one meter long except by the grace of something being posited as the standard meter stick, any more than the earth, apart from the constructions of geographers, has an equator. But it is not strictly *a priori* either since the standard meter has to be an empirical object (then kept safe from corruption, etc.). Treated as a *positio*, the question is not what we observe with either the body's eyes or the mind's eye but what we have created or constructed and launched into the world on our terms. And that should be in principle a much easier question to answer: since we are the makers we should be in a position to know what we have made. To understand an institutional fact like NASA photographed blueberries on Mars or the standard meter stick is one meter long, one has to understand the background institution precisely as an institution. I would make similar remarks about the characters in a play. I see Hamlet on stage but he is not to be identified with the actor who merely counts as Hamlet in the context and no degree of rational insight can predict what the playwright or the director will have Hamlet do. Writing or directing a play is an insidious way of predicting the behavior of characters. The *a positio*, on the other hand, easily encompasses all three types of cases in so far as they involve institutional artifacts.

It may be objected to my characterization of the *a positio* that it confuses epistemic and metaphysical concepts.⁴ If that were correct, then it could not be a clear question of semantics or even of pragmatics. My claim is a relatively innocent one. It is that certain beliefs about the properties of physical objects, like the belief that the meter stick is a meter long, seem to be constitutive of the facts they are about since these facts are socially determined rather than “natural.” Presumably, in itself, nature does not count, not even to one. So it does not count to one meter. There is no such natural length. The claim that the meter stick is a meter long is not about some chunk of metal at all. It is really about a distance abstractly (perhaps arbitrarily) defined.⁵ It is typical of the central features of *a positio* propositions that, like the *a priori*, they are necessary but, like the *a posteriori*, they are changeable. And that is due to the nature of the object of a *positio* belief. *What else could control the kind of evidence we can have besides the nature of the object—especially in cases where the object is socially constructed?* Nature provides no standard meter—or any other standards or norms—so we invent them and, *eo ipso*, what counts as evidence about them that can enter into relevant meaning and belief. This confusion is illustrated by the (failed) attempt of a late nineteenth century Indiana state politician to legislate the value of p.

Epistemology and its sub-fields, including semantics, is about our relations to and uptake of information about objects. Some we observe. Some we anticipate or remember. Some we enjoy or find repulsive. Some we create. As objects of reference, any of these may be a source of meaning, belief and knowledge. The question is what are the appropriate epistemic criteria or standards for understanding each of these kinds of object? And what are the conditions that have to be met in order to express our understanding? Can

⁴ Heimir Geirsson, e.g., has suggested that, “It is not the nature of the object of knowledge that determines whether knowledge is *a priori* or *a posteriori*—instead it’s the nature of the (possible evidence)...This is a distinction that does not depend on the nature of the objects they are about.” (Commentary on an early version of this paper at the 2006 meeting of the Central States Philosophical Association, for which I am grateful to Prof. Geirsson.) Presumably, *mutatis mutandis*, he wants to say the same of the *a positio*.

⁵ It has been approximated several times with increasing accuracy and stability, first with a geophysical measurement (one ten millionth of the distance from the equator to the north pole, then a prototype representing that measurement first with an iron bar and later with a platinum/iridium bar, then a certain number of wavelengths of light produced by krypton burned in a (near) vacuum (1,650,763.73 wavelengths of the orange-red emission line in the electromagnetic spectrum of the krypton-86 atom), and finally to the distance light travels in a (near) vacuum in 1/299,792,458 of a second. (Note that the meter originally depended on locating the equator and the pole, both of which are idealizations.) For practical laboratory purposes the meter is now set equivalent to 1,579,800.3 wavelengths of helium-neon laser light in a (near) vacuum.

they be reduced to just one or two? Empiricists are epistemic monists in this respect: all that can be known requires grounding in sense experience. Rationalists are epistemic dualists since they would add that some knowledge requires no experience. I have been suggesting that the *a priori* and the *a posteriori* are not sufficient since they preclude full knowledge of institutional and other social facts for which no sense experience can be fully adequate but which cannot be known without sense experience. For that I think we need the *a positio*. I have not tried to impugn the knowability of objects of *a priori* or *a posteriori* knowledge. Nor have I tried to deny that the *a priori* and the *a posteriori* are legitimate categories of propositions or sources of meaning, linguistic or otherwise. The original distinction was predicated on intuitions of two different kinds of objects (though Plato had in mind four!). My aim here has been merely to take into epistemic and semantic account another type of object: social artifacts, especially institutions, and the undersatnding of the social facts that depend on them.

One might respond that the *a priori* and the *a posteriori* combined are enough even for knowledge of institutions and other artifacts. After all, in some sense, most artifacts are or are deeply tied to external physical objects subject to observation. But to understand something external as an artifact and certainly as an artifact *of a certain kind*, like an institution, and to express that perception in meaningful discourse, one has to collaborate in the constitution of the object as a social fact in a way that is not necessary and indeed may be positively misleading in the case of non-artifacts. I have elsewhere⁶ suggested that socially produced objects like these requiring collaboration among language users are dependent on what I call “social intentions.” So let me suggest here that what is most characteristic of *a positio* knowledge is that its genuine object is the social intention rather than the physical objects with which it may be associated. And social intentions are neither empirical nor knowable *a priori*.

I end with a relatively liberal revised table of examples:

	Analytic	Synthetic
<i>A priori</i>	what is blue is not red	$C = \square d$
<i>A posteriori</i>	water is H ₂ O	the sky is now red

⁶ See my paper “Social Intentions.” This essay gives a brief but general account of social intentions and their crucial role in social obligations and collective responsibilities. My subsequent article, “Normativity,” develops and broadens the social grounding of the kind of intentions and obligations at stake.

<i>A positio</i>	3 strikes and you’re out	NASA photographed Martian blueberries

Perhaps even three is not enough epistemic categories to account for the basic sources of our beliefs and their linguistic meanings and others are needed as well. We should guard against being excessively Pythagorean.

References

Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic*, tr. J. J. Austin, Evanston, Northwestern University, 1980.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, tr. Lewis White Beck, Indianapolis, 1959.

Gottfried Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, tr. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Plato, *Republic*, tr. G.M.A. Grube, revised C.D.C. Reeve, Indianapolis, Hackett, 1992.

J. K. Swindler, “Social Intentions: Aggregate, Collective, and General,” *Philosophy of the Social Sciences*, 26, 1 (1996).

J. K. Swindler, “Normativity: From Individual to Collective,” *The Journal of Social Philosophy*, 39, 1 (2008).

Jan van Heijenoort, J. (ed.), 1967, *From Frege to Gödel: A Sourcebook in Mathematical Logic, 1879–1931*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Varia

Euthanasia: Some Critical Remarks

Adejumobi Olatidoye Ayodele

University of Alberta

Department of Philosophy

ayodele@ualberta.ca

ABSTRACT

Euthanasia is generally regarded as killing in order to put an end to the unrelieved pain and suffering of a patient. Most terminal diseases are often associated with unrelieved pain and suffering, as a result advocates of euthanasia have argued for the legalization of euthanasia on the ground of compassion for the patients' suffering. However advancement in medicine has made it possible for modern medicine to reduce pain and suffering to the barest minimum. The questions that arise from this are, given the advancement in medicine; is there any necessity for euthanasia? Is the relief of pain the same as the relief of suffering? Do the physiological treatment of pain and its symptoms treat the psychological and emotional effect of pain and suffering? This paper shall attempt to answer these questions and argue that though issues and fears raised by the anti-euthanasia movements are very legitimate, the problems are resolvable by a well regulated medical system. I will attempt to explain what a well regulated system entails and how it can take care of the concerns of the anti euthanasia movement.

1. *Introduction*

Euthanasia is generally regarded as killing in order to put an end to the unrelieved pain and suffering of a patient. Most terminal diseases are often associated with unrelieved pain and suffering, as a result advocates of euthanasia have argued for the legalization of euthanasia on the ground of compassion for the patients' suffering. However advancement in medicine has made it possible for modern medicine to reduce pain and suffering to the barest minimum. The questions that arise from this are, given the advancement in medicine; is there any necessity for euthanasia? Is the relief of pain the same as the relief of suffering? Do the physiological treatment of pain and its symptoms treat the psychological and emotional effect of pain and suffering?

It is against this background and questions that I shall examine the debate between pro-euthanasians and anti-euthanasians. I shall start by discussing the various forms of euthanasia focusing on voluntary euthanasia.

I will also attempt a critical analysis of Kass' argument against euthanasia.¹ I shall argue that though issues and fears raised by the anti-euthanasia movements are very legitimate, however the problems are resolvable by a well regulated medical system. I will attempt to explain what a well regulated system entails and how it can take care of the concerns of the anti euthanasia movement.

2. *Euthanasia: An Overview*

Euthanasia takes place when a person (a physician or a medical personnel) takes the life of another (the patient) for the sake of the patient. Proponents of euthanasia are of the view that euthanasia does not deny the terminally ill their right to life but only to substitute a painful death for a painless death. Euthanasia is therefore the deliberate taking of life of a terminally ill patient for her sake, that is, to relief her suffering. Euthanasia is different from other forms of killing because it is act of mercy and compassion, in which the victim's suffering from an incurable or terminal disease is relieved by a painless death.

Euthanasia can occur either by act of commission or omission, It is an act of commission when the action is done deliberately and it is an act of omission when killing happens by not deliberately taking action. However, euthanasia is different from the cessation of treatment or a case when treatment is not even started because it is useless or will not be effective, i.e. when the suffering that the sickness would cause will be more than the benefits that will be derived from the treatment. It should also be noted that death that occurs as a result of the patient's refusal of treatment is not euthanasia because the physician cannot force the patient to take any treatment against her will.

3. *Types of Euthanasia*

There are two types of euthanasia namely voluntary and involuntary euthanasia. But we shall only deal extensively with voluntary euthanasia, which is our main concern in this paper. Voluntary Euthanasia (mercy

1 Kass, L.R, (2002), "I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill", in *The Case Against Assisted Suicide: For The Right to End-of-life Care*, Foley, K and Hendin, H. (eds.), Baltimore, The John Hopkins University Press, pp17-40.

killing) is the killing of a person or assisting the suffering person to kill him/herself. This must be carried out strictly at the request of and for the sake of the person killed. It is sometimes called assisted suicide. Voluntary euthanasia presupposes the determination of the patient to take control of the extent of medical intervention in his or her terminal illness. Voluntary euthanasia still holds even when the suffering person is no longer competent to assert his or her wish to die. An example is when a person informs her doctor the desire to die when an incurable disease hopelessly endangers her life. Since the decision was taken with full knowledge and consent, anyone who ends the person's life at the appropriate circumstances simply executes the wishes of the sick person and the act is simply voluntary euthanasia. In voluntary euthanasia, it does not matter whether at the time of taking the person's life, he or she was competent or not to revise his or her wishes.

Voluntary Euthanasia can either be active or passive, it is active when acts done on a patient are intended to kill. It involves some positive actions that are intended to bring about the death of a patient and which actually results to his/her death. While passive euthanasia on the other hand is the idea is that it is permissible, at least in some cases, to withhold treatment and allow a patient to die, but it is never permissible to take any direct action designed to kill the patient. The moral significance of this distinction between passive and active euthanasia is a highly controversial issue. For example, James Rachels² is of the view that the distinction has no moral significance because killing is as good or as bad as letting die, while Tom Beauchamp is of the view that they are different and morally significant. In defending the distinction between active and passive euthanasia Beauchamp³ argues that it should play an important role in our moral reasoning. However, he agrees with Rachels that the active and passive distinction is sometimes morally insignificant, but it does not follow that the distinction is always morally irrelevant in our moral thinking about euthanasia.

4. Arguments against Active Voluntary Euthanasia, Autonomy and Self Determination

The opponents of euthanasia typically reject arguments for euthanasia based on the right of the patient to autonomy and self-determination. Autonomy is

2 Rachels, J. "Active and Passive Euthanasia" in *Contemporary Issues in Biomedical* (4th ed.), *Ethics*, Beauchamp T.L & Walters L, (eds), U.S.A, Thomson Publishers, 1995.

3 Beauchamp T.L, in Beauchamp, T.L, 1995, p. 449.

a central notion in medical ethics, as it is in ethics generally. It is the ability to direct one's own life and to make one's own decisions. It involves the control of one's own actions, that is, the absence of constraints and the capacity for rational deliberation. The argument is that competent patients have the right both ethically and legally to exercise a significant degree of control over their own health care and life. The autonomy and self-determination argument is therefore anchored on the belief that human is a free being and a self-autonomous rational animal that is capable of freely making the best decision for herself/himself at any given time, that is, each person has the capacity for self-governance or self-determination and no one should interfere with a person's control over his/her own life and (perhaps) taking active steps to facilitate such control. The proponents of euthanasia are of the view that denying people their choice of euthanasia is tantamount to forcing them to act against their will, which may prolong their suffering and also lead to loss of dignity. For example, Brock is of the view that: "Self-determination is valuable because it permits people to form and to live in accordance with their own conception of good life, at least within the bounds of justice and consistence with not preventing others from doing so as well. In exercising self-determination people exercise significant control over their lives and thereby take responsibility for their lives and for the kinds of persons they become, a central aspect of human dignity and the moral worth of persons lies in individuals' capacity to direct their lives in this way."⁴

The point Brock is making is that self-determination enables the patient to take charge and determine the type of death they want, this help to alleviate the fear and concern about the last stage of their life and the fear of pain and abandonment by relatives and friends, this also help them retain their dignity and enable them have control over their lives as they prepare for death.

In response to this argument, Kass argues that when mercy killing is requested as a result of the free choice of the patients who cannot on their own carry out the 'suicide' such request must be not be honoured.⁵ Kass contends that such choice cannot be free and informed when made under such debilitated conditions, such choices can also be manipulated. Kass' conclusion on this is that "rational autonomy rarely obtains in actual medical practice".⁶

4 Brock, D.W "Physician Assisted Suicide is Sometimes Morally Justified" in *The Morality OF Physician Assisted Suicide, Law, Medicine And Health Care*, Weir, R.F, (ed.), Indiana University Press, 1992.

5 Kass, L.R, (2002), "I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill", p. 24.

6 Ibid. p. 25.

For Kass, the ideal of rational autonomy is a theoretical construct that does not obtain in practice, this is so because the relationship between the physician and the patient is not egalitarian, the patient is dependent on the physician, she relies on the physician for advice and when the patient is terminally ill, the rate of dependence is increased and case for mercy killing can be easily engineered. Kass claims that: “In the great majority of medical situations, the idealistic assumptions of doctor-patient equality and of patient’s autonomy are in fact false, even when the patient is in relatively good health and where there is intimate doctor- patient relationship of long standing. But with those who are seriously ill, or hospitalized, and, even more with the vast majority of patients who are treated by physicians who know them little or not at all, many choices for death by the so called autonomous patient will not be truly free and fully informed. Physicians hold a monopoly on the necessary information; prognosis, alternative treatments, and their costs and burdens.”⁷

I quite agree with Kass that the patient depends on the physician but the question that arises is that, is the picture of the doctor-patient relationship painted by Kass the whole picture. The picture he painted is that the physician is a sort of almighty, who cannot be controlled and checked. The picture is extremely paternalistic, he did not take cognizance of the fact that there are some check and balances that is in the power of the patients, for example, the patient is not bound to accept the advice of the physician, she can seek a second opinion from another physician. This paternalistic approach of Kass is one sided, he did not consider the fact that modern medicine has moved from the paternalistic approach of physician-patient relationship to that of the fiduciary approach, in which there is a shared decision making such that both the physician and the patients make active and essential contribution. In this relationship: “Physicians bring their medical training, knowledge and expertise – including an understanding of the available treatment alternatives-to the diagnosis and management of patients’ conditions. Patients bring knowledge of their own subjective aims and values, through which the risks and benefits of various treatment options can be evaluated. With this approach, selecting the best treatment requires the contribution of both parties.”⁸

7 Kass, L.R, 2002 “I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill”, p. 25.

8 Brock, D. W and Wartman, S., “When Competent Patients Make Irrational Choices” in Beauchamp T.L& Walters L, (eds.), *Contemporary Issues in Biomedical Ethics*, (4th ed.), U.S.A, Thomson Publishers, 1995.

Kass may respond that this understanding of physician/ patient relationship and autonomy is based on the assumption that the patients are articulate, intelligent and accustomed to making decisions about the course of their lives and possess the resources necessary to allow them a range of options to choose among, then respect for autonomy in the clinical setting will require only that we adhere to the standard for informed consent. That standard requires that patients be suitably informed about their prognosis and options, and be allowed to choose among them. However most of the patients that request for assisted suicide are not in this type of position because they are not in a position to make an informed rational decision,⁹

A possible response to this is the principle of the non-abandonment.¹⁰ If the physician is committed to taking care of the patient in health and in sickness, most of the problems envisioned by Kass will be taken care of. I think part of the commitment to care and non abandonment will include efforts by the physician to understand the patients' demand and recognizing their individualistic orientation and seeing their experiences within the framework of their own idea of selfhood.¹¹ In the course of the relationship between the physician and the patients, the physician should seek to know what is important to the patient and her family, this would place the physician in a position to negotiate an ethical course of action that will as much as possible integrate the values of the patient, her family as well as the values of medicine.

5. *The Relief of Suffering Argument*

Another pro-euthanasia argument is that the pain of dying is sometimes uncontrollable and that showing mercy by taking the life of the suffering person is preferable. Proponents argue that it is not designed for human to suffer endlessly in misery and pain. There arises a situation where death becomes the most imperative solution to human suffering and pain.

9 Kass, L.R, 2002 "I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill", p. 2.

10 Quill T. E, Cassel, C. K, 2002. "Non-abandonment : A Central Obligation for Physicians", in *Physician- Assisted Dying: The Case for Palliative Care and Patient Choice*, Quill, T. E. and Battin, M. P. (eds.), Baltimore, The John Hopkins University Press, pp. 24-38.

11 Rodney, 2004, "Our Theoretical Landscape: Complimentary Approaches to Health Care Ethics" in *Towards A Moral Horizon: Nursing Ethics for Leadership and Practice*, Rodney, p etal (eds.), Toronto: Pearson Prentice Hall, p. 79.

Opponents of voluntary euthanasia argue that suffering can be controlled by medication, but advocates of voluntary euthanasia and assisted suicide maintains that this makes no sense; they argue that if dying people are suffering terrible intolerable pain and want to die, it is more humane to honour requests for euthanasia than to induce somnolence or sleep by drugs while waiting for inevitable death. This argument seems to hold water, because it is based on two of the noblest human feelings, compassion and mercy. And since good physicians are always eager to alleviate pain, for some, this is reason enough to argue that they respond to the pleas for euthanasia or assistance in suicide. If a suffering patient believes with good reason(s) that she will be better off dead, then the physician refusing to help in assisted suicide can appear to lack mercy and compassion.

Kass is of the view that though, we all feel for people that are suffering as a result of terminal diseases and we would want to see that such suffering is quickly terminated even if it involves mercy killing but according to him, the aggregate and the adverse consequences of being governed solely by mercy and compassion may far outweigh the aggregate benefits of trying to relieve agonal or terminal distress by direct medical killing. Kass is of the view that the people that are most often regarded as needing mercy killing are those suffering from incurable and fatal illnesses, with intractable pain. This people are very few and such pains are most of the time controllable.¹²

Kass further went on to argue that proponents of mercy killing often shift their position and argue that when patients are given large doses of pain reliever it induces drowsiness and blunts awareness and these cannot be a desired outcome of treatment, that is, the effect of large doses of analgesic is not what we desire when patients are treated. Such life may no longer be valued. Kass argues that a shift from argument from suffering to argument from the valued life also leaves room for the argument to the effect that people in all sorts of greatly reduced state can also request that their sufferings be mercifully terminated. There are two troubles for this position: first, most of the people in this reduced state can no longer request on their own for mercy killing. Second, it will be difficult if not impossible to define the threshold necessary for ending life. This criticism raises an important issue regarding the control of pain and suffering. The questions that arise are, is pain and suffering the same? Does the control of pain necessarily lead to the control of suffering?

Cassell is of the view that suffering goes beyond pain alone; it includes the meaning associated with the symptoms and future expectation about the

12 Kass, L.R, 2002 "I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill", p. 23.

symptoms. This explains why in some cases if two people have the same symptoms, one may be suffering while the other is not suffering. I shall now examine Cassell's argument against the view that most sufferings are controllable.

According to Cassell, the hallmark of suffering is related to the specific nature of that person.¹³ Once suffering has set in the cause of the suffering is no longer the main problem but the suffering itself. Some sufferings are also not relievable because the sources within the patient are inaccessible. For Cassell, the belief that suffering can be relieved in all or virtually all cases displays an ignorance of what suffering is and how it comes about. A possible problem for Cassell is that his account of suffering seems to go against how we ordinarily think about the relation between cause and effect, such that if the cause is controlled, then the effect too is controlled. However Cassell may respond that there is no necessary connection between cause and effect, so it is possible that the cause may be removed and the effect still be there.

For Cassell, suffering goes beyond pain, this is so because pain is often caused by tissue damage, but not all those that are suffering or those who request assistance in dying have tissue damage. Physiology does not address the whole of a person because personhood goes beyond the physiological, hence, physiological explanation of pain cannot solve the problem of suffering.¹⁴ There is no direct correspondence between pain stimulants and pain itself. Pain is not a function of the body alone but also the nature of the person experiencing the pain. According to Cassell, physiological and psychological understanding of pain is not enough to show why suffering is personal. It cannot explain why the same symptoms cause suffering in one person but not in another. Cassell therefore identified suffering with the meaning attached to the pain the individual is feeling and the meaning is "the medium through which thought flows into the body and body flows into thought"¹⁵

For Cassell, "the content of meaning is dynamic and not static or fixed".¹⁶ Symptoms are not simple brute facts of nature; they are actively influenced by the person in whom they occur because they are affected by that person.

13 Cassell, E. J, 2002. "When Suffering Patients Seek Death", in *Physician-Assisted Dying: The Case for Palliative Care and Patient Choice*, Quill, T. E. and Battin, M. P. (eds.), Baltimore, The John Hopkins University Press, p. 79.

14 Ibid. pp. 80-81.

15 Ibid. p. 83.

16 Cassell, E. J, 2002. "When Suffering Patients Seek Death", in *Physician-Assisted Dying: The Case for Palliative Care and Patient Choice*, Quill, T. E. and Battin, M. P. (eds.), Baltimore, The John Hopkins University Press, p. 83.

The personalized nature of symptoms is such that it is the meaning/value that one places on a given symptom that will determine whether the symptom amounts to suffering for one or not. This, I think, is what accounts for the reason why people with the same symptom may react differently to the symptoms. For Cassell, when people suffer as a result of pain, it is as a result of the meaning they attach with the symptoms and the future, that is, what they think will or might happen.

A question that arises for Cassell is, can the sufferers' meaning and view of the future not be changed or affected by education? If this is possible, it then means that suffering can in principle be eradicated. It will appear that some pain can be so intense that they seem unbearable notwithstanding the meaning one attaches to them. My point is that suffering may not necessarily be as a result of meaning and fear of future. What about those terminally ill children who are suffering but do not have the ability to attach meaning to their symptoms or even able to think about the future? If we go by Cassell's argument, such children cannot be regarded as suffering. This seems to show that it may not be completely accurate to reduce all pains and suffering to the meaning one attaches to them.

Cassell's argument that suffering cannot be controlled because it goes beyond pain to the meaning the individual attaches to the pain, does not hold because a good relationship between the physician and patient will place the physician in a position to educate the patient, especially if the meaning attached to a symptom is faulty and the perception of the future is wrong. However, this does not mean that all sufferings are controllable, the opponents of euthanasia concede this much. The question then is, in the case of the few people whose suffering is uncontrollable; can we on the basis of beneficence and compassion morally justify euthanasia?

Kass' response to this question is that the aggregate and the adverse consequences of being governed solely by mercy and compassion may far outweigh the aggregate benefits of trying to relieve agonal or terminal distress by direct medical killing. Kass argues that if euthanasia is accepted on the basis of mercy, then mercy killing can be allowed for those that are in a greatly reduced state, whether it is their choice or not, that is, there is the possibility of the abuse of mercy killing because the line between voluntary euthanasia and involuntary euthanasia cannot hold.¹⁷ Kass also argues that if euthanasia is legalized, there is the likelihood that it would be abused and voluntary euthanasia can easily lead to involuntary euthanasia. He is of the view that doctors and the next of kin of the terminally ill who cannot make

17 Kass, L.R, 2002 "I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill", p. 26.

decision on their own will on the guise of mercy killing get rid of those they deem no longer worth living. The point being made by Kass is that legalizing euthanasia in any form will lead to terrible social and legal consequences. There is the possibility of abuse, such that voluntary euthanasia may lead to involuntary euthanasia. A person's life may be snuffed out against her wish for a motive other than mercy.

The question that arises from this is that what would be the gain of a doctor, if she kills a patient against the patient's wish? Are there financial gains? Is there professional honour or prestige that a physician can gain from the death of a patient? Generally Doctors are known to preserve lives and they don't like their patients to die, it does not bring professional prestige to them. Furthermore, there is no economic gain in the death of a patient because the fees the doctors get depend on treating patients who are alive, except those whose work is to diagnose causes of death.

Kass may respond by arguing that there is economic gain in the death of a patient that is terminally ill for the doctor because it relieves the pressure on the budget of the health institution they work for and the institutions may give incentives (financial and other material benefits) that will encourage physicians to abuse euthanasia. Brock is of the view that there is little firm evidence to support the claim that if euthanasia is legalized there would an abuse and erosion in the care of terminally ill patients, these fears cannot be ruled out however, if we go by the experience, so far with passive euthanasia, there has been no significant abuse or erosion in the care of dying patients.

A possible response to this would be that there is a possibility of abuse in passive euthanasia, it can be argued that there exists the possibility of passive voluntary euthanasia slipping into passive involuntary euthanasia. For example, let us consider the case of a child born with anencephaly (a baby formed without a forebrain), the general practice in medicine is that at birth the umbilical cord is not clamped, and the baby is allowed to bleed to death, the argument is that even if the cord is clamped the baby will die the next six to twelve hours and they don't need consent from the mother to do this. However, this line of objection is not open to Kass and other anti euthanasia authors because they are of the view that passive euthanasia is legally and morally permissible. Furthermore, the proportion of deaths that would occur as the result of euthanasia would be relatively very small. Therefore, any potential side effect from the legalization of euthanasia would be very small as well. Kass and most of the opponents of euthanasia accept the practice of passive euthanasia but they never consider the possibility of the abuse of passive euthanasia or is it the case that passive euthanasia cannot be abused.

In fact the line between voluntary passive euthanasia and involuntary passive euthanasia is thinner than they think.

Another negative consequence of legalized practice of assisted suicide is that it will damage the doctor /patient relationship, a patient that lack a close relationship with a trusted doctor will rightly be suspicious because it will be difficult to trust a stranger doctor who has license to kill.¹⁸ Trust is very necessary and important in doctor-patient relationship but legalizing assisted suicide will negatively affect the relationship of trust.

A possible response to Kass is to appeal to the principle of non-abandonment, that is, if physician stand by their commitment and obligation not to desert there patients at the end of their lives, by empathising with them. It is very important that physician do not distance themselves from their patients when there is nothing more that can be done to relieve their sufferings. When patients see such commitments on the part of their physicians, there will be a close bond and trust, which will not be affected even if euthanasia is legalized. In such a situation it would not be uncommon to hear a patient say, "I trust my physician, he can never do such a thing".

For Kass, the autonomy/freedom of the patient and the physician's compassion are not sufficient to override the duty not to kill. This is so because physicians have sworn to the oath of the purity of life.¹⁹ The goal of medicine is to benefit the sick through the activity of healing; assisted suicide will therefore be against medical tradition. For him, there is no benefit without the beneficiary, so what benefit is there for a dead person. The point being made by Kass is that the core of medicine is to save life and you cannot save a life by killing it, in other word you don't kill to relieve.

The problem here is that Kass' argument is too individualistic. Can we in actual fact divorce the patient from her family, culture and worldview? Though the claim that there is no benefit without a beneficiary seems true enough. But in the case of the terminally ill who is going through an intractable and unbearable pain and suffering, the loved ones of the patient also bear the pain with the patient, in such a situation, assisted suicide puts an end to the suffering of the patient and also to the pain of loved ones. Kass seems to assume that there is only one beneficiary (the patient) but this is not always the case, there are the loved one's who can benefit too.

Kass response is that a true physician serves only the sick; he does not serve the relatives or the hospital or government. Thus the true physician will never sacrifice the well being of the sick for convenience or feelings of the

18 Kass, L.R, 2002 "I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill, p.38.

19 Kass, L.R, 2002 "I Will Give No Deadly Drug: Why Doctors Must Not Kill, p.32.

relatives or society. This is however debatable; is it really the case that allowing someone to suffer is equal to maintaining the well being of the person? Is it possible to isolate all these when dealing with a patient and can the goal of medicine be achieved if we divorce the patient from her families and culture? Another important question that arises in connection with the claim that assisted suicide is against medical tradition is, is medical tradition expected to be static? Given the fact that medicine is progressing on a daily basis, a tradition that does not reflect and accommodate the new realities of the advancement will become obsolete. Present day medicine has in some important ways departed from some of the tradition handed down in the Hippocratic Oath. An example is the case of abortion; the Hippocratic Oath says “I will not give to a woman an abortive remedy”²⁰ My reading of this is that it is wrong for a physician to perform abortion, but this is not the case in most places. Even in places where abortion is not allowed, the law is not absolute, there are exceptions and this is a radical departure from part of medical tradition. The point about the non-static nature of medical tradition was well made by Beauchamp. According to him: “Even though medical tradition has emphatically condemned physician killing, it is conceptually and morally open to physicians and (society) to reverse tradition and come to conclusion that medicine and the social context have changed and that it is time to permit certain forms of physician assisted death that involve killing. Medical morality has never been self justifying, and traditional practices and standards in medicine may, in the face of social change, turn out to be indefensible limits on the liberty to chose.”²¹

Another related question is, are those purported goals of medicine absolute? The problem with Kass’ argument is that it fails to take cognisance of the context or circumstances surrounding the request for euthanasia. The implication of their die-hard stance is that the context is irrelevant to determining whether euthanasia is morally justified or not. For example, we know that killing is wrong but there are contexts in which killing is justified, such as in the case of self-defence.

20 Beauchamp T.L. and Walters, L, 1982, “Hippocratic Oath” in *Contemporary Issues In Bioethics* (2nd editon). California: Wadsworth Inc. p. 121.

21 Beauchamp T.L. “When Hastened Death Is Neither Killing Nor letting Die” in *Physician- Assisted Dying: The Case for Palliative Care and Patient Choice*, Quill, T. E. and Battin, M. P. (eds.), Baltimore, The John Hopkins University Press, p. 118.

6. Conclusion: *Euthanasia the Way Forward*

Having critically examined some of the arguments put forward by Kass against euthanasia, the questions and concerns raised by Kass seems more than just trivial. For example, is the alleged destructive impact of legalizing assisted suicide not real? Is the negative effect of euthanasia on the trust relationship between physician and patient not possible? All these are genuine concerns and if euthanasia is not well regulated all those concerns will become real. How then can euthanasia be regulated to forestall such abuses? My take on this issue is that all physicians are not to be allowed to practice euthanasia. There should be medical practitioners who should be trained in that area (specialists). To be a specialist in this area, the following requirements should be met: the specialist must be well versed in the field of medicine and pain management, a good medical track record and taunt moral profile, that is, she must be at the level of a fully virtuous agent or almost attaining that level. When such requirements are met, the fear of abuse of euthanasia will be greatly reduced, if not totally eliminated. Another requirement is that the specialist must be trained to be a good communicator, and they must also have good knowledge of prudential and ethical theory and how to apply it to issues surrounding euthanasia.²²

This approach will help solve a lot of problems, for instance, the fear that the trust relationship between the physician and patient will not arise because the personal physicians of the patients will not be the people responsible for carrying out euthanasia. The best the physician can do is to recommend euthanasia at the request of the patient that is going through intractable pain and suffering.

Another problem that will be solved is the problem of abuse, the specialist as I mentioned would be at the level of a fully virtuous agent or almost attaining that level. This will ensure that the rate of abuse will be highly reduced. A possible objection to this position is that, it can be argued that there are no fully virtuous agents? Even if it is conceded that there are, what is the guarantee that they will be in the medical practitioners? Even if we find them among medical practitioners, they will be very few?

A possible solution to this problem is that we can identify physicians with taunt moral profiles, who are at the peak of their careers. This group of people will more than likely want to preserve their reputation and the good name they have built over their lifetime as practicing physicians. On the point that these specialists will be few, my response is that other younger physicians

22 Crisp, R. "A Good Death: Who Best To Bring It" in *Bioethics*, Vol. 1:1, 1987, p. 79.

might be allowed to understudy and learn from them and in the course their interaction, these specialist because of the fact that they are virtuous will be able to identify students who have dispositions to be virtuous, these ones will be retained. A rebuttal here could take the following form: that such specialist will be very few and they will not be enough of them to attend to the request for euthanasia. However, since part of the argument against euthanasia is that most sufferings are controllable and those that are uncontrollable are very few we can argue that the few virtuous specialists should be able to take care of them. What will actually be needed is a good hospice and palliative care system.

This approach is similar to Crisp's proposal that "care for terminally ill become an area of medical specialization, in which euthanasia will play an important part".²³ These specialists (he calls them 'telostricians'), will be responsible for making life worth living for the terminally ill and they will be "ready to end the life when it is no longer worth living, if seriously requested".²⁴ The 'telostricians' would be required to have good communication skills, good knowledge of prudential and ethical theory and how to apply it to issues surrounding euthanasia. This would enable them to easily determine when euthanasia is justified and also to explain and convince those that request for it when it is not justified.

However, my approach is different from Crisp's in one important respect; Crisp is of the view that 'telostricians' should be an area of specialization in medicine that would be studied at the university, but my own view is that, they should be recruited from practicing physician with proven track record and good moral profile. The possible advantage of my view over that of Crisp is that the problem of abuse, which was a major concern of the opponents of euthanasia still remains (if we take Crisp's view) because the moral standing of the student that will be trained is not known, but in the case of my own proposal, the specialists are virtuous and the risk of abuse will be very slim.

23 Crisp, R. "A Good Death: Who Best To Bring It" in *Bioethics*, Vol. 1:1, 1987, p.78.

24 Crisp, R. "A Good Death: Who Best To Bring It" in *Bioethics*, Vol. 1:1, 1987, p. 78-79.

Crash and Carry: Financial Intermediaries, the Intertemporal-Carry Trade, and Austrian Business Cycles¹

William Barnett II & Walter E. Block

Loyola University New Orleans

Joseph A. Butt, S.J., College of Business

wbarnett@loyno.edu

wblock@loyno.edu

ABSTRACT

Barnett and Block (2008) establish that not only are fractional reserve demand deposits fraudulent and create an Austrian Business Cycle (ABC), but that a certain type of mismatching between *time* deposits and the period for which the depository institution re-lends the deposited funds (banks or other financial intermediaries “borrowing short and lending long”) are also contrary to libertarian law. The question we address in the present paper is whether or not this type of disconnect between the period for which the ultimate lender committed funds and the ultimate borrower gained possession thereof also necessarily start an Austrian Business Cycle. Even though this does *not* constitute an increase in the stock of money, we answer in the affirmative.

1. Introduction

The essence of Austrian Business Cycle Theory (ABCT) is as follows. A reduction in interest rates below what they would be in truly free markets, as a result of monetary inflation causes² an unsustainable boom. The boom consists in a misallocation of resources such that production is not as fully aligned with consumers’ inter temporal preferences as they otherwise would be. The boom either ends in crisis that takes either the form of a hyperinflation that destroys the monetary system or that of credit contraction. The crisis is followed by a bust during which resources are reallocated to their appropriate uses. The critical part of ABCT is the unsustainable, inter temporal, misallocation of resources set off by the initial interference with interest rates.

¹ The authors wish to thank Laura Davidson for editorial assistance.

² Monetary inflation herein refers to any increase in bank notes (or other currency) or demand deposits that are not fully backed by the relevant monetary commodity. Of course, in a pure fiat money economy any increase of such artifacts constitutes monetary inflation.

This paper considers three different, but interrelated, aspects of ABCT – fiat money, fractional-reserve banking and intermediation, and “real liquidity” – in order to come to a more complete understanding of the reality that is the concern of the theory: As can be seen in table 1, fractional-reserve banking,³ to include both demand deposits and/or banknotes, is a sine qua non of traditional ABCT, whereas fiat money is not.

Table 1

	Fractional-reserve bank (demand) deposits &/or banknotes	100%-reserve banking
Fiat money	ABC ⁴ + price inflation	Price inflation without ABC
Commodity money	ABC ⁵ + price inflation	Neither price inflation nor ABC

Section 2 is devoted to an explication of financial intermediation, and its relation to the ABCT. The purpose of section 3 is to bring dealing into this analysis. Section 4’s burden is to consider credit risk versus (financial) liquidity risk. In section 5 we contrast financial and real liquidity and in section 6 relate financial intermediation and ABC. Section 7 asks “Can fraudulent time deposits lead to an Austrian Business Cycle?” we answer in the affirmative. We conclude in section 8.

³ Fractional-reserve banking is herein taken to refer to the time-carry trade, more broadly; i.e., it is a specific form of the carry trade.

⁴ In such conditions, a boom may be both of very lengthy duration and great magnitude, before it is brought to a halt by its attendant crisis.

⁵ In cases such as this, the period before the onset of the crisis is almost certain to be shorter, and the magnitude smaller, than in that of the case of footnote 3, supra. This is because a commodity money, even under fractional reserve banking (frb), serves as a leash, or a check, upon the ability of the banks, central or otherwise, to expand money.

2. Financial Intermediation

This brings us to the matter of finance. Let us divide people/households/businesses into two groups: surplus units, hereinafter A, and deficit units, hereinafter C.⁶ An A is one that controls more resources than it cares to at a particular point in time, whereas a C controls fewer. Assuming that the excess resources⁷ take the form of currency, but disregarding its form,⁸ let us examine the (generic) ways in which the transfer may take place.

A may either buy an equity stake⁹ in C, or may become creditors by lending the excess resources directly to D. In either case in so doing a broker may be used, but he, qua broker, “merely” brings the buyer and seller or borrower and lender together for a fee.¹⁰ However, brokerage is not the only form of intermediation. For our purposes, the intermediation process may be thought of as a dichotomy: brokerage and dealing.¹¹ Dealing involves intermediaries inserting themselves between A and C such that they acquire title to A’s excess currency and then divest the excess currency so acquired to C under a new title. Often, multiple dealers intermediate between the A that provide(s), and the C that ultimately acquire(s) the excess currency. Only dealing is relevant for business cycles; brokerage is not. Moreover, only dealing involving credit is relevant.¹² Consequently, hereinafter we consider only dealing in credit.

⁶ A and C refer, as appropriate, either to individual units or to multiple units.

⁷ I assume that the excess resources are valuable, and therefore the disposition is not by abandonment.

⁸ What “forms” can currency take? We refer, here, to cash, whether governmental or private; e.g., U.S. Notes, U.S. Treasury Gold Certificates, National Bank Notes, U.S. Treasury Silver Certificates, Federal Reserve Notes, or U.S. coins.

⁹ This option is not always available.

¹⁰ Although A and C may find each other without outside assistance, in a modern society in which, literally, billions of people are interconnected economically and financially, this is not the normal course of events. Rather, intermediaries facilitate the process. Specialization of labor is an important factor in this regard because specialization of knowledge and consequent economies scale reduce search costs.

¹¹ It is not uncommon for intermediaries to engage in both of these functions.

¹² Mutual and exchange-traded funds that invest in equities may be thought of as equity dealers.

3. *Dealing*

Dealers perform several functions.

1) They facilitate economies of scale. Rarely does the amount of excess resources that an individual A wishes to lend coincide exactly with the amount that an individual C wishes to borrow. In cases where a C requires more funds than an individual A is willing to provide, the dealer aggregates funds from multiple A; in cases where an individual A is willing to provide more than any individual C requires, the dealer divides the funds among multiple C.

2) Dealers also use their specialized knowledge to evaluate the credit risk of different C to determine which are credit worthy and at what interest rate spread. Moreover, they monitor credit risk during the life of the loan to C using covenants to reduce credit risk; i.e., defaults.

3) Because the titles dealers give to A are not directly linked to any specific C, A gain diversification of default risk.

4) Dealers, by engaging in the inter temporal-carry trade; i.e., borrowing short and lending long, facilitate a structure of credit/liquidity in which C are able to borrow for longer periods and at lower rates of interest than would otherwise be possible. In fact, this is the source of liquidity risk, in contradistinction to credit risk, in a society. It is this function of dealers that is relevant for business cycles, and the one this paper considers.

This paper, then, is concerned with the relation between financial intermediation in which the intermediary borrows short to lend long and business cycles.

4. *Credit risk versus (financial) liquidity risk*

Consider the following. A lends money to B (think “bank”), who in turn lends it to C. If B defaults on its obligations to A because C defaulted on its obligations to B, the problem is one of credit. This type of problem can arise in any type of credit transaction. However, if B defaults on its obligations to A, absent a default by C, then the problem is one of (financial) liquidity. An example of the former case would be if A lends \$100 to B for one year who in turn lends the \$100 to C for one year, and C makes a bad investment and then has not the funds to repay B a year hence, who, as a consequence, has

not the funds to pay A, a year hence, both defaults are the result of credit problems.

An example of the latter case would be if A lends \$100 to B for one year, who in turn lends the \$100 to C for two years, interest payable monthly, and principal payable at the end of the two year term. With C performing strictly in accord with the terms of its note to B, at the end of one year A wants to be repaid the \$100 rather than rolling the note over (with the interest rate adjusted in accord with then current market conditions). If B is unable to borrow \$100 from another A, say A', to repay the first A, B defaults on its obligations to A, then the problem is one of (financial) liquidity. Note that a liquidity problem can only arise if the term for which B has borrowed the funds from A is shorter than the term for which he lends the funds to C; i.e., in cases where B borrows short and lends long. A liquidity problem cannot arise in a situation where B borrows long and lends short.

To reiterate, in *any* credit transaction there is an *ex ante* risk that the debtor will be default on his obligation(s); i.e., be a credit risk. For example, if A lends directly to C, it is possible C will default. Or, in an intermediated transaction, A lends to B, the financial intermediary, and B lends to C. Again, in such cases, C may default on its obligation to B. Whether or not B will, in turn, default upon its obligation to A depends upon a number of factors. In any of these cases, if A does not receive his due, it is because the credit risk materialized. The problem is one of credit not liquidity. And, only in financially-intermediated-credit transactions involving inter temporal mismatches in which B's note¹³ to A matures before C's note to B, can a liquidity problem arise.

5. Financial and real liquidity

Liquidity is a characteristic of an asset that refers to the rapidity with which it can be redeployed, either directly or indirectly, into another, more valuable use, taking into account any change in value from the redeployment. Virtually all definitions of liquidity treat it in terms of a monetary economy, and define it as the ability to convert an asset into money, rapidly, and without loss of pecuniary value. Money, itself, then is

¹³ "Note" is used generically throughout to refer to any type of credit instrument.

considered to be the most liquid of assets.¹⁴ However, some economists, including the present authors, consider liquidity a relevant concept in a barter economy, also.¹⁵

In a monetary society, the liquidity of a financial asset means the ease with which it can be exchanged for money, the most liquid of all assets. There are two aspects to this: price and time. The owner of an asset who wishes to sell it has in mind a (present) pecuniary value for it. The longer it takes before he can sell it at that price or the greater the shortfall in the price he must accept for a quick sale, the less liquid it is to him. Because different assets have different characteristics and are traded in markets with different characteristics, some are said to be more or less liquid than others. Obviously, liquidity is continuous in nature; moreover, it is subjective in nature and thus is not, and cannot be measured, objectively. Note that the underlying aspect of liquidity is opportunity cost. So with a financial asset the foregone alternative is the (subjective value of the) expected present value of the proceeds from a sale thereof. And, the higher the opportunity cost, the greater the liquidity.

Every society, monetary or based on barter, has a stock of real assets. Regarding real assets, the meaning of liquidity is ambiguous. For, in these cases, the opportunity cost may not be the value from a trade, but rather the value from an alternative use; e.g., converting a building from apartments to condominiums or a warehouse to apartments. Therefore, liquidity has meaning even in a barter economy and refers to how quickly the value of a real asset may be realized.¹⁶

At any point in time there exists within any society a structure of more and less durable goods that constitutes that society's structure of production

¹⁴ This is not universally correct. Even in a society with a fiat money, such as the U.S.A., there are multiple monies in the sense that a U.S. penny, a \$1.00 Federal Reserve Note (FRN) and a \$100.00 FRN are each money, but, nevertheless, different. In that case a particular money may not be very liquid: try buying a new car with pennies or a can of Coca-Cola® with a \$100.00 FRN.

¹⁵ For example, Keynes (1936, 239-242). Has a concept of liquidity in a "non-monetary" economy. See footnote 15, *infra*.

¹⁶ Keynes (1936, 240) has a different concept of the liquidity of real assets: "In [a 'non-monetary'] economy capital equipments will differ from one another ... in the rapidity with which the wealth embodied in them can become 'liquid', in the sense of producing output, the proceeds of which can be re-embodied if desired in quite a different form."

and consumption.¹⁷ Unless there is a significant, non-offsetting change in the individual preferences of the members of that society, including time preferences, or significant changes in technology that substantially increase the versatility of goods, the liquidity of the stock of real goods is relatively fixed in the short run.^{18, 19} However, the liquidity preferences of individuals in terms of the financial assets they own can be volatile in the (very) short run, and increase dramatically very quickly. Keynes was, of course, correct when he said that that ‘everyone’ cannot increase their liquidity simultaneously (1936, 160). He also held that the attempt to do so is very disruptive to financial markets with attendant consequences for the real economy. But this latter claim is only true when market flexibility is abrogated by government regulations that render price and wage alterations

¹⁷ Orthodox Austrian Economics concerns itself only with the structure of production, although see Hayek (1935, 11, 54), Hayek (1932, 241, n2), Hayek (1978, 212-213) and Garrison (2001, 47-49).

¹⁸ Although liquidity is subjective, it is safe to say that in general a pickup truck is more liquid than a locomotive, as it can more readily be shifted to alternative uses. Similarly for hand-tools compared to oil tankers. Thus a change in technology that would substantially increase the versatility of locomotives or oil tankers would increase the liquidity of the society whose members owned these capital goods. However, the structure of assets, both capital goods and durable consumers’ goods, in a society was/is designed to produce a stream of consumers’ goods, including services, that is in accord with the preferences, including the time (and liquidity) preferences, of the members of that society. If peoples’ preferences change in non-offsetting ways then the current structure of assets will be less well suited to producing the newly preferred consumers’ goods. Therefore, the asset structure of that society will be less liquid in that it will not be able to convert resources into the newly preferred consumers’ goods as quickly and with as much value as it was previously able to convert resources into the consumers’ goods preferred prior to the changes in preferences. Regarding time preferences, this same analysis holds for non-offsetting increases in time preferences, and for non-offsetting decreases in time preferences. However, this does not hold in the latter case if the preferences shift only with respect to the timing of the preferences for consumers’ goods and not for the types thereof, if such preference changes are with respect to durable consumers that that can be stored at zero resource cost for the entire period of time by which the time preferences have changed.

¹⁹ Generally speaking, poor societies’ structures of goods are probably less liquid than those of wealthier economies. In modern societies, there are opposing forces at work re liquidity of real goods. In some cases productivity is best promoted by highly specialized machines; e.g., elevators; whereas in others it is best promoted by highly versatile machines; e.g., pickup trucks.

more difficult. Moreover, there is no reason to think that such behavior would occur in a free market economy.

6. *Financial intermediation and ABC*

Austrians have long understood that lending new (fiat) money into existence via a fractional-reserve banking system results in or causes a misallocation of resources. It does so by forcing interest rates below the level they otherwise would have been. This induces an increase in borrowing that is used to unwittingly²⁰ malinvest. At the same time it leads to a reduction in voluntary saving. In consequence, the necessary equality of investment and saving is brought about by forced saving that fills the gap between the increased investment and the decreased voluntary saving. That is, the increased investment in the form of malinvestment is the flip side of the increased saving in the form of forced saving or: malinvestment $\equiv$ forced saving (Block and Barnett, 2007).

However, fractional-reserve banking is but a special case of the more general inter temporal-carry trade. In the general case, B borrows money from A for a fixed, non-zero period of time and then re-lends the funds to C for a longer period of time, whereas in the case of fractional-reserve banking B borrows money from A and agrees to repay A instantaneously on demand by A, and then re-lends the funds to C for a longer period of time. In both cases, the loan to C is for a greater period than the loan to B. In either the general or the special case, a fractional-reserve bank, B must repay A before he, B, is repaid by C.

The normal case is that interest rates on shorter-term loans are lower than those on longer-term loans, *ceteris paribus*. The reasons for this are: 1) the default risk is greater on longer-term loans; and, 2) longer-term loans must bear a liquidity premium relative to shorter-term loans, as lenders face uncertainty as to when they will want to use the funds loaned, and the longer the period of the loan the greater the likelihood they would like to

²⁰ Is it always “unwittingly?” Or is it sometimes knowingly with the expectation of “front-running?” For the view that, absent the full rational expectations model of perfect future knowledge (a logical contradiction, since we cannot know what we will know in the future, otherwise we would already know it), the misallocation can be “witting,” or made “wittingly,” see Block (2001)

have them back before the loan matures. Consequently, the term-structure of interest rates is almost always an increasing function of time. It is this spread between the lower, shorter-term rates at which the intermediary borrows and the higher, longer-term rates at which it lends, that provides the margin for intermediaries to cover their expenses and earn a profit.

In reality, financial liquidity must be the same as real liquidity, just as saving must equal investment. In either case they are but two different manifestations of the same underlying thing, the latter dealing with the allocation of resources and the former with the pecuniary valuation thereof; i.e., the former with prices and the latter with quantities.

Although not deduced from an apodictic truth, it is quite clear that there is, in the aggregate, a conflict between people's time preferences as lenders and as borrowers. That is, they prefer (in the thymological sense)²¹ that the financial assets they buy be (much) more liquid than those that they sell. Were it not true, there would be no intertemporal carry trade. People who wanted to borrow long would find people who want lend long and people who want to borrow short would find people who want to lend short. And, if intermediaries were used for matching purposes, only, the interest rate spread between that paid by B to borrow from A and then lend to C for the same time period would narrow to cover only the administrative expenses of the intermediation function, including a reasonable profit, and any perceived difference in credit risk between B and C. It would not have to have a premium to cover liquidity risk. Of course, that is a logical impossibility – it is like trying to square a circle. Moreover, any attempt to do so is bound to cause frustration and waste scarce resources.²² And, yet, that is precisely what the inter temporal-carry trade attempts to do, with serious consequences for macroeconomic stability; i.e., it is the root cause of Austrian business cycles.

Absent financial intermediaries, all credit would be direct between A and C. There could be no inter temporal mismatch of the term-to-maturity of credit. However, the presence of intermediaries facilitates such mismatches;

²¹ Another thymological, but not praxeological relationship in Austrian economics concerns that between wealth and time preference. They tend to be inversely related, but this is not a necessary association. See on this Block, Barnett and Salerno, 2006.

²² Waste here is used in the Misesian sense; i.e., although as a science economics eschews value judgments, it is scientific to note that certain actions can not possibly achieve the ostensible end(s) thereof.

indeed, makes them possible. Now, A can lend funds for shorter periods and C can borrow those same funds for longer periods. The essence of our thesis is that the inter temporal-carry trade, whether of the fractional-reserve-demand-deposit type or of the (improperly matched) time-deposit type, creates time ex nihilo; that is, it creates out of the thin air the period of time that constitutes the difference between the lending period of A and the borrowing period of C. But the efforts to bring about this logical impossibility result in the misallocation of resources of the Austrian business cycle type.

Were it not for intermediation, the voluntary interactions of A and C in the market-place would result in an increase in the average term-to-maturity of loans made by A and a decrease in the average term-to-maturity of loans received by D. In fact, there would be, could be, no spread between them.²³ However, as C's desired term-to-maturity decreased, they would not be willing to pay interest rates as high as for longer-term loans. And because A's desired term-to-maturity increased they would not be willing to accept interest rates as low as for shorter term loans. This would result in a decrease in forced saving and an increase in voluntary saving on the one hand and a fall in both investment and malinvestment.²⁴

Here, the relationship is a logical necessity. It is important to remember that investment and saving have two dimensions, each: a quantity dimension, say \$, and a time dimension, for example years. The elimination of the time carry would eliminate both the forced saving and the malinvestment, which are but two different perspectives of the same phenomena. However, as we state, *supra*, the average period of a loan by A would rise, increasing the time dimension of (voluntary) saving and thus escalating saving; and, the average period of a loan to C would decrease, reducing the time dimension of investment, and thus diminishing investment. Another way of looking at it is that absent the intermediary, both A and C would find that, on average, the terms they were offered in the credit markets were less desirable. In order to clear the credit markets A

²³ In reality, some intermediaries would continue to perform the other intermediary functions for which they would either have to have an interest rate spread or charge fees.

²⁴ Saving and investment have (at least) two dimensions: a quantity dimension and a time dimension. Financial saving of \$100 dollars for one year is less than financial saving of \$100 for two years. Therefore, voluntary saving can increase without the quantity increasing if the average term-to-maturity of loans increases.

would have to lend for longer terms and C would have to borrow for shorter terms than with the intermediaries' services. These changes in the time dimensions would increase saving and decrease investment. That is, with B in the middle A lent \$1.00 for 1 year, at 5%, which is a saving/loan of \$1.00-1 year; whereas C borrowed the \$1.00 for 2 years, at 10%, which is an investment/loan of \$1.00-2 year.²⁵ Without B, A would have lent \$1.00 at 7.5% to C for 1.5 years. Both saving/loan and investment/loan would now be equal at \$1.00-1.5 year. That would be an increase in saving of \$1.00-0.5 year and a decrease in investment of the same amount. Note that with B involved, forced saving of \$1.00-0.5 year = malinvestment of \$1.00-0.5 year. Why is that? Because total investment must equal total saving. And total investment, including malinvestment, with B involved, is \$1-2year. But total investment without B is \$1.00-0.5 years. Therefore, malinvestment equals \$1.00-0.5 year and, as we know forced saving equals malinvestment. Q.E.D.

This analysis leads inexorably to the conclusion that in addition to fractional-reserve (demand) banking, *any* mismatched inter temporal-financial intermediation of the borrow short and lend long sort, causes resource misallocations, and if they are of sufficient magnitude (Block and Barnett, unpublished) an ABC. Put differently, even in a monetary/banking system based on gold with 100% reserves required against demand deposits, improperly matched (short lending, long borrowing) intertemporal-financial intermediation involving time deposits, would, if of substantial amount, give rise to Austrian type business cycles. Neither fiat money nor fractional-reserve banking are necessary for ABCs, although fractional-reserve-demand deposit banking is sufficient for ABCs.

²⁵ In contradistinction to the International System of Units, these can not be combined into derived dimensions. For example, in the equation for force, $F = ma$, a mass of 3kg accelerated at a rate of 2ms^{-2} = a mass of 2kg accelerated at a rate of 3ms^{-2} = 6n. However of a loan of \$3.00 for 2 years is a quite different thing from a loan of \$2.00 for 3 years. And, neither is equal to a loan of \$6.00- for 1 year.

7. *Can fraudulent time deposits lead to an Austrian Business Cycle? Yes*

At first glance, one would suppose that mismatched time deposits²⁶ cannot lead to an ABC. Why not? Because they do not increase the amount of money in circulation, and mainstream Austrian Business Cycle Theory (ABCT) is predicated on precisely that as a causal antecedent.²⁷

However there is more than one way to skin a cat. When government creates additional money, by lending it into existence in a credit market,²⁸ to be sure, this sets the stage for the ABC. But this is only a sufficient condition, not a necessary one. There is yet another roadway into the ABC: when banks or other financial intermediaries borrow short and lend long.

In order to see this, let us suppose that there were no time deposit banks to serve as intermediaries, and borrowers and lenders had to deal with one another directly. Posit that there is a potential supplier of funds who is willing to do so for 3% per year for a two year loan, Mr. A; he wishes to lend “short.” Then, there is Mr. C, who would like the use of this amount for money for a period of 10 years; i.e., he wishes to borrow “long,” and is willing to offer 5%.²⁹ If there were a mismatching time deposit bank in the picture, that would pretty much be the end of our little story: assuming C to be a good credit risk and the 200 basis points to be a sufficient spread to cover the intermediaries’ expenses and a reasonable profit. But there is not, so the only way A and C may be able to reach an agreement is by negotiating with each other.

What happens then? Possibly, C raises his interest rate offer to, say, 7%; if this is insufficient, then to 9% or 11%. Whereupon A, or another low time preference potential lender, takes the bait. Say, they settle at 9%. Or, A offers to lend for say seven years at, say, 4% and C accepts the offer. A is

²⁶ Mismatched time deposits refers to the type of financial intermediation in which the financial intermediary “borrows short and lends long.”

²⁷ See on this Barnett and Block, 2005, 2006; Block, 2001; Block and Garschina, 1996; Carilli and Dempster, 2001; Garrison, 1994, 2001, 2004; Garrison and Bellante, 1988; Hayek, 1935; Mises, 1998; Rothbard, 1993.

²⁸ In the U.S. this is done by the Federal Government's bastard child, the Federal Reserve System.

²⁹ We choose a higher interest rate for longer durations, since, *ceteris paribus*, there is a greater risk of non payment, as well as necessarily, greater loss of liquidity, which we assume is a positive benefit.

willing to extend the period of the loan for a higher rate and C is willing to borrow for a shorter period at a lower rate.

But this means that interest rates for any loan of any given length of time will be higher than they otherwise would be in this scenario. Or, to take the obverse perspective, we can infer that upon the entry of the mismatched time deposit bank, interest rates for any loan of any given length of time will be *lower* than would otherwise prevail.³⁰ However, lowering interest rates below the level that would otherwise obtain, is, certainly, a causal element in the ABC.

8. Conclusion

We full well realize that our thesis is not fully compatible with “classical” ABCT.³¹ There, fractional reserve banking is both necessary and sufficient to bring about the ABC. In our view, in contrast, FRB is only sufficient to this end. Another phenomenon, not unrelated to the first, is *also* sufficient (although not necessary): mismatched time deposits. These, *too*, as we have demonstrated, can artificially lower interest rates below levels that would otherwise occur. Because the ABC consists in the unsustainable, systematic misallocation of resources consequent on such artificially lower interest rates, this paper constitutes an extension of ABCT.

References

- Barnett, William II and Walter Block. 2005. “Professor Tullock on Austrian Business Cycle Theory,” *Advances in Austrian Economics*, Vol. 8, pp. 431-443.
- Barnett, William II and Walter Block. 2006. "On Gallaway and Vedder on Stabilization Policy" *Quarterly Journal of Austrian Economics*. Vol. 9, No. 1, spring, pp. 57-81.

³⁰ See Hulsmann (2003) for the view that economics largely consists of making such contrary to fact claims.

³¹ We confess: we love that phrase.

Barnett, William and Walter Block. 2008, forthcoming. "Time Deposits, Dimensions and Fraud," *Journal of Business Ethics*.

Block, Walter. 2001. "Yes, We Have No Chaff: A Reply to Wagner's "Austrian Business Cycle Theory: Saving the Wheat While Discarding the Chaff," *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 4, No. 1, Spring, pp. 63-73; www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae4_1_4.pdf.

Block, Walter and William Barnett II. 2007. "On Laidler on Austrian Business Cycle Theory." *Review of Austrian Economics*. 20 (1): 43-61. http://www.gmu.edu/rae/archives/Vol20_1_2007/4-Block_Barnett.pdf.

Block, Walter and William Barnett II. Unpublished. "Milton Friedman and the financial crisis".

Block, Walter and Kenneth Garschina. 1996. "Hayek, Business Cycles and Fractional Reserve Banking: Continuing the De-Homogenization Process," *Review of Austrian Economics*, Vol. 9, No. 1, pp. 77-94.

Block, Walter, William Barnett II and Joseph Salerno. 2006. "Relationship between wealth or income and time preference is empirical, not apodictic: critique of Rothbard and Hoppe," *Review of Austrian Economics*, Vol. 19, No. 2, pp. 69-80; <http://dx.doi.org/10.1007/s11138-006-6094-8>; http://www.gmu.edu/rae/archives/VOL19_1_2006/4-Block_Barnett_Salerno.pdf.

Carilli, Anthony M. and Gregory M. Dempster. 2001. "Expectations in Austrian Business Cycle Theory: An Application of the Prisoner's Dilemma." *Review of Austrian Economics*. Vol. 14, No. 4, pp. 319-330; http://www.gmu.edu/rae/archives/VOL14_4_2001/4_carilli&dempster.pdf.

Garrison, Roger W. 1994. "Hayekian Triangles and Beyond," in Jack Birner and Rudy van Zijp, eds., *Hayek, Coordination and Evolution: His Legacy in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*. London: Routledge, pp. 109-125.

Garrison, Roger W. 2001. *Time and Money: The Macroeconomics of Capital Structure*. London: Routledge.

Garrison, Roger W. 2004. "Over consumption and Forced Saving in the Mises-Hayek Theory of the Business Cycle" *History of Political Economy* vol. 36, no. 2 (summer).

Garrison, Roger W. and Don Bellante. 1988. "Phillips Curves and Hayekian Triangles: Two Perspectives on Monetary Dynamics," *History of Political Economy*, vol. 20, no. 2 (Summer), pp. 207-234.

Hayek, Friedrich A. 1932. "Money and Capital: A Reply." *Economic*

Journal. 42: 237-249.

Hayek, F. A. 1935. *Prices and Production*, 2nd ed. London: Routledge and Kegan Paul.

Hayek, F. A. 1978. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. University of Chicago Press.

Hulsmann, Jorg Guido. 2003. "Facts and Counterfactuals in Economic Law." *The Journal of Libertarian Studies*. Vol. 17, Num. 1, pp. 57-102; http://www.mises.org/journals/jls/17_1/17_1_3.pdf.

Keynes, John M. [1936] 1964. *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. New York: Harcourt, Brace and World.

Mises, Ludwig von. [1912] 1953. *The Theory of Money and Credit* [originally published in German in 1912]. New Haven, CT: Yale University Press.

Mises, Ludwig von. [1949] 1998. *Human Action*, Scholars' Edition. Auburn: Mises Institute.

<http://www.mises.org/humanaction/chap17sec5.asp>.

Rothbard, Murray N. 1993. *Man, Economy, and State*, 2 vols., Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute.

Human Rights: A Modest Proposal*

Michael Byron
Kent State University
Department of Philosophy
mbyron@kent.edu

ABSTRACT

Human rights have become an enormously useful tool in our time, and this for a variety of reasons. Useful, yes: but are rights real? I propose first to examine the most significant philosophical attempts to justify human rights. A universally justified conception of rights I call ‘robust,’ since a successful rational justification would fully underwrite the real existence of rights. Alas, we have no such justification; the second part of my remarks sketches devastating objections to each proposed justification. But all is not lost for rights: a new pragmatic justification for rights talk is available, one that is modest. On the modest view rights are real; but then we should like to know whether rights are as useful as they are on the robust view. Not as useful, no; but a real tool of some use is superior to a fictional tool of putatively great use.

1. *Introduction*

Human rights have become an enormously useful tool in the last century, and this for a variety of reasons. Rights remain a moral bulwark against an overzealous utilitarianism: where the many would sacrifice the one, rights give reason to protect the one. The logic of cost and benefit is siren song to bureaucrats and administrators, promising an overly easy commensuration of conflicting values, lives, and choices. Rights talk can prevent grave moral harms from being swept under the rug of the ‘costs’ of some favored policy.

* For helpful comments and discussion, I am grateful to Jim Rice at Lingnan University, Hong Kong, to the participants of seminars at National University of Singapore, Singapore Management University, Chulalongkorn University (Thailand), Hong Kong University, and Hong Kong Baptist University, and especially to Peter Baehr at Lingnan University, who helped me clarify the structure of the argument. The research in this paper was supported by a Fulbright Grant.

In their political conception, human rights help us understand and normalize legitimate relations between nation states and their citizens. The language and logic of ‘collateral damage’ — a polite term for the allegedly unintended destruction and murder that would pass for a side effect of modern military actions — threatens to undermine a respect for persons, hiding them in blighted post-traumatic landscapes. Rights talk helps us identify such violations. The growing literature on human rights serves also as a guide to international relations, the cultivation of treaties, and the rhetoric of diplomacy. Concern grows worldwide about the effects of pollution, child labor, and related harms to people and their environments, in both developed and developing nations. Rights talk can be a useful propaedeutic to the resolution of such disputes.

Useful, yes: but why think rights are real? I wish to explore the question of how to justify rights. With so many competing theories of rights, it is a fool’s errand in a short space to try to address this question in all its complexity. Instead, I propose first to examine the most significant philosophical attempts to justify human rights. A *universally* justified conception of rights I call ‘robust,’ since a successful rational justification would fully underwrite the real existence of rights. Alas, we have no such justification; the second part of my remarks sketches devastating objections to each attempted justification. But all is not lost for rights: a new pragmatic conception of rights talk is available, one that is modest. Its modesty appears in declining to think that a single, universal argument can do the job and in refusing to assume a standpoint of universal rationality. The justification of rights takes place piecemeal and in a context of dialectical inquiry, and it is impossible to say in advance how that inquiry will go. I will not try to provide yet another robust justification of rights here — such an attempt would undercut my thesis that no such justification can succeed. Instead, I propose a picture of what resolving disputes about rights can look like once we abandon the standpoint of universal rationality. I am characterizing modest rights debates, not resolving them.

On the modest view rights are real; but then we should like to know whether rights are as useful as they would be if the justification could be robust. Not as useful, no; but a real tool of some use is superior to a fictional tool of putatively great use. My conclusion might disturb the friends of rights; but those friends ought to moderate their notion of what rights talk can do. My conclusion might also disturb the opponents of rights; those opponents might seek to justify oppression or discrimination, which rights talk can resist. The justification of rights is modest, not robust, and the

sooner our rhetoric takes account of that fact, the more adequate it will be to its tasks.

2. Robust View

The human rights I will address are *moral* rights, not conventional. Conventional rights such as legal or political rights are those that some system of rules grants to some individuals. Legal systems grant rights to citizens and residents of the territory to which those systems apply. Political rights, such as the right to vote, are similarly granted to individuals in virtue of their meeting such criteria as age and residency. Rights to make and enforce contracts are also conventional rights. The central feature of moral rights, then, is that individuals hold moral rights independent of what other rights (if any) a legal, political, or other rule system might grant them. Moral rights are not granted rights; if not different in kind from conventional rights, moral rights must have a ground or justification independent of conferral by some system of rules. A political right can coincide with a moral right, for example if we have a moral right to education and a government explicitly legislates such a right. But the rights are still distinct: whatever grounds the moral right is distinct from, and conceptually prior to, the acts of government that confer the political right.

Nothing in my argument hangs on whether human rights are alienable, forfeitable, or prescriptible. My right is alienable if I can voluntarily relinquish it. My right is forfeitable if I can lose it involuntarily as a result of some wrongful act. My right is prescriptible if some third party can take it away from me, with or without my consent. On some accounts of human rights, some rights are alienable: for example, you might give up your right to an education at state expense in order to take a high-paying job in sports. Similarly, on some accounts a right might be forfeitable: my right to vote might be forfeit in case I commit a felony. And again, on some accounts a right might be prescriptible, as when a right to due process is suspended in wartime. I mention these rights as illustrations only; any list of human rights is controversial, and I will not need to endorse any particular list.

Human rights are *unconditional* and *high-priority*.¹ A right is conditional just in case the right holder must meet certain conditions (such as age, residency, occupation) before holding the right. Many conventional rights are conditional in this way. Human rights are unconditional, except in the minimal sense that one must be human to have them. Human rights are also high-priority inasmuch as they cannot easily be overridden by countervailing considerations, such as expense, inconvenience, or national security. If a theory permits human rights to conflict, then it owes an account of how such conflicts can be resolved. The point of calling a right high-priority is to emphasize that it is difficult, though not impossible, to override a rights claim.

Human rights are *universal*, in that they apply to all nations and all their citizens.² These rights are thus not culturally specific or culturally relative. They are not conventional in any way that would make cultural differences relevant to the assignment of rights. Human rights as treated in international law do, however, have a historical limitation. Many rights documents confer rights that would be silly if thought of as trans-historical: due process rights, for example, presuppose modern judicial systems. So whereas we might agree that slavery as practiced in ancient Greece violated a basic liberty right of the slaves, it would be odd to claim that their enslavement violated their due process rights. Still, many philosophical treatments of human rights apply them trans-historically as well as trans-culturally.

Human rights might include individual or group rights, though most accounts make individual rights basic. They might concern security, liberty, or welfare. They might protect freedoms, political participation, or due process. I leave open the substance of human rights, or the question of what human rights are rights *to*. Human rights talk is generally relevant in the context of relations between states and their individual citizens, but it might also apply in other contexts; I will not restrict its applicability. Human rights might or might not be Hohfeldian bundles (claims, liberties, powers, or immunities).³ They might be negative or positive or some of each. Since the

¹ These terms and the treatment of them here come from James Nickel's entry on 'Human Rights' in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>).

² See Nickel, 'Human Rights.'

³ See the classic discussion of rights in Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions As Applied in Judicial Reasoning*, Yale University Press, 1919. Hohfeld was, of course, discussing legal rights and not moral rights; yet many of his fundamental distinctions have been carried over into discussions of moral rights. See especially Joel

dispute is about rights and not the substance of rights *per se*, nothing that I will say hangs on deciding substantive issues one way or another.

A central feature of human rights, however, is that they require *justification*. We should not follow the authors of the Declaration of Independence in thinking that rights are ‘self-evident’: human rights are widely disputed around the world, and such disputes give the lie to claims of self-evidence. The friends of rights claim that these justifications are robust and once-for-all.⁴ Universal justifications of human rights fall into four primary types.

3. *Natural rights justification*

One approach to justifying human rights regards them as natural. Natural rights are built into human nature, perhaps having a ground in creation by a divine power. A curious feature of theories of natural human rights is that the proponents of these theories often fail to address the sense in which the rights are natural.⁵ One kind of moral intuitionist might insist that natural rights are *sui generis* properties of human beings. On such a view, it is simply a brute fact about human beings that they have human rights. A more satisfying defense of human rights in this tradition will tie moral rights to the possession of a natural property (or bundle of them). Sumner defines a natural rights theory as ‘any moral theory which contains rights whose criterion is natural, and natural rights are any such rights.’⁶ The details of such a theory need not detain us: it turns out that we have good reason to deny that any naturalistic approach to rights will provide sufficient justification of the robust view.

Beyond natural rights theories, the most common philosophical approaches to the justification of rights are the transcendental, contractarian, and utilitarian approaches.

Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, 1980.

⁴ Nickel claims that human rights must have a robust justification, though he says that such justifications need not be ‘irresistible’; see Nickel, *op cit*.

⁵ L. W. Sumner says, ‘Furthermore, it is a curiosity of the modern debate that only scant attention has been given to the question of what makes such rights *natural*.’ See *The Moral Foundation of Rights*, Oxford University Press, 1987, p. 94. Even the so-called classical writers on natural rights said little about why the rights were natural.

⁶ *Ibid.*, p. 103.

3.1. *Transcendental justification*

A prominent recent friend of rights is Alan Gewirth. He has argued for basic human rights to freedom and well-being on the grounds that these are ‘necessary goods’ that constitute ‘the generic features of successful action.’⁷ Gewirth makes two fundamental moves: first, each of us must possess an individual right to freedom and well-being, and second, each of us must accept that everyone else has these rights to the same degree as ourselves. It follows that universal moral rights, or human rights, exist (CR, 17).

Gewirth defends the first of these claims with the following argument:

I do X for end or purpose E.

E is good.

My freedom and well-being are necessary goods.

I must have freedom and well-being.

I have rights to freedom and well-being.

If you reject (5), then you must reject: ‘All other persons ought at least to refrain from removing or interfering with my freedom and well-being.’

If you reject the statement in (6), then you must accept that ‘Other persons may remove or interfere with my freedom and well-being.’

If you accept the statement in (7), then you must accept that ‘It is permissible that I not have freedom and well-being.’

Since (8) contradicts (4), we must reject it, which logically commits us to accepting (5), the first of Gewirth’s main claims.

The rationale for these claims might not be transparent. Gewirth calls our attention to the generic features of action in the first two premises. Whenever I act for reasons, I aim at some end or purpose which I take to be good in some respect, and the apparent goodness of that end is at least a major component of my reasons for acting. (3) follows from the fact that ‘freedom and well-being are the proximate necessary conditions of the agent’s acting to attain any ... purposes and thus any goods’ (CR, 17). ‘Well-being’ here refers merely to minimal conditions of being a person capable of acting in the world. Clearly, in order to be such a person, I must be at least somewhat free to choose my actions and I must be sufficiently well to act on such choices. Gewirth has identified minimal conditions of rational agency.

⁷ Alan Gewirth, *The Community of Rights*, University of Chicago Press, 1996, p. 18. Subsequent references to this text cite CR.

The move from (4) to (5) is the most controversial in the argument, and we shall return to it below. The remaining premises of the argument represent a *reductio* intended to support the inference from (4) to (5). To compromise freedom or well-being is incompatible with our own agency: to will that those conditions may be removed or interfered with would be to contradict ourselves in our every action. Hence, I must accept that I have a right to freedom and well-being. The argument is transcendental in that it defends rights as a condition of the possibility of human agency.

Yet this individual right falls short of being a universal moral right. The argument for the second main claim extends this conclusion to every human being. Every person must accept (CR, 18–19):

I have rights to freedom and well-being because I am a prospective purposive agent.

It follows that all prospective purposive agents have rights to freedom and well-being.

Act in accord with the generic rights of your recipients as well as yourself.
[Principle of Generic Consistency]

The move from (9) to (10) is sanctioned by the fact that the ground for asserting my own rights to freedom and well-being are shared by every other human being. We are all, or nearly all, prospective purposive agents. And so we reach a principle requiring that we respect the basic human rights of others, articulated as an imperative in (11). From these basic human rights, Gewirth has gone on to derive a range of other rights, including rights to productive agency, private property, economic democracy, and political democracy. Our focus must, however, remain on the initial justification of the basic human rights which ground the others.

3.2. Contractarian justification

Contractarian justifications of rights take a distinctive form. The background of the argument typically takes for granted a subjectivity about goods that is both thoroughgoing and ineliminable. Rational debate cannot settle questions about goods, and so the best we can do is reach some social consensus concerning the right (and rights). If values were objective, we would have no need to resort to a contractual procedure to agree about them: chemists never do concerning the facts of chemistry. Moral consensus is to be reached by a two step process. First, we identify an initial position from which to negotiate the contract or bargain. Second, we move by fair procedures to an agreement concerning basic principles and rights around which to organize our society. One finds this kind of argument in Hobbes,

Locke, and Kant as well as in such latter-day representatives as Gauthier, Nozick, and Rawls.

Consider Rawls's contractarianism. Rawls describes the initial position as the 'original position,' whose most notable feature is the 'veil of ignorance.' This device is designed to ensure that negotiators choose genuinely fair principles by shielding from their deliberations all contingent facts about the material conditions of their actual lives. When we are ignorant about where we stand in society, the thinking goes, we are most likely to choose principles of justice that are fair for all.

According to Rawls, the parties in the original position are both rational and mutually disinterested: they aim to do best for themselves in choosing principles of justice while recognizing that, due to the veil, in important ways they do not know who they are. The principles of justice, Rawls concludes, are those that rational individuals would choose in the original position behind the veil of ignorance. These turn out to be the principles of equal basic liberty for all and the difference principle, according to which any inequalities in society (especially but not only material inequalities) should be arranged so that the least well-off benefit from them. Both principles ground rights in Rawls's theory.

These principles of justice are well-known and require little comment from me. I will instead call attention to two features of Rawls's argument. First, the deliberations of the parties in the original position are governed by a principle of rationality (called 'maximin') that aims to secure for each of them the best worst-case scenario. Rawls assumes that people are all risk-averse in a quite specific way: that when confronted with a choice under circumstances of uncertainty or ignorance, as the parties are, all will choose in order to make the worst outcome as good as possible, thus maximizing the minimum. This is, of course, an empirical assumption that turns out to be largely false: many people are not risk averse in this way.⁸ But this empirical issue is not the crucial difficulty with Rawls's argument, nor is it a general feature of contractarian justifications of rights. A more serious problem arises from contractarians having to specify a conception of rationality and an account of an initial position, as we shall see shortly.

⁸ Tversky and Kahneman have demonstrated that people have a range of attitudes toward risk; see for example *Judgment under uncertainty : heuristics and biases*, edited by Daniel Kahneman, Paul Slovic, Amos Tversky, Cambridge University Press, 1982. Rawls arbitrarily dismisses this range of attitudes as being 'special psychologies' outside the scope of his argument; see *Justice as Fairness : A Restatement*, edited by Erin Kelly, Harvard University Press, 2001.

The second feature of Rawls's argument is that the parties in the original position take for granted a list of 'primary goods' which they seek to secure for themselves:

basic rights and liberties, also given by a list;⁹

freedom of movement and free choice of occupation against a background of diverse opportunities;

powers and prerogatives of offices and positions of responsibility in the political and economic institutions of the basic structure;

income and wealth; and finally,

the social bases of self-respect.¹⁰

These are goods which Rawls takes to be essential conditions or components of any successful human life. The Rawlsian procedure for establishing moral rights under justice takes this list for granted, and the success of the morally neutral procedure in yielding moral rights will depend partly on the correctness of this list. The agents in the original position who choose the principles of justice choose so as to secure these goods, including 'basic rights and liberties.' Rawls thus justifies human rights by appeal to what rational agents would choose behind the veil of ignorance.

3.3. Consequentialist justification

Of all the major philosophical justifications of rights, the consequentialist views are the most conflicted. Consequentialism is the view that the moral rightness of acts is to be determined strictly in terms of their consequences. The consequentialist turns Rawls on his head, asserting the priority of the good over the right. As a result, consequentialism defines right action as that which yields the good, or at least the best feasible outcome. Since its earliest conceptions, consequentialism has had difficulty with the concept of rights: Bentham declares natural moral rights to be 'nonsense on stilts,' but John Stuart Mill devotes an inordinately long chapter of *Utilitarianism* to justice and the defense of rights.

A sophisticated consequentialist defense of rights comes from L.W. Sumner, who points to the distinction between a criterion of right and a decision procedure.¹¹ The former determines the best act in given

⁹ Rawls's treatment of basic rights as primary goods has a transcendental element to it: he defines primary goods as those required for the pursuit of any life plan whatsoever.

¹⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, p. 181.

¹¹ L. W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights*, Oxford University Press, 1987; subsequent references to this work will cite MFR.

circumstances; but employing a consequentialist criterion as a decision procedure can require informational, cognitive, and other resources that we simply do not possess. So suppose that our criterion of right action is to maximize agent-neutral value; using that criterion to determine what we should do will require that we know: (a) all possible alternative courses of action, (b) the consequences of each alternative, (c) the likelihood of each consequence, given that we choose a specific alternative, (d) how much agent-neutral value each consequence yields, (e) the expected value of each alternative, expressed mathematically and weighted by its likelihood of occurring. The computational demands of a single choice would be staggering, and such demands suggest that straightforwardly seeking to maximize agent-neutral value is not a feasible decision procedure for deliberators like us.

Sumner argues that to take our limited cognitive position into account, we ought to constrain our decision making by respecting rights. Doing so, he argues, is a better decision strategy than straightforwardly maximizing. ‘Our rationale for endorsing this pre-commitment [to respect rights], in advance of considering particular cases, rests largely on our lack of confidence that we will be able to project costs and benefits accurately in those cases’ (MFR, 192). In other words, given our limitations, we are more likely to maximize agent-neutral value by respecting rights than by merely aiming to maximize agent-neutral value. Sumner chooses an example from contemporary bioethics to support his argument (MFR, 182-85). Institutional Review Boards (IRB’s) — the bodies that oversee the ethical propriety of scientific and medical research at North American and many other universities — typically aim to ensure that scientific research does more good than harm. This objective is recognizably consequentialist, though the practice of such boards is more akin to satisfying than maximizing. In addition, IRB’s strive to protect research participants’ autonomy rights. This concern recognizes a defeasible right in participants to informed consent. The right is defeasible inasmuch as certain forms of deception research (to pick one example) can be justified even though the participants do not sign informed consent prior to participating. Yet the right does genuine work in constraining the researchers’ pursuit of knowledge.

The conclusion seems paradoxical: constraint is maximizing. Sumner’s example helps to show why. Merely seeking to maximize the benefit-to-risk ratio might lead researchers to undertake experiments in which the risk fell disproportionately on a small number of the participants. Such research might or might not maximize agent-neutral value; that is difficult for an IRB to foresee. A direct strategy of maximizing would be demonstrably superior

to a constrained strategy only for a committee that did not share our limitations. We therefore constrain our maximizing by respecting the rights of the participants. By constraining our decision procedure in this way, we expect to realize more value in the end. Or so goes the consequentialist argument for rights.

4. Mythical Rights

The arguments proposed above fail to provide universal rational justifications of human rights. I do not pretend to have canvassed every possible justification for human rights, or even every possible kind of justification. But I have treated examples of the most sophisticated arguments available, and most other philosophical arguments fall into one of the kinds that I have sketched. The objections that I will develop apply to the kinds, and not only to the examples.

4.1. Natural Rights Arguments

Theological arguments for natural rights seek to justify the existence of rights by appeal to divine activity, especially in creating human beings with a fundamental dignity that human rights protect. Such arguments, to be distinctively theological, appeal to scriptural or other theological premises. Only the faithful accept these premises. Consequently, these arguments are not sufficiently robust to defend human rights on universally rational grounds. Whatever appeal theological arguments might hold for religious believers, the friends of rights usually prefer to cast their nets wider.

The objection to intuitionist arguments is that they are not arguments at all. The intuitionist insistence that human beings have universal rights is just that: an insistence, not an argument. This kind of approach fails to justify rights. Furthermore, it fails to give opponents of rights any reason to believe that rights exist at all.

But the most famous objection to natural rights theories come from Bentham.¹² His argument is brief: there can be no rights without rules. There can be no natural moral rules, thus there can be no natural moral rights.

¹² See Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart, Athlone Press, 1970. For a recapitulation of Bentham's argument, see Sumner, MFR chapter 4.

Sumner's gloss on this argument begins by explaining that rights claims generally exist in social settings and are constrained by social rules governing who may claim a right and under what circumstances. If there are natural moral rights, then these will require natural moral rules for their application. Second, we can elucidate the premise that no natural moral rules exist by contrast with natural (that is, non-conventional) rules such as rules of arithmetic and logic. These rule systems are real and natural, but they have no distinctively moral content and thus cannot confer rights. Physical causal laws are natural, but also confer no moral rights. A consequentialist like Sumner can even recognize the existence of moral rights, yet he would deny that rights are natural. They are conventional rights that achieve a certain status in virtue of their justification by moral theory. In sum, we should accept Bentham's second premise because no one can provide non-conventional existence conditions for a natural moral rule system. A prior commitment to a religious or moral system that recognizes universal natural moral rules provides at most conventional existence conditions. Thus we have no reason to believe in natural rights. And since a robust view of justifying rights is (or would be) a universal rational justification open to all, we should deny that natural rights can meet the standard of the robust view.

4.2. *Transcendental Arguments*

The transcendental argument offered by Gewirth contends that, since freedom and well-being are necessary conditions of human agency, each individual must claim a right to these as a condition of the possibility of exercising that agency. Moreover, that claim is generalizable to every other agent. We may grant that freedom and well-being, as Gewirth defines these terms, are necessary conditions of agency. Alasdair MacIntyre has argued that it does not follow that each of us has a right to freedom and well-being.¹³ Gewirth's argument is invalid.

To see why, note that if Gewirth is right about the necessary conditions of agency, then this fact is a quite objective state of affairs, independent of one's cultural or historical setting. One must have a measure of freedom and well-being in order to act, whether or not one's language has these concepts. But I cannot claim to have human rights unless I possess the relevant concept of a universal, role-independent right. For me to claim a human right to freedom

¹³ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984, p. 66. Subsequent references will cite AV.

and well-being I must also inhabit a social order in which claims of this sort are intelligible utterances and concepts such as freedom and well-being are available for framing them. To assert that I have these rights even when I cannot intelligibly claim them is to beg the question: Gewirth's burden is to justify the view that these rights are universal, not to assume it.

But the objection that Gewirth has to meet is precisely that those forms of human behavior which presuppose notions of some ground to entitlement, such as the notion of a right, always have a highly specific and socially local character, and that the existence of particular types of social institution or practice is a necessary condition for the notion of a claim to the possession of a right being an intelligible type of human performance (AV, 67).

So if a society lacked the relevant concepts of universal claims, then these notions could not function intelligibly in that social order. To insist that people from such a culture must claim human rights when they lack the concepts that would enable them to make those claims is to presuppose the very universality of rights that Gewirth seeks to prove.

MacIntyre overstates the case against rights, as I will argue in the third part below. He is right to say that claim rights do not follow logically from mere necessary conditions for agency. Gewirth's robust justification fails. But it is possible to attribute claims to people who are unable to express those claims: if torture is a form of cruelty that is always and everywhere wrong, for example, then it might be intelligible to say that everyone has a right not to be tortured, even if not everyone is in a position to claim this right.

4.3. Contractarian Arguments

Contractarians regard human rights as conventional rights that have attained special status in virtue of being justified by a hypothetical agreement, in the form of the social contract. The structure of that justification always includes two moments: an initial position from which people negotiate the contract, and a set of morally neutral procedures for determining the substance of the contract.

Many difficulties attend contractarian arguments. Among those that need not detain us is concern about why a hypothetical agreement among members of society should actually bind anyone. I *might* have signed a contract to buy a car, but that fact alone does not obligate me to buy it. In fact a far more serious and devastating objection awaits the contractarian, as Sumner has pointed out (MFR, 160). For if the contractarian's goal is to justify human rights, and the procedures for determining the substance of the contract are morally neutral, then the moral content must come from

somewhere. Typically, it appears in the initial position: when it does, the justification of rights must be quite circular. Yet where no moral content appears in the initial position, it seems impossible for the procedures to justify the moral constraints imposed by recognizing rights.

This dilemma confronts Rawls, as it does every other contractarian. In his case, the procedures for determining the principles of justice and corresponding rights are those of rational choice theory, which we may grant to be morally neutral. The fairness of the resulting principles is guaranteed by the fairness of the original position. By depriving parties to the original position of any information about their actual identity and social status, Rawls intends to model impartiality with the original position. The parties seek to secure for themselves as great a share of the primary goods as they can, consistent with not knowing their identity. Since basic rights and liberties are among the primary goods, the parties will rationally choose principles that protect these rights. But the standard of fairness built into the original position by the device of the veil of ignorance itself receives — and can receive — no contractarian justification. Rational choice never justifies the impartiality and fairness of the original position; rather, Rawls installs them. Thus his contractarian justification of rights impales itself on one horn of Sumner's dilemma.

Other contractarians fare no better. Rights are moral constraints. The moral justification of these constraints must stem from the moral content of the initial position. If the initial position is not itself fair, or impartial, or equal, or otherwise morally contentful, then we cannot expect a contract generated by morally neutral rules to yield genuinely moral constraints. If the initial position has moral content, then the contract fails to justify the moral content of the constraints. In no case can the contractarian claim to have justified human rights.¹⁴

4.4. *Consequentialist Arguments*

The difficulty with any consequentialist attempt to justify human rights is that it always runs the danger that respecting human rights will not in actual practice bring about the best outcome. In other words, respecting human rights might on occasion be morally wrong. Sumner's strategy seeks to overcome this difficulty in two ways. First, he emphasizes that rights are defeasible: yes, we have a right to autonomy in a medical research context,

¹⁴ Add note here about foundationalism and reflective equilibrium.

but that right can be overridden in cases where the research promises important benefits, the risk to the participant is negligible, and the researchers debrief the participants afterwards as a component of the protocol. This emphasis on the defeasibility of rights reminds us that rights function as constraints on maximizing, but that those constraints are not absolute and need not get in the way of doing the right thing.

The second central feature of Sumner's argument is his relocation of the constraint, from a constraint on what counts as the right action to a constraint on how we pursue our consequentialist goal. By having rights constrain our decision procedure rather than the criterion of right, Sumner finesses the issue about whether respecting rights can be wrong. In fact, it can be wrong, according to the criterion; but, he argues, in our cognitively limited position we will be most likely to bring about the best outcome if we constrain our choices by respecting rights. Hence, consequentialists can expect to do best in the long run by respecting rights.

But what neither of these innovative ideas can correct is consequentialism's incapacity to permit any distinction between what James Nickel calls a high-priority goal and a right.¹⁵ Sumner's treatment of rights makes them a kind of high-priority goal within the consequentialist's decision procedure: we seek to protect research participants' autonomy to a great extent. And for many kinds of defeasible right, this approach will work just fine. Yet it seems to miss what Nickel calls the *mandatory* character of some rights: it is at least possible that some rights are not defeasible, or are defeasible only in certain quite limited ways, and that otherwise the claims embodied in those rights are mandatory.

Even high-priority goals can be pursued in various ways and can be deferred when prospects for progress seem dim or when other opportunities are present. Rights, however, are more definite than goals; they specify who is entitled to receive a certain mode of treatment (the rightholders) and who must act on specific occasions to make the treatment available (the addressees).... Rights are also distinctive not only in their high priority and definiteness but also in their mandatory character. It is these three features—high priority, definiteness, and bindingness—that make the rights vocabulary attractive in formulating minimal standards of decent governmental conduct. This character would be lost if we were to deconstruct rights into mere goals or ideals.¹⁶

¹⁵ James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights*, University of California Press, 1987.

¹⁶ *Ibid.*, p. 17f.

We might insist, for example, that torture is never morally justifiable; that everyone has a right not to be tortured. Such a mandatory right seems at least possible. Yet consequentialism's treatment of human rights as high-priority goals makes it impossible for anyone to have such a right. By flattening out the distinction between rights and high-priority goals, Sumner's view cannot reach a crucial corner in the conceptual space of rights.

Sumner might bite the bullet here and try to show that all rights are defeasible, but his argument suffers another serious defect. For we should notice that he does not in fact provide a consequentialist defense of human rights. Sumner offers a consequentialist defense of *respecting* rights, which is altogether different. When he shifts the defense of rights into the sphere of decision-making rather than the criterion of right, Sumner treats rights instrumentally. It does not matter on his view whether anyone has any rights whatsoever. For all he says about them, human rights might be quite fictional. It is one thing to argue that people have rights, and quite another to argue that we should treat them *as if* they had rights. Sumner does only the latter, giving us no grounds whatever for believing that people in fact have rights. This objection might not concern a consequentialist, who after all is more concerned with maximizing value. But it will concern friends of human rights who seek a robust justification of them.¹⁷

Given the structure of consequentialist moral theories, we can expect one or both of these issues to infect any consequentialist attempt to justify human rights. Consequentialists might, of course, attempt to build into their conception of value the idea that protecting rights is good; a Parfitian objective list consequentialist could do so, for example. But this move clearly collapses the space between a right and a high-priority goal, since it defines the protection of rights as a high-priority goal. On the other hand, attempts like Sumner's to provide a consequentialist defense of respecting human rights simply fail to justify their existence. Either way, the consequentialist defense of human rights fails.

¹⁷ I am grateful to Michael Pelczar at National University of Singapore for pressing me on this last point: consequentialists might wonder why the friends of rights would not be satisfied with the state of affairs in which rights are not real but society respects everyone's rights. On that view, rights talk should be strictly eliminable; I consider the value of continuing to talk about rights below.

5. *Modest View*

MacIntyre notes dryly that the argument for the claim that human rights do not exist takes exactly the same form as the argument for the claim that witches and unicorns do not exist: no one has provided an adequate justification for thinking that they do exist (AV, 69). That is an impossibility claim, of course, and impossibility claims are notoriously difficult to establish. I certainly will not undertake to establish it here. I have taken some of the strongest representatives of attempted philosophical justifications of rights, and shown that these attempts are subject to devastating objections that affect the entire species of argument that each represents. Defenders of these arguments strive to overcome these objections, but no such attempt to date seems as compelling as the objections. In light of these arguments, we have a strong *prima facie* case against a robust justification of rights.

I state this conclusion with some care, since I believe that human rights talk looks different once we stop seeking a robust justification of them. We could, for example, follow Jeffrey Stout in adopting what I call a modest view of justifying human rights.¹⁸ Stout briefly characterizes rights this way: ‘All rights are normative social statuses. To have the status of a right is to have a legitimate claim on others for the enjoyment of a good’ (DT, 204). So far, of course, the friends of human rights can agree: the issue between robust and modest views concerns precisely the question of legitimacy.

5.1. *Rights holders and rights*

Stout explores the historical development of rights talk and examines the social contexts within which we determine the legitimacy of rights claims. The history of rights talk links rights claims—not initially universal human rights—to the going social order: kings, lords, serfs, parents, children, and so on all have legitimate claims in various social orders, and the claims that individuals may legitimately make depend on which roles they happen to occupy. Prior to the Enlightenment, when rights talk began to take its distinctively modern shape, rights were strictly role-specific and not

¹⁸ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, 2004; subsequent references will cite DT. Stout refers to the discussion of rights and responsibilities in Annette Baier, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, 1994, especially chapter 11, ‘Claims, Rights, Responsibilities.’

universal: a central constituent of occupying a given role in a given social order was that one could legitimately claim some goods and that one could not legitimately claim others. Obligations were similarly role-specific. Few people have any objection to this conception of rights as the legitimate claims of social-role holders. Stout discovers the emergence of the modern conception of human rights in the emergence of a new kind of social role: that of a rights and responsibility holder as such.

Stout argues that we might have *unconditional obligations* and responsibilities of a sort characteristic of universal human rights. The example he singles out concerns torture: I have an unconditional obligation not to torture anyone. Torture is always and everywhere wrong. That certainly sounds appealing to the friends of rights: if I have such an obligation, then presumably we may acknowledge that everyone has the right not to be tortured. Stout *attributes* to everyone an unconditional obligation not to torture (and a corresponding unconditional right not to be tortured), even as he recognizes that not everyone will accept such an obligation or even understand it.

Suppose that a monk participating in the Spanish Inquisition tortures someone. Stout argues that such a monk might be quite blameless in not accepting a norm unconditionally prohibiting torture; based on all his available evidence, concepts, and norms, he might reasonably (though falsely) conclude that torture is permissible in certain instances. In this situation we should be inclined to hold the monk *justified* given his evidence, but nonetheless *wrong* about torture. That stance would be comparable to the stance we take with regard to ancient astronomical views: people might have been justified to think that the sun went around the earth, but they were wrong about it. Stout suggests that this case would be quite different from that of a contemporary dictator who used torture as part of a widespread campaign to suppress dissent and opposition. The dictator would, if ignorant of the norms that prohibit cruelty, very likely be culpably ignorant. And in that case we should condemn his actions differently, since it makes a difference if the monk could not have known better.

If Stout is right and the monk has an unconditional obligation not to torture, then the monk was wrong to do it. Yet as we have described the case, the monk *could not have known* that he was in the wrong. Stout insists that the scope of unconditional norms or obligations is universal, even though their statement and rationale is couched in the particular language of a historically situated individual.

I need not suppose that the monk (given his social perspective) would in fact be able to acknowledge the force of the reason I acknowledge. There can

be such a reason, and it can be a decisive reason when placed in the context of my collateral commitments, even if the monk and various others have no reason to treat it as such (DT, 196).

What is Stout saying? The monk has obligations of which he could know nothing, and he would not accept Stout's justification for those obligations even if he did know of them? When I recalled MacIntyre's argument against Gewirth, I raised similar considerations for rejecting Gewirth's argument. MacIntyre resists the idea of universal claims on the grounds that not every culture supports the kinds of claims that we recognize as human rights. How is it that I can regard MacIntyre's point as telling against Gewirth and yet support Stout?

The difference lies in what we should count as universal. Stout says, 'an obligation can be universal in the sense of applying (as we see it) to everyone, without requiring a supposedly universal point of view ... for its justification' (DT, 195). In this claim lies the basis for distinguishing modest justifications of rights from robust ones. The putative justifications for human rights that we have examined so far have required a universal point of view. The transcendental, contractarian, and consequentialist modes of justification are all universal in Stout's second sense, as they propose to be trans-cultural and grounded in universal reason. Stout's view of the justification of human rights is modest: he speaks of genuine universal rights, yet without giving them a robust, universal justification. MacIntyre's objection to Gewirth works because Gewirth is committed to thinking that the rights possessors themselves must assert a *universal* claim to freedom and well-being. They must therefore already possess the concept of such claims in order to make them. Nothing in Stout's view commits him to saying that the holders of human rights must claim them, and so he escapes MacIntyre's objection.

What is modest about the modest view is not the rights themselves, but rather the mode of justification we can deploy in support of their existence. The friends and opponents of human rights make the same error: they both assume that human rights stand in need of a robust justification, grounded in a transcendent, universal point of view. I have argued that the best examples of such justifications fail; but I resist MacIntyre's conclusion that these failures should lead us to deny the existence of human rights. Rather, they should lead us to question the need for such justifications. But without such a justification, how could we persuade others that human rights exist?

5.2. *Justifying rights*

Stout's 'universal rights without universal justification' move might seem doubly suspicious. First, Stout helps himself to the concepts of universal human rights and obligations, clearly intending for these to do some kind of important philosophical work (we will explore the work he expects them to do shortly). But without some kind of universal justification, why should opponents of those rights accept that they exist? Why should anyone? Second, Stout's approach might seem to be mere assertion: granting that no universal justification of rights succeeds, Stout now seems merely to assert the existence of such rights. But mere assertion is no argument.

We might finesse the question of the universality of norms by describing them as responsibilities attaching instead to a specific social role.

Instead of saying that unconditional obligations apply to everyone (period), we could say that they apply to all holders of the (democratically basic) role of norm user. A norm user is anyone who possesses the expressive resources to exchange reasons for and against explicit normative claims. Then democrats can be seen as committed to conscripting everyone they can into this role: the young by educating them, the foreign by offering them reasons and asking them for reasons, the dead by imagining ourselves in conversation with them (DT, 197).

Stout seems to be suggesting that we treat unconditional norms as applying in principle to anyone, or at any rate to everyone capable of giving and getting reasons. A 'norm user' is anyone who thinks about what they will do—everyone who judges right and wrong. This category is 'democratically basic' because it includes the *demos*—the people; Stout observes that a constitutive element of recognizing universal obligations and rights is a commitment to expanding the scope of democracy as widely as possible.

How does all of this bear on the issue of justifying rights? When Stout claims that a ruthless dictator violates people's rights by torturing them, Stout commits himself to 'conscripting' the dictator and his subjects into the role of 'norm user.' Conscripting them into this role, in the case of foreigners, requires among other things engaging them in dialectical inquiry concerning the acceptability of torture. That inquiry must be governed by norms of reaching the truth concerning rights, and it will aim to bring the interlocutor to a contradiction. Nothing guarantees that Stout would win the debate with the dictator; Stout might come away convinced that, in fact, some rare instances of torture are acceptable. Or the dictator might come to share Stout's view. Or the dialogue might break down—or never get off the ground—for any number of reasons. But moral justification in Stout's vision

of the democratic tradition is a process of exchanging reasons, with the practical aim of reaching agreement on what to do. The modest view of justifying rights is committed by the universal scope of universal human rights to a kind of moral outreach. Since this view holds that everyone (or at least every norm user) has rights and obligations, merely *qua* norm user, friends of human rights must attempt where appropriate to convince people that they have such rights and obligations.

Notice that this argument does not offer us a single overarching justification of rights. Stout's own belief that torture is wrong depends on his concept of cruelty and the wrongness of that. My view is that violating human rights prevents us from flourishing by precluding us from realizing a range of values and virtues that would constitute a good human life. You might have a still different story. The justification of rights to specific others proceeds *ad hoc* and provisionally, and no single argument can demonstrate to everyone that unconditional rights merely as such must exist. Stout's project is really more about what the modest view of justifying rights commits itself to when it accepts that unconditional rights and obligations exist. Human rights talk requires the democratic practice of exchanging reasons in support of our attribution of rights and obligations. Stout's argument thus defends the modest *possibility* of human rights: he explains how we might be justified in believing that unconditional rights exist without first accepting a universal justification of such rights. We will *actually* believe in rights, of course, only if and insofar as we have reasons to do so—if we find torture intolerably cruel, for example. But that state of affairs is the end of a debate that must begin with engagement between opponents in a context of dialectical inquiry. To give that inquiry point, it is worth asking why we should continue talking about rights at all.¹⁹

6. *Why rights talk?*

Stout's position might seem odd in another way. A modest view of justifying rights could seem ... well, boring. Human rights seem to demand a lot of talk: if we wish to defend people against torture, we have to engage their torturers in dialectical argument, seeking sufficient existing or nascent common ground

¹⁹ I thank an anonymous referee for pointing out that Raz has published recently on the idea of rights without foundations. See Joseph Raz (2007), "Human Rights without Foundations," *Ragion Practica* 29: 449.

with which to enrich their concepts of ‘cruelty’ and ‘norm user’, say, and steering them toward the conclusion we accept. The shape of that conversation cannot be determined in advance, because it will depend on the specific differences between us and them. So we cannot expect a standpoint-neutral or universal justification of unconditional rights and obligations, though we can have local grounds for attributing such rights and obligations. If no universal justification is possible, why bother talking about human rights at all? What crucial role does rights talk fill?

MacIntyre concludes that believing in rights is akin to believing in witches and unicorns, and he proposes that we eschew rights talk altogether and return to the tradition of virtues. Stout notes that

The practical worry about such proposals can be expressed in the question, ‘When the powerful try to shut us out or hold us down, what are we supposed to do, beg?’ In a democratic culture begging and certain other expressions of deference come to seem responses unbecoming of a human being or fellow citizen. The language of rights arises in such a culture as an alternative to begging, on the one hand, and to certain kinds of coercion, such as torture and religiously motivated warfare, on the other (DT, 206).

Stout is not here trying to justify rights, I think, so much as to explain the role that rights talk seems to fill better than anything else. Nothing in what Stout says guarantees that rights talk or claiming rights will win over the powerful who ‘try to shut us out or hold us down.’ Some states today still require citizens or subjects to beg or to show deference; rights talk is not ubiquitous. But begging and submission have been largely displaced in democratic regimes by the recognition that anyone might be a norm-user, anyone may stand up to the powerful and demand reasons, anyone can criticize the going social and political orders. At their best, people claim their rights and recognize the rights of others. And the rituals of domination and submission that go back deep into our evolutionary past subside also into our sociopolitical past.

A right is a *legitimate* claim to certain goods—how do we know that any given claim is legitimate? For Stout, this issue is up for grabs: it is the business of democratic political life to answer this question in all the concrete instances where it arises. To leave this question open does not undermine the idea that some claims are legitimate: in his analogy, factual claims are about what is the case. Many of these are legitimate, but many are still in dispute. Where the available evidence settles a dispute beyond a reasonable doubt, then we have grounds for denying that all fact claims are arbitrary. The same logic applies in the sphere of rights.

Rights involve legitimate claims *to* the enjoyment of certain goods. We know that there are claims to the enjoyment of certain goods. People make such claims all the time. If some such claims are legitimately made on behalf of everyone—such as the claim not to be tortured and the claim to be free from humiliation—then there *are* human rights, and human rights are not *essentially* arbitrary. For rights are just statuses conferred by legitimate claims of this sort (DT, 207).

Stout goes on to grant that the legitimacy of this kind of claim can be difficult to determine, but that is no different from the sphere of factual claims, some of which are also difficult to verify. The difficulty of establishing the legitimacy of any particular claim seems to be no ground in itself for skepticism or subjectivism in that domain. Again, this is an argument for the *possibility* of universal rights without universal rational justification.

Rights talk serves several unique functions. It signals like nothing else a refusal to beg or submit, and thus symbolizes a democratic commitment to equality. Although the substance of rights talk is, in view of what Stout says, an open question, this stance reflects the fact that democracy is after all a political mode of resolving disputes in a pluralistic culture. As such it holds open even highly significant questions like those concerning the substance of human rights. Finally, rights talk imposes a responsibility on those who engage in it, namely the task of extending the role of ‘norm user’ (and, loosely speaking, ‘democrat’) to everyone. To recognize universal human rights is therefore to commit oneself to a kind of democratic evangelism, a spreading of the good news to all corners of the globe. This task is fraught with difficulty, given the suspicion with which many people in the world regard the political regimes of the West today. Yet here too rights talk serves a crucial function, allowing us to focus on local conditions of cruelty and terror that ground our own objections to torture and abuse, and to insist that these modes of justification are quite independent of the voracious appetites of the global multinational corporations and the aggressive and short-sighted policies of this or that Western political regime. These considerations do not go far at all toward telling us which rights to recognize. But they do offer reasons for continuing to talk about universal human rights, even when we acknowledge the failure of universal justifications of them.

7. Conclusion

I began by articulating a very rough conception of human rights: they are moral rights, not merely conventional; they are unconditional, universal, high-priority norms or normative statuses; and their application is most useful perhaps in governing the relations between states and their citizens. The friends of human rights assert that we can provide a robust philosophical justification for these rights, whereas the opponents of rights assert that no such justification is forthcoming. Both sides of this dispute assume that the existence of human rights depends on whether such a robust justification is available. To paraphrase MacIntyre: one might agree with Dworkin that the absence of a robust justification of human rights fails to show that they do not exist, but the same line of argument can be used to defend the existence of witches and unicorns.

I have tried to canvass some of the dominant perspectives on human rights and to explore their proposed justifications. The four main traditions of providing a universal justification for human rights include the natural rights, transcendental, contractarian, and consequentialist traditions. Each of these perspectives mounts a case in favor of human rights. In each case, decisive objections to the tradition's approach to rights seem to undercut the likelihood of a universal, robust justification of them. An *a priori* demonstration that no such justification is possible seems unlikely; but a strong *prima facie* case exists for thinking so.

The opponents of human rights should not rejoice, however, for human rights might well exist even if no *robust* demonstration proves it. That is my modest proposal. On a modest view, we might recognize human rights in the sense used in this paper, especially acknowledging their unconditional and universal character. Yet this view declines to offer a *universal* justification for rights, insisting that justification is, unlike truth, always a local matter, couched in a culturally and historically specific language. The modest view is prepared to attribute human rights to those who will not or cannot recognize that they have them; and in doing so it undertakes a commitment to try to justify those rights to their opponents. Recognizing human rights signals an unwillingness to beg and a limit to submission and submissiveness; in the place of these conflict-avoidance strategies, a commitment to rights substitutes an insistence on exchanging reasons through dialectical inquiry.

Human rights are not the same tool, given the modest view of their justification, that many friends of human rights would like to have. On the robust view, to fail to recognize human rights in the face of a robust rational justification of them is pig-headed irrationality. The friends of human rights

might miss being able to claim the moral high ground in this robust way. On a modest view, the best we can do is to share our local justification of human rights and to hope that our audience is sufficiently virtuous to engage in the dialectical exchange needed for that audience to understand and accept that justification. My reasons for respecting human rights might not make sense to you, or they might not persuade you, and we might have to talk together for a long time, with great patience and good will, to reach agreement. The demands of consensus-building can be onerous, and many forces conspire to undermine these conversations about human rights, and they often fail. Still, the best we can do will have to be good enough. It will not make the task of defending rights any easier to pursue a universal rational justification that does not exist. Much better will be to rely on our own reasons, local and culturally specific though they be, for at least they are real.

Informazioni sulla rivista / Information on the Journal

Etica & Politica/Ethics & Politics è una rivista filosofica on line, pubblicata in formato elettronico, promossa dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste.

L'obiettivo della rivista è di favorire la ricerca e la riflessione, teorica e storica, nell'ambito della filosofia morale e della politica, senza nessuna preclusione culturale.

I contributi dovranno essere sottoposti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese, portoghese, spagnolo, tedesco. Tutti gli articoli dovranno essere accompagnati da un abstract in inglese di max. 200 parole.

La redazione sollecita particolarmente contributi interdisciplinari e attenti alle principali tendenze provenienti dal mondo delle pratiche.

La rivista si avvale di un sistema di *referee* anonimo.

Sono previsti due numeri all'anno con cadenza semestrale (giugno e dicembre).

Il **copyright** degli articoli viene lasciato agli autori. A questo proposito, auspichiamo che nei futuri usi degli stessi si menzioni la versione pubblicata su ***Etica & Politica/Ethics & Politics***.

Etica & Politica/Ethics & Politics is a philosophical journal on line, being published only in an electronic format, promoted by the Philosophy Department of the University of Trieste.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous referee system.

Two issues per year (one every six months: June and December) are expected.

The Author retains all rights, including **copyright**, in the contribution. Of course we will be very glad if, in any future use of the article, the version published on ***Etica & Politica/Ethics & Politics*** is mentioned.

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) greblo@libero.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

FEDERICO ZIBERNA (Milano) federicozibera@yahoo.it

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), J. ALLAN (Otago), G. ALLINEY (Macerata), D. ARDILLI (Modena), K. BALLESTREM (Eichstaet), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), W. BLOCK (New Orleans), R. CAPORALI (Bologna), G. CATAPANO (Padova), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), U. CURI (Padova), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), C. GALLI (Bologna), C.L. GESHEKTER (California), J. KELEMEN (Budapest), P. KOBAYASHI (Torino), E. LECALDANO (Roma), F. LONGATO (Trieste), E. MANGANARO (Trieste), M. MATULOVIC (Rijeka), N. MISCEVIC (Maribor), R. MORDACCI (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), A. SCHIAVELLO (Palermo), F. TRABATTONI (Milano), C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI (Trieste)