

FILIPPO GONNELLI

HILARY PUTNAM E IL
«NECROLOGIO DELL'ONTOLOGIA»

HILARY PUTNAM
E IL
«NECROLOGIO DELL'ONTOLOGIA»

di Filippo Gonnelli

In queste pagine farò alcune osservazioni sulla tesi presentata da Hilary Putnam in un ciclo di conferenze tenute nel 2001-2002 e poi pubblicate nel 2004 sotto il titolo *Ethics without Ontology*¹. Non sono in questione, almeno direttamente, gli esiti complessivi della filosofia di Putnam o la sua evoluzione interna. I testi raccolti in questo volume hanno piuttosto il vantaggio di avere una relativa autonomia e di permettere quindi di affrontare, almeno nelle sue linee principali, la tesi esposta nel titolo. Questa tesi potrebbe essere meglio specificata così: poiché l'ontologia, intesa come scienza unitaria di ciò che 'veramente esiste', è il frutto di un grande malinteso filosofico, l'etica deve necessariamente farne a meno. L'etica non può fondarsi su una ontologia.

Qui cercherò in primo luogo di esporre la critica all'«ontologia» così come Putnam la intende; in secondo luogo, farò qualche osservazione critica sulla possibilità che sia effettivamente pensabile un'etica - in un significato molto generico che tuttavia comprende anche

¹ H. Putnam, *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press 2005; trad. it. *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, Milano 2005 (la traduzione italiana è spesso inutilizzabile; ne daremo comunque i riferimenti di pagina); abbr. EO seguito dai numeri di pagina dell'edizione originale; numeri di pagina della trad. it. dopo il segno «;». Per una discussione di vari temi del libro si possono vedere, tra l'altro, i testi pubblicati in «Contemporary Pragmatism», 3, 2006 (*Symposium on H. Putnam: Ethics without Ontology*, pp. 1-98).

quello esposto in *Ethics without Ontology* - dopo la scomparsa dell'ontologia auspicata da Putnam.

1. *Relativismo concettuale*

Come è noto, la posizione sostenuta da Putnam è quella del «relativismo concettuale» (*conceptual relativism*). Non ripercorrerò, qui, le sue precedenti versioni. Quella che si legge in *Ethics without Ontology* appare più esplicita e radicale, probabilmente perché Putnam tiene conto di alcune obiezioni di rilievo.

L'«ontologia» di cui va fatto il necrologio viene presentata come quella della tradizione metafisica classica, di origine greca, proseguita, con diversi stili e forme, sino al Quine di *On What There Is* e oltre: la scienza che si vorrebbe occupare di ciò che *veramente* esiste (un sottotitolo possibile dell'opera di Putnam avrebbe potuto essere: «contro l'ontologia di Quine e dei suoi successori»)². Per scrivere il necrologio di questa ontologia Putnam riprende una classificazione diffusamente utilizzata nel dibattito analitico, anche sotto il suo stesso influsso - benché la sua origine sia individuabile nelle teorie della verità: la classificazione di tutte le possibili ontologie in ontologie «inflazioniste» e ontologie «deflazioniste». Una classificazione che guarda quindi al modo in cui le ontologie includono o escludono oggetti dall'insieme di ciò che «veramente» esiste. Le ontologie inflazioniste, così come Putnam le interpreta, non sono però semplicemente quelle il cui catalogo è estensivo o comunque estendibile, quanto piuttosto le ontologie in cui l'inflazione avviene preferibilmente in direzione di quegli oggetti «non rilevabili con la percezione ordinaria e con il senso comune», ossia le idee e in generale ogni elemento categoriale: si tratterebbe quindi di ontologie sostanzialmente platoniche, in cui l'aggiunta al catalogo delle cose che «ci sono» di enti ideali implica per principio una serie indefinita di ipostatizzazioni; gli enti ideali (gli universali) hanno infatti il ruolo di fare da spiegazione o fondamento ad altre cose esistenti (gli individui): il bene fonda l'azione buona, il bello la bella opera d'arte, e più in generale le proprietà fondano (rendono possibili) gli oggetti di cui si predica quella proprietà. Come vedremo, non sono queste ontologie a costituire

² W. V. Quine, *On What There is*, «The Review of Metaphysics», 2, 1948, pp. 21-38, poi rist. in Id., *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press 1953; trad. it. Id., *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, a c. di P. Valore, Cortina, Milano 2004.

l'obiettivo principale di Putnam: l'inflazionismo platonico (inclusa la sua versione hegeliana, cfr. EO 19; 31) è stato storicamente sconfitto.

L'ontologia moderna, già dopo Cartesio, ma poi in particolare con il neopositivismo, è andata nella direzione opposta, essenzialmente a causa della nascita della scienza moderna e della sua affermazione come criterio ultimo di verità riguardo a ciò che esiste e ciò che non esiste. Le ontologie «deflazioniste» sono infatti quelle in cui le molte cose che esistono - apparentemente - sono tendenzialmente riducibili a pochi elementi ultimi o addirittura a uno. L'esempio classico e più antico di questo tipo di ontologie è, ovviamente, l'atomismo di Democrito. Queste ontologie deflazioniste sono però secondo Putnam da suddividere ulteriormente: ontologie «riduzioniste» e ontologie «eliminativiste». Le ontologie riduzioniste sono quelle in cui gli oggetti a , b o c non sono che x ; l'esempio più ovvio è quello della seicentesca distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie (EO 20; 31). Quelle eliminativiste sono invece quelle in cui il presupposto oggetto x , semplicemente, non è. Ad esempio il flogisto o l'*homunculus*, teorizzati dalle scienze naturali del XVIII secolo, non esistono (qui Putnam si riferisce in sostanza alle tesi di Churchland, citate esplicitamente solo in seguito, ma si potrebbero anche indicare altri autori, non propriamente fisicalisti)³. Si può dire che il vero problema di Putnam siano le ontologie eliminativiste, quelle che hanno più a fondo portato avanti il progetto quiniano, ma soprattutto quelle che si pensano come ontologie forti, che hanno l'obiettivo, indicando ciò che 'veramente' esiste, di togliere di mezzo ciò che 'veramente' *non* esiste.

Queste definizioni servono a preparare il terreno alla concezione logica che sta alla base del relativismo concettuale di Putnam: la mereologia di Stanislaw Lesniewsky. Qui non seguirò la breve ricostruzione delle motivazioni che portarono Lesniewsky a sviluppare la logica delle somme mereologiche. Lascero per ora anche da parte il fatto che in Lesniewsky, e in altre teorie mereologiche, una delle assunzioni fondamentali, ossia che «due individui qualsiasi possiedono una somma»⁴, ovvero, come scrive Putnam, che «la 'somma' [...] di due cose *qualsiasi* (che possono essere a loro volta 'somme')» possa essere contata «come una ulterio-

³ Cfr. ad es. Peter van Inwagen, *Material Beings*, Cornell University Press 1990; e Theodore Sider, *Ontological Realism*, in *Metametaphysics*, a c. di D. Chalmers, Oxford University Press 2009, pp. 384-423.

⁴ Peter Simons, *Parts. A Study in Ontology*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 14. Una presentazione della funzione e dei limiti della mereologia nella filosofia della matematica e nella logica - dov'è appunto la sua origine - si può leggere in G. Hellman, *Mereology in Philosophy of Mathematics*, all'indirizzo <http://www.tc.umn.edu/~hellm001/Publications/MereologyandPhilMath.pdf>.

re ‘cosa’» (EO 36; 54), appaia a tutti gli effetti un’assunzione ontologica. Questo perché, come vedremo, l’argomento di *Ethics without Ontology* vuole neutralizzare precisamente questo presupposto. Nella esposizione di Putnam, infatti, la mereologia nasce per risolvere il problema filosofico degli individui, di cosa sia un «intero» - sollevato secondo Putnam da Husserl nelle sue *Ricerche Logiche*⁵ - ma viene poi rivolta al problema, di origine carnapiana, delle «entità astratte» di Quine, ossia di quegli insiemi che *non hanno collocazione spaziale*, e i cui elementi *appartengono* a essi ma non sono loro *parti* (gli esempi proposti da Putnam sono l’«insieme di tutte le fragole» e l’«insieme di tutte le contee del Massachussets»⁶) - dove è bene specificare ulteriormente che per essere parti i suoi elementi devono essere elementi di un insieme che *esiste in quanto insieme*, e questo significa esistere *nello spazio*. La non problematica collocazione spaziale delle somme mereologiche sembrerebbe perciò essere, sin da qui, la proprietà che le avvantaggia, dal punto di vista logico, rispetto agli insiemi.

L’idea di Lesniewsky, ricorda Putnam, fu quella di abbandonare il concetto filosofico di «cosa», ossia di oggetto che è in qualche modo unitario (l’«intero» husserliano), e di passare a considerare tutto ciò che esiste nella forma di «somme mereologiche», ossia somme di parti. Diventano interi anche somme di parti che ordinariamente non sono considerate come possibili interi, per esempio «la somma mereologica del mio naso e della Torre Eiffel» (EO 36; 54). In questo modo, tra somme mereologiche e insiemi non c’è affatto necessaria identità: non si può affermare che «gli insiemi siano *identici* alle somme mereologiche corrispondenti» (EO 37; 55-56): queste ultime sono sempre da qualche parte nello spazio, essendo sempre costituite da parti, invece gli insiemi possono essere appunto entità astratte e quindi non avere alcun luogo. Ne segue che «domandare se le somme mereologiche *realmente esistono* sarebbe stupido» (EO 37; 56)⁷: Putnam non lo afferma esplicitamente, ma l’idea che fa da guida all’argomento è che si può dire che esistano, *in diversi sensi e modi, tutte*. E questi diversi

⁵ Nelle *Logische Untersuchungen*, fa notare Putnam, Husserl aveva già sottolineato le difficoltà di definire cosa costituisca un «intero», e quindi quale sia in questo caso la relazione delle parti con il tutto, rilevando così anche il problema degli insiemi che non possono essere costituiti da parti ma solo da elementi; si veda E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer, Halle 1922; Putnam si riferisce alla *Terza Ricerca*, pp. 226 sgg.; trad. it. *Ricerche logiche*, a c. di G. Piana, Il saggiatore, Milano 1968, vol. II, pp.19 sgg.

⁶ Questo secondo esempio ha intenzionalmente un carattere ambivalente: l’insieme di tutte le contee del Massachussets «non è indicato sulla mappa», ossia non esiste se non come entità astratta; ma l’insieme di tutte le contee del Massachussets, se si compie il passo della mereologia, è pur sempre localizzato nel Massachussets, e ogni contea è una parte del Massachussets.

⁷ Cfr. anche, per una diversa esposizione del medesimo argomento, H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle 1987, pp. 16 sgg.; trad. it. *La sfida del realismo*, Garzanti, Milano 1991, pp. 30 sgg.

sensi e modi sono definiti proprio da ciascuna somma: più precisamente, non da *come* sarebbe costituita, che in mereologia non avrebbe senso (le parti sono parti), ma da *cosa*. La conclusione, ovvia se si interpreta così la mereologia, è che l'*esistenza* o la *non esistenza* di questa o quella somma mereologica è in ogni caso una questione di *convenzione*. La mereologia viene utilizzata da Putnam proprio perché abbandona il concetto husserliano (e aristotelico) di cosa o «intero», nel senso che con essa si abbandona il presupposto che le cose siano tali (siano un individuo) per le loro (o per alcune loro) proprietà intrinseche, che si trovano nella cosa stessa.

Ma cosa intende Putnam, più precisamente, per «convenzione»? La risposta costituisce uno dei punti principali della tesi di *Ethics without Ontology*: il problema dell'esistenza delle somme mereologiche, ovvero di qualsiasi 'oggetto' in generale, è una questione di *sola* convenzione perché il quantificatore esistenziale non ha «*un singolo uso assolutamente preciso ma un'intera famiglia di usi*» (EO 37; 56). Quando diciamo 'esiste un' o 'si dà un' ecc. non diciamo quindi qualcosa di univoco, e l'esistenza di questa o quella somma mereologica non è implicata dall'uso del quantificatore: siamo noi, afferma Putnam, con un passo tipicamente pragmatista, a decidere o piuttosto a *dover* decidere l'uso del quantificatore e quindi se la somma mereologica esista o meno (comunque conformata sia stata la genesi di questa decisione). Secondo questa ipotesi, *inventare* oggetti-somme mereologiche potrebbe essere, semplicemente, utile o piacevole per un certo gruppo e contesto sociale (che a sua volta definisce un certo uso del linguaggio, quindi un certo linguaggio) e, per ogni somma mereologica, l'uso del quantificatore esistenziale potrebbe implicare, e implica di fatto secondo Putnam, usi - accezioni - diversi del termine 'esistere'. In un certo contesto potrebbe essere stato utile parlare di un 'tiro di cavalli' - l'esempio è mio - e in un'altra parlare di 'contee'; i due oggetti 'esistono' entrambi, in accezioni differenti. Putnam non chiarisce tuttavia, né qui né in altri testi, come si possa definire questa differenza tra le accezioni di 'esistere': più precisamente, di come si possa renderla comprensibile quando non fosse resa intuibile dalla loro semplice comparazione. Dal suo argomento si può trarre solo che la differenza tra accezioni (usi) sta nel modo in cui convenzionalmente si sono formati oggetti come le 'contee' o i 'tiri di cavalli'.

A questo punto si potrebbe però porre la questione se l'universo mereologico putnamiano e il mondo dell'ontologo deflazionista differiscano solo perché nel primo vi sono più oggetti

che nel secondo: la *relatività concettuale* non sarebbe quindi altro, a ben vedere, che *pluralismo concettuale*. Ossia, il mondo in cui sono oggetti solo gli individui e il mondo in cui sono oggetti anche le loro combinazioni delle loro parti differirebbero soltanto perché il concetto di esistenza viene usato in modo *più o meno inclusivo* (EO 40; 60)⁸. La risposta a questa possibile obiezione appare come il vero cuore teorico della tesi di Putnam. Putnam sostiene che si possa usare il concetto di ‘oggetto’ ovvero di ‘esistenza’ in modo diverso (non univoco), in un mondo senza o con somme mereologiche, *senza che ciò implichi l'ammissione dell'esistenza delle stesse somme mereologiche*, senza la necessità di una ontologia che ammetta le somme mereologiche. Ci sarebbe una «descrizione», ossia un modo di formulare questa differenza, secondo cui questa assunzione non sarebbe affatto necessaria. Eccola:

il logico polacco [Lesniewsky] parla come se in corrispondenza di qualsiasi insieme di (più di uno) individui in un universo ‘carnapiano’ vi fosse un ulteriore individuo che ha come parti i membri di quell’insieme. Come collocazione spaziale, il logico polacco assegna a questo supposto (o preteso) oggetto la regione spaziale corrispondente alla somma geometrica delle regioni (che potrebbero essere dei punti) occupate dagli individui carnapiani nell’insieme (EO 41-42; 62).

Secondo Putnam, quindi, utilizzando la nozione di significato propria di Wittgenstein (sempre nell’interpretazione di Putnam) e non di Davidson - ovvero il significato come uso e non come traduzione - è possibile che si *utilizzi* la nozione di somma mereologica senza alcun impegno ontologico. L’assegnazione all’individuo-insieme di una regione che è la somma delle regioni delle sue parti manifesta infatti la *decisione* di produrre uno spazio convenzionale, senza che sia richiesta una decisione riguardo alla sua ‘esistenza’, in un preteso senso univoco, della somma stessa (secondo la domanda ‘esiste *realmente?*’). Questa descrizione è «neutrale» rispetto al fatto che gli individui di cui si parla siano ‘reali’ o meno: si tratta di un «*manuale di istruzioni*» che chiunque potrebbe usare anche ritenendo assurda la mereologia

⁸ Questa è la tesi poi formalizzata da Matti Eklund, *Putnam on Ontology*, in M. U. Rivas Monroy, C. Martinez Vidal, C. Cancela (eds.) *Following Putnam's Trail: On Realism and Other Issues*, Rodopi, Amsterdam and New York 2008, pp. 203-222. Una chiara illustrazione della tesi di Putnam basata essenzialmente su *The Many Faces of Realism* in Jennifer Case, *On the Right Idea of a Conceptual Scheme*, «The Southern Journal of Philosophy», 1997, pp. 1-19.

(EO, 42; 63). Dove ‘poter usare’ significa che in qualche modo gli individui mereologici sono riconoscibili secondo quel ‘manuale’⁹.

Si noterà che nella esposizione di Putnam ritorna con evidenza il problema dello spazio: la «somma geometrica delle regioni». Il «manuale di istruzioni» putnamiano, come ho già notato, ha bisogno che gli oggetti dell’ontologia deflazionista siano collocati spazialmente, benché non necessariamente in forma materiale (possono essere anche «punti»): devono essere *pensati* nello spazio. Va anzi aggiunto che la possibilità di un manuale di istruzioni e quindi il disimpegno ontologico della mereologia, può avvenire solo se c’è un’assegnazione di una «regione spaziale», altrimenti sarebbe impossibile comprendere *quale* individuo mereologico non esista nell’universo quiniano.

Ora, l’ulteriore precisazione di Putnam sta nel sostenere che la relatività concettuale non si accontenta di ammettere che vi sono entità fittizie la cui esistenza o non esistenza sarebbe decidibile per convenzione, nel senso ordinario per cui è *impossibile sapere se veramente quella tale cosa esista o meno*. Per spiegarlo Putnam si riferisce, con qualche semplificazione, alla seconda antinomia della *Critica della ragion pura*: non si tratta di sfociare in qualche forma di agnosticismo. In effetti, dopo il rischio del pluralismo concettuale, l’ulteriore rischio è rappresentato da quelle posizioni secondo le quali ‘per ora’ non disponiamo di teorie scientifiche che diano risposta all’esistenza di cose nel senso indicato sopra: dove dunque *convenzione* significa *finzione*, riducendo così il problema a ‘quale finzione adottare’¹⁰. A questo tipo di posizioni Putnam risponde che

⁹ Questo argomento appare elaborato in risposta a una obiezione alle precedenti versioni del relativismo concettuale (quella ad esempio di *The Many Faces of Realism*, cit.), nelle quali Putnam sostiene che la scelta del linguaggio della mereologia implica una ontologia. L’obiezione è di Panu Raatikainen, *Putnam, Language and Worlds*, «Dialectica», 55, 2001, pp. 61-69, e consiste nell’osservare che il linguaggio della mereologia non implica un’ontologia in quanto il postulato della *esistenza* delle somme mereologiche fa parte di una *teoria*, non di un *linguaggio*. In realtà sembra che Putnam, nell’elaborare questo ultimo argomento del «manuale di istruzioni», abbia precisamente utilizzato l’idea di Raatikainen secondo cui la proposizione «per ogni x e ogni y esiste la loro somma mereologica $z=x+y$ » è un postulato extra-logico, che i parlanti in lingua mereologica non devono necessariamente assumere (ad esempio, utilizzando il linguaggio della mereologia potrei accettare la somma mereologica w , ma non la z). Putnam trasforma infatti il quantificatore esistenziale in un ‘manuale di istruzioni’ *proprio in modo* che il postulato extra-logico non comporti alcun impegno ontologico. Sulla questione si veda anche la difesa di Sami Pihlström, *Putnam’s Conception of Ontology*, «Contemporary Pragmatism» 3, 2006, pp. 1-13. Una precedente discussione delle obiezioni di Davidson al relativismo concettuale in H. Putnam, *Truth and Convention: On Davidson’s refutation of Conceptual relativism*, «Dialectica», 41, 1987, pp. 69-77-

¹⁰ Putnam richiama le tesi di Paul Rosen and Cian Dorr, *Composition as a Fiction*, in R. Gale (ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Blackwell, London 2002, pp. 151-174. Rosen e Dorr si sarebbero sbagliati esclusivamente nell’*esigere* una risposta definitiva (scientifica, in effetti) all’esistenza propriamente detta, ‘realmente’ intesa, di somme mereologiche. Avrebbero cioè mantenuto l’ideologia ontologica di fronte all’impossibilità dell’ontologia. Di qui il loro finzionalismo, per così dire, renitente.

la relatività concettuale [...] comporta che la questione di quale sia *giusto* tra questi modi di usare 'esiste' (e 'individuo', 'oggetto', ecc.) sia una questione che i significati delle parole nel linguaggio naturale, il linguaggio che tutti noi parliamo e non possiamo evitare di parlare ogni giorno, semplicemente lasciano aperta (EO 43; 64-65).

I linguaggi «opzionali» rappresentati dalle teorie degli insiemi o dalla mereologia, o da qualsiasi altra formalizzazione, sono, scrive Putnam, «*estensioni* del nostro modo ordinario di parlare» (*ibid.*). Si tratta quindi di *modi di dire* fondati su una pratica, comunque motivata: è utile parlare, in certi contesti, di 'contee' o magari di 'tiri di cavalli'. In altri casi si potrebbe parlare invece di particelle o di numeri con formule matematiche o logiche. In ogni caso il relativismo concettuale di Putnam implica la *incompatibilità nominale* tra i diversi linguaggi-convenzione: in un linguaggio si possono dare oggetti che in un altro linguaggio *non* sono disponibili, e quindi, non 'esistono' affatto. Se descrivo una stanza in termini di sedie e tavoli o in termini di particelle della fisica non vi dovrebbero essere oggetti tra loro nominalmente *incompatibili* (a ogni sedia o tavolo dovrebbero corrispondere certe particelle), se la descrivo nel linguaggio delle somme mereologiche potrei disporre di oggetti che non si danno (che non 'esistono') nel linguaggio che ne fa a meno: per esempio l'oggetto costituito da sedia più tavolo. Secondo questa distinzione le quantificazioni sugli oggetti, in quanto differiscono da linguaggio a linguaggio, implicano ontologie locali che utilizzano schemi concettuali incompatibili, eterogenei. Ora, quale uso del quantificatore sia «giusto» è quindi una questione «aperta» *non* nel senso che viene rinviata a future scoperte della logica o della scienza, ma è «aperta» nel senso che è indecidibile. Non viene specificato se la domanda sulla quantificazione 'giusta' sia a sua volta insensata (o 'stupida'), ma certo la conseguenza della sua indecidibilità è chiara:

L'idea che il *mondo* detti un unico 'vero' modo di dividere il mondo in oggetti, situazioni, proprietà, ecc., è provincialismo filosofico. Ma proprio questo provincialismo filosofico è ed è sempre stato dietro il tema chiamato Ontologia (EO 51; 77).

L'Ontologia (con la maiuscola, secondo l'uso di Putnam) pretende che siano le cose (le loro proprietà), il «*mondo*», a definire cosa sia conoscibile (dicibile) e cosa non lo sia. Se si con-

futa la possibilità di sostenere l'univocità delle cose e delle loro proprietà, si confuta anche questa Ontologia. Volendo andare più a fondo nell'idea di Putnam, si potrebbe dire che Lesniewsky non ha fatto che mettere in evidenza, formalizzandola, una proprietà naturale del linguaggio o meglio dei molti linguaggi parlati dagli uomini, quella cioè di avere molti usi differenti di 'esistere' e di quantificare formando individui diversi e incompatibili tra loro nei diversi linguaggi. A questo proposito, la tesi di Putnam è che non è vero, dal punto di vista genetico, che vi siano traduzioni possibili per ogni parola; piuttosto si *importa* un significato nuovo in un linguaggio che prima non ne disponeva. La traduzione è una estensione del linguaggio (di un certo linguaggio), che in questo modo non è per così dire più quello di prima. Quindi l'ontologia che sta alla base del modo in cui il linguaggio funziona, *comunque*, è necessariamente mereologica, seppure in modo non formalizzato: a un linguaggio si aggiungono *nuovi individui*, fatti di parti che prima non potevano essere sommate. Ma una ontologia mereologica in questo senso non sarebbe, secondo Putnam, una Ontologia e neppure una giustapposizione di molte Ontologie. L'indecidibilità costitutiva nell'uso del quantificatore significa che non si può disporre, anche solo tendenzialmente, di una risposta alla domanda su ciò che 'veramente' esiste.

La soppressione di una oggettività dettata dal mondo, che dipenda da proprietà intrinseche delle cose, proprietà indipendenti e autonome, assolute, è resa esplicita dalla tesi della «oggettività senza oggetti», quella per cui l'oggettività dovrebbe essere garantita dagli oggetti. Le premesse dell'Ontologia, a questo proposito, sarebbero le seguenti:

1. perché un asserto sia «oggettivamente vero», «ci devono essere *oggetti* ai quali l'asserto 'corrisponde'»;
2. se non ci sono «oggetti naturali ovvi» le cui proprietà possano rendere vero l'asserto, allora ci devono essere «oggetti *non naturali* che giochino il ruolo di 'produttori di verità'»;
3. da 1. e 2. deriva che «se un asserto è vero, allora è una *descrizione* di quegli oggetti e quelle proprietà che lo rendono vero» (EO 52; 78).

Ad essere in gioco non è tanto Platone (in particolare nella 2.) quanto Wittgenstein. E, più precisamente, due diverse e anzi opposte interpretazioni di Wittgenstein. Si danno infatti interpretazioni di Wittgenstein secondo le quali gli asserti sono veri quando descrivono la realtà, ed altre secondo cui Wittgenstein, riguardo agli asserti etici e matematici, sarebbe «una sorta

di antirealista»¹¹ (EO 53-54; 80). Putnam rifiuta sia le une che le altre, nel senso che non ritiene, ovviamente, che la verità degli asserti stia nella loro corrispondenza con la realtà, né però ritiene che gli asserti etici e matematici non abbiano nulla a che fare con la realtà, comunque intesa. Per attestare la sua interpretazione di Wittgenstein, Putnam si richiama a un suo saggio del 2001, le cui tesi espone in forma, per sua stessa ammissione «breve e dogmatica» (EO 57; 86)¹². Esistono infatti, secondo Putnam, verità che non consistono in una descrizione di oggetti, le verità logiche. In un sillogismo qualsiasi, sarebbe secondo Putnam insensato - più che 'falso' - concepire la relazione di consequenzialità tra due asserti come la descrizione (vera) di un 'oggetto' che sarebbe la relazione tra i due asserti. Questo sarebbe un caso evidente di ontologia inflazionistica.

Qui l'argomento di Putnam va a fondo nella storia della filosofia e ha implicazioni molto vaste: non per nulla deve anche includere una interpretazione del valore di verità che Tarski attribuiva alla sua logica. Mi limiterò a darne una esposizione minimale. La sua *pointe* consiste, ancora una volta, in una obiezione a Quine: secondo Putnam è impossibile considerare una qualsiasi relazione logica tra asserti come un *oggetto* in quanto tale relazione, anche nella logica, *non è in ogni caso universale* e quindi non può essere un universale. Secondo Quine, infatti, la tautologia, ossia la forma di tutte le possibili verità necessarie (analitiche), era «l'occorrenza di uno schema le cui occorrenze sostitutive sono tutte vere» (EO 57; 86), nel senso, ovviamente, di tutte le *possibili* occorrenze. Putnam obietta a) che questo sarebbe eventualmente *applicabile* solo a linguaggi artificiali, perché nei linguaggi naturali gli schemi (la grammatica) non sono veri per qualsiasi loro occorrenza, b) che anche nei linguaggi artificiali, ossia in quelli in cui «si possa dare una definizione di verità di tipo tarskiano», non è mai possibile cogliere la validità universale della relazione, perché Tarski, secondo Putnam, non ha mai dato una spiegazione del *significato* di 'vero', ma solo la sua «denotazione»¹³: nei linguaggi artificiali non vi sono definizioni di 'vero' che possano per così dire essere esportate al di fuori di essi, nell'ipotetico unico linguaggio artificiale universale. Le ulteriori due obiezioni

¹¹ Putnam si riferisce a S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Blackwell, Oxford 1983, pp. 26 sgg., e a Simon Blackburn, *Review of Paul Johnston: Wittgenstein on Moral Philosophy*, «Ethics», 1993, p. 589.

¹² H. Putnam, *On Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, «The Aristotelian Society», Supplementary Volume, 70, 1996, pp. 243-264.

¹³ La dimostrazione formale di Putnam è che se asserisco 'vero in L', 'L' non è legato a 'vero' da una relazione necessaria: «la lettera 'L', che altrove indica un particolare linguaggio, ricorre solo accidentalmente nell'espressione 'vero in L'» (EO 58; 88). Tarski avrebbe soltanto dato la «denotazione» di 'vero' e non il suo «significato».

sono importanti, ma trattate in modo troppo contratto per essere ulteriormente affrontate qui¹⁴: l'essenziale è che se anche le relazioni logiche non sono oggetti (oggetti *sempre necessariamente* esistenti in ogni possibile linguaggio), allora c'è sì l'oggettività dello schema, ossia la validità logica dell'inferenza, ma non l'oggettività dell'oggetto.

Questa oggettività senza oggetti fa a sua volta da preludio ad una nozione di «verità concettuale» che, visibilmente, vuole abbandonare le linee tradizionali della filosofia analitica. Le verità concettuali non possono essere pensate, secondo Putnam, come vorrebbe Quine, ossia come una classe predefinita di verità non fattuali o empiriche (ad esempio le verità «analitiche»): si tratterebbe di una nozione metafisica proprio *in quanto* si presuppone di sapere *quali* siano verità concettuali e quali no. Putnam propone invece una nozione di verità concettuale come verità *non inconfutabile*, ispirandosi agli hegeliani-pragmatisti inglesi dei primi del XX secolo - Royce, in particolare. La verità è interpretazione, e l'interpretazione può sempre essere iniziata ancora una volta. Tuttavia il senso in cui Putnam utilizza il termine interpretazione non è propriamente quello dell'ermeneutica, almeno dal punto di vista stilistico, ma appare vicino a quello di *convenzione* già utilizzato in precedenza. La sua definizione è di notevole interesse:

ciò che fa di una verità una verità concettuale, per come sto usando il termine, è che è impossibile rendere (propriamente) sensata l'*asserzione* della sua negazione. Questo modo di comprendere la nozione di verità concettuale si adatta bene al riconoscimento che la verità concettuale e la descrizione empirica si compenetrano; infatti quando diciamo che la negazione di una certa affermazione non ha senso, parliamo sempre all'interno di un corpo di credenze, concetti e connessioni concettuali che accettiamo (EO 61; 93-94).

Falsificare una certa teoria (credenza, verità concettuale, sembrerebbe essere lo stesso) ha una condizione: la domanda sulla sua negazione (si dà non-*p*?) è infatti possibile solo se «siamo riusciti a *dare un senso* alla 'possibilità che non-*p*'» (EO 63; 96). Per «rendere (propriamente) sensata» la possibile negazione di una proposizione o un insieme di proposizioni considerati veri si deve quindi giungere a disporre di un significato che vada oltre il «corpo di

¹⁴ Si tratta della non tautologicità di tutte le possibili sostituzioni; o, in altri termini della falsità della ipotesi di Quine riguardo al rapporto tra verità e tautologia. Putnam fa l'esempio di un linguaggio LE che ha tutte proposizioni elementari vere, e in cui il condizionale formato da due di esse, che nella ipotesi di Quine è sempre possibile nello schema 'se-allora', non dà luogo ad alcuna tautologia (cfr. EO 58; 89 per un esempio).

credenze, concetti e connessioni concettuali» normalmente utilizzato - comunque questo avvenga. Più precisamente, si potrebbe dire che una verità concettuale è uno schema concettuale verificabile all'interno di un «corpo di credenze» la cui negazione sarebbe *incomprensibile* per questo stesso «corpo» – che, si deve assumere, appartiene a un certo gruppo sociale in un certo momento storico. E' interessante notare che il cuore della questione è lasciato in secondo piano da Putnam: ossia che verità concettuale e descrizione empirica «si compenetrano» (*interpenetrate*). Infatti sono proprio i modi di questa 'compenetrazione' che sollevano le questioni più ampie: che descrizione empirica e verità concettuale abbiano tra loro qualche rapporto non è dubbio. Ma in che modo? Si potrebbe avere l'impressione, dalla esposizione di Putnam, che mentre le descrizioni empiriche sono sempre 'compenetrate' da schemi concettuali, questi ultimi sembrerebbero sussistere più facilmente senza descrizioni empiriche. La soluzione di Putnam, di fronte a questo problema classicamente neokantiano, è una interpretazione di Wittgenstein secondo la quale il riferimento di una verità concettuale può cambiare e quindi non vi sono *universali* ovvero 'occorrenze sostitutive tutte vere': la verità logica, al di sopra di equazioni elementari, diventa comprensibile solo se si è in grado di seguire la sua dimostrazione, *che è una forma di interpretazione*. Lo stesso vale per le verità matematiche, che non hanno bisogno di 'oggetti veramente esistenti', nel senso del realismo platonico - come invece riteneva Quine - , per essere vere (in quanto «la dimostrabilità non è coestensiva alla verità»), ma solo della loro *possibilità matematica*, che è definita in senso wittgensteiniano dall'uso (dimostrazioni, applicazioni, ecc.) della matematica stessa. E lo stesso vale anche per i «giudizi di valore metodologico» (coerenza, plausibilità, semplicità ecc.) nella scienza, che sono, sostanzialmente, il prodotto di una pratica, di «esercizi di *ragionamento*», attraverso i quali gli scienziati giungono a definire una teoria più plausibile o coerente ecc. di altre. Gli schemi concettuali, potremmo dire, sono una prassi.

In questa oggettività senza oggetti sono inoltre inclusi, e allo stesso modo, anche i giudizi *etici*. Il ragionamento etico dovrebbe essere soggetto alle stesse norme di verità e validità a cui è soggetto ogni altro genere di ragionamento (sulle verità logiche, scientifiche, matematiche, ecc.): «le nozioni di verità e validità sono interne al ragionamento pratico stesso»¹⁵. La

¹⁵ Probabilmente nella esposizione della tesi principale di Putnam c'è un lapsus: « se le affermazioni etiche sono, come sostengo, forme di riflessione che sono pienamente governate da norme di verità e validità come ogni altra forma di attività cognitiva, la ragione è che la riflessione su come sia ragionevole agire, dato l'insieme di ciò che è rilevante per la vita etica [...], è soggetto agli stessi standard di indagine fallibilistica a cui ogni ragionamento pratico è soggetto, a le nozioni di verità e validità sono interne al ragionamento pratico stesso» (EO 72; 111-

soppressione della oggettività dei discorsi e dei giudizi etici in funzione del mantenimento della loro oggettività passa anche attraverso la riaffermazione di una tesi sostenuta da Putnam già in precedenza, e che costituisce peraltro uno dei punti più interessanti del suo lavoro filosofico: la critica alla distinzione *is/ought* e alla cosiddetta ‘legge di Hume’. Secondo Putnam, infatti, «c’è una intersezione [...] tra la classe delle descrizioni e la classe delle valutazioni» (EO 74; 115), benché ci possano essere descrizioni che non sono valutazioni e valutazioni che non sono descrizioni. In particolare, la tesi dell’oggettività senza oggetti permetterebbe di comprendere come il carattere controverso delle questioni etiche dipenda dal fatto che molte di esse comprendono *descrizioni*, e anzi *debbano* comprendere descrizioni, ma descrizioni solo *potenziali*, di eventi o stati di cose solo possibili¹⁶.

L’argomento conclusivo a sostegno della oggettività senza oggetti, e proprio in funzione del suo utilizzo in ambito etico, è ancora rivolto verso Quine e concerne l’esistenza, l’«esserci» (*being there*) di «entità astratte». Alquanto sottilmente, Putnam sostiene che il progetto quiniiano di una «teoria unificata di tutto» appare rischiosamente vicino alla tesi combattuta proprio in *On What There Is*: nel linguaggio ordinario, infatti, si darebbero secondo Quine quantificazioni prive di «*significato ontologico*» (EO 83; 127); c’è la scienza che quantifica correttamente, come il linguaggio ordinario che la traduce, ma c’è il restante linguaggio che invece forma un «sistema di secondo grado» in cui sono collocate «semientità» che hanno un impegno ontologico indeterminato. Seguito da Bernard Williams, William Blackburn e Paul Churchland, Quine afferma che l’ontologia corrisponde sostanzialmente alla scienza (alla «nostra migliore teoria *scientifica* del mondo»): ma è sostenibile, chiede Putnam, che teorie o discorsi che contengono oggetti che sappiamo essere inesistenti (che si tratti dell’unicorno o del flogisto) equivalgano a quantificazioni come ad esempio ‘esistono passi di difficile interpretazione’? Le ontologie eliminativiste, sostiene Putnam, si espongono all’obiezione che un intero universo semantico di ‘semientità’, per utilizzare il termine di Quine, sia privo di senso, perché a essi non corrisponde alcuna possibile fisicalizzazione,

112). nella penultima occorrenza del termine «ragionamento pratico» forse dovrebbe esserci stato qualcosa come ‘ragionamento teoretico’.

¹⁶ La critica alla distinzione essere/dover essere era stata presentata già in H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press 1981, in particolare *Fact and Value*, pp. 127 sgg.; si vedano poi Id., *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, in particolare la seconda parte; e Id., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.

mentre non si dà alcun linguaggio *senza* 'semientità'. Dunque il «necrologio dell'ontologia» sarebbe così compiuto, e viene così sintetizzato da Putnam:

una volta che assumiamo che c'è un singolo senso 'reale' e un singolo senso 'letterale' di 'esiste', in qualche modo fissato in precedenza - e, con esso, un singolo senso 'letterale' di 'identità' - , un senso che è scolpito nel marmo, a non può essere contratto e espanso senza alterare la statua del dio, siamo già vagando nel paese di Nubicuculia (EO 84-85; 130).

A questa tesi non credo sia possibile opporre ancora obiezioni secondo le quali Putnam 'ontologizza', ossia ricorre a procedimenti di inflazione/deflazione ontologica, perché la sua idea è che ogni eventuale 'ontologizzazione', ossia 'creazione' di oggetti, non è che una convenzione, più o meno profondamente radicata, ma sempre comprensibile anche *senza* impegno ontologico.

L'unica obiezione *ontologica* che potrebbe essere sollevata al complesso dell'argomento di Putnam riguarda invece il linguaggio. Si è visto, più sopra, che Putnam, coerentemente, nei casi in cui ci siano ontologie locali incompatibili, e quindi oggetti che 'esistono' in un linguaggio ma non 'esistono' in un altro, ritiene che la traduzione sia in effetti l'importazione di un significato e quindi la generazione di un *nuovo* linguaggio. Questo però significa che esiste almeno una proprietà *naturale* di un oggetto che sfugge alla sua possibile inclusione in *una* convenzione. In effetti sembrerebbe che questa capacità estensiva di *tutti i linguaggi naturali* e quindi del linguaggio naturale in generale sia appunto una sua proprietà, che possiamo chiamare convenzionalmente 'mereologica': la possibilità di formare nuovi individui. Solo questa proprietà naturale permette somme mereologiche, *anche se la logica della mereologia non implicasse, di per sé, alcuna ontologia*. La mereologia sarebbe per così dire un nome o un modo di dire, e potrebbe essere diversamente organizzata, ma la proprietà naturale 'mereologica' del linguaggio sarebbe invece una sua *vera* proprietà, e proprio nel senso così fortemente contrastato da Putnam, altrimenti non potremmo fare alcun uso della mereologia. Sarebbe anche possibile (o forse necessario) pensare questa proprietà del linguaggio come una proprietà trascendentale, senza la quale non potremmo pensare così come effettivamente pensiamo, ossia presupponendo la possibilità di poter comprendere *comunque*, ad esempio, un oggetto formato da 'tavolo più sedia', anche quando il nostro «corpo di credenze» ancora non lo contenga. Sotto questo profilo, la stessa teoria della verità esposta da Putnam avrebbe bisogno di

questo presupposto trascendentale che garantisca la possibilità di comprendere la ‘possibilità che non-*p*’, ossia appunto l’ingresso nel «corpo di credenze» di una estensione dovuta a una importazione di significati da un altro campo (ad esempio da un’esperienza sperimentale). Putnam, in altri termini, costruisce l’illusorietà della costruzione di *una* Ontologia, in sostanza l’ontologia che è prodotta dalla nostra migliore teoria scientifica, su una *possibilità logica del linguaggio*, ma questa possibilità logica sembra implicare una condizione trascendentale, e le condizioni trascendentali, in modo non specificamente determinabile, sono sempre legate in ultima istanza a proprietà naturali (del pensiero, del linguaggio, della mente, ecc.), ossia a quella che Kant chiamava la cosa in sé. L’argomento, come si intuisce, potrebbe essere ulteriormente sviluppato. Qui mi limito a darne questa prima presentazione, di cui si dovrebbe tenere conto soprattutto riguardo alle tesi di Putnam più strettamente riguardanti l’etica.

2. *Illuminismo pragmatista ed etica*

Con un esercizio già compiuto molte volte, da due secoli a questa parte, Putnam cerca di distinguere varie forme di illuminismo, argomentando a favore di una di esse. Nella sua ricostruzione, gli illuminismi sarebbero sostanzialmente tre. Quello socratico-platonico della «trascendenza riflessiva», che critica opinioni convenzionali, istituzioni, statuti religiosi, e cerca la giustizia. Quello classicamente razionalistico del XVII-XVIII secolo, caratterizzato dall’idea del contratto sociale e dalla scienza, infine - è questa la proposta di Putnam - un «illuminismo pragmatista» il cui modello è John Dewey. I limiti delle prime due forme di illuminismo sono i limiti dell’Ontologia - benché questo non venga affermato da Putnam: è necessariamente ontologico-antropologica la «meritocrazia» socratico-platonica, ed è forse ancora più marcatamente ontologica la Ragione unica dell’illuminismo settecentesco. L’illuminismo pragmatista, invece, è libero da presupposti: «*Né la forma delle possibili spiegazioni, né la forma dei dati possibili può essere fissata in anticipo, una volta per tutte*» (EO 99; 148); si tratta non di applicazione della Ragione (con la R maiuscola) dell’Illuminismo (con la I maiuscola) al mondo, ma «dell’applicazione dell’*intelligenza* ai problemi» (EO 97; 147). L’illuminismo pragmatista di Dewey-Putnam vuole essere *fallibilista* e *antiscettico*, e rifiuta l’empirismo tradizionale - questo era in effetti uno dei punti di forza, di origine hege-

liana, della posizione di Dewey - come altrettanto metafisico della metafisica razionalistica. Non mi addentrerò nell'esposizione di Dewey fatta da Putnam, peraltro di notevole interesse benché, per la natura stessa dello scritto, molto sintetica. Accennerò solo alla lettura dell'etica in Dewey, perché fa da linea di resistenza, appunto, antiscettica, verso alcune posizioni della filosofia contemporanea. L'etica di Dewey è per Putnam non-disciplinare: non è quel campo di discorso (che sia orientato kantianamente o utilitaristicamente o altro) in cui si parla di giusto, buono, dovere, obbligazione ecc. Non ci sono problemi *essenzialmente* etici, ma problemi che connettono, in forme diverse e non prevedibili, la filosofia alla vita degli uomini, e la filosofia consiste precisamente in questa attività, come si è detto, di applicazione dell'intelligenza ai problemi, che ha comunque la possibilità di essere progressivamente migliorata dalla discussione. E' questo illuminismo pragmatista che viene opposto, nell'ultimo capitolo di *Ethics without Ontology*, a vari generi di critiche scettiche. Sotto il titolo 'scetticismo' cadono per Putnam posizioni tra loro anche molto diverse: la riduzione della verità a potere di Foucault, l'abisso delle interpretazioni di Derrida, ma anche il relativismo culturale radicale di Richard Rorty e quello moderato di Bernard Williams. Vale la pena di intrattenersi sulle critiche di Putnam a Derrida, perché qui la questione dell'ontologia torna a essere rilevante.

L'essenziale dell'argomento utilizzato in *Ethics without Ontology* contro il regresso all'infinito delle interpretazioni - la 'decostruzione' - di Derrida sta ancora in un richiamo a una tesi di Wittgenstein, o meglio, si dovrebbe dire, a una interpretazione di Wittgenstein¹⁷: (1) non tutto *deve* essere interpretato e (2) non perciò abbiamo anche bisogno di una regola univoca che definisca *in quali casi* non si debba ricorrere a una interpretazione. La tesi di Wittgenstein-Putnam sarebbe perfettamente ammissibile, se non fosse che se per essere ammissibile si dovrebbe abbandonare proprio la precedente tesi di Putnam sull'oggettivismo senza oggetti e sulla sufficienza del 'manuale di istruzioni' per sostituire *integralmente* l'impegno ontologico di una asserzione. Se, infatti, tentiamo di individuare quali sono i casi in cui non sembrerebbe esserci bisogno di una interpretazione, ci troviamo di fronte a quel genere di proposizioni, o forse, meglio, di forme espressive, utilizzato da Wittgenstein nelle *Philosophische Untersuchungen* per mostrare che persino indicazioni vaghe o molto semplici, non epistemologicamente controllate (formalizzate), non hanno bisogno di un interprete, come

¹⁷ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 84.

«fermati pressappoco qui!»¹⁸ o «passami il burro» (l'esempio è di Putnam). Secondo il Wittgenstein di Putnam, per comprendere una regola non bisogna necessariamente interpretarla, dove per interpretazione si intende «la sostituzione di una espressione della regola con un'altra»: si tratta semplicemente di 'seguire la regola', il che *non* sarebbe, secondo Wittgenstein, una interpretazione¹⁹.

Tuttavia, questa lettura di Wittgenstein non è priva di problemi. Si deve infatti capire bene cosa significhi 'non aver bisogno di interpretare'. Se il rapporto tra impegno ontologico e uso del linguaggio è *comunque* mediato da un 'manuale di istruzioni' che contiene tutte le regole di una convenzione, allora il 'manuale di istruzioni' è un'interpretazione - si potrebbe dire che è un'interpretazione di primo livello, alla quale è possibile si debbano aggiungere, sempre secondo lo stesso manuale, interpretazioni di secondo livello. Se invece si ammette che 'obbedire a una regola' non implichi interpretazione ovvero un 'manuale', allora significa che il gioco linguistico dispone di un *riferimento ontologico* contestualmente sufficiente. Se non devo interpretare 'passami il sale' ma solo obbedire alla regola, questo implica che 'sale' sia qualcosa di non ulteriormente interpretabile, ossia che si dà (che 'esiste') anche *senza* manuale, e quindi qualcosa che non sta in alcun caso negli schemi concettuali di qualcuno (di un «corpo di credenze») ma che è sale in sé e per sé. Se, invece di 'fermati pressappoco qui', mi venisse rivolta una frase come 'fermati pressappoco dove si sarebbe fermato Kant in questo caso', o invece di 'passami il sale' mi fosse detto 'passami quello che normalmente si utilizza da mettere sull'insalata nella mia famiglia' certo avrei bisogno di un interprete ovvero di un manuale. Ciò che blocca, per così dire, il regresso infinito delle interpretazioni è un riferimento *univoco* a un oggetto; e il riferimento univoco non può che dipendere dalle proprietà dell'oggetto. Per fermare il regresso all'infinito (l'«abisso») di Derrida non è sufficiente una decisione pragmatistica (che sarebbe anche quella, già antecedente, propria di un «corpo di credenze»), perché anche questa starebbe dentro al processo interpretativo: non costituisce affatto un problema che, semplicemente, si smetta di interpretare perché il punto a cui si arrivati è pragmaticamente sufficiente per arrestarsi in un certo luogo o per prendere il sale e passarlo a qualcuno, ma non si può sostenere che il procedimento utilizzato sino a quel punto equivalga solo a 'seguire la regola' e non invece a interpretarla.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 88.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 201.

E' bene precisare che questo tipo di obiezione non va sovrapposta a quella, peraltro acuminata, di David Copp. Copp sostiene che la tesi generale sull'ontologia di Putnam corrisponda, in sostanza, a questa: «sorprendentemente, in alcuni casi, descrizioni apparentemente incompatibili possono essere tutte vere o tutte accettabili»; ma ciò non implicherebbe affatto che «nessuna domanda riguardo a ciò che esiste è fattuale» e che la domanda se le somme mereologiche esistano «sia vuota»²⁰. Quindi dalla tesi di Putnam non seguirebbe, necessariamente, che tutte le forme di deflazionismo debbano essere abbandonate. Identicamente per l'oggettività senza oggetti: anche se può essere vero, come sostiene Putnam, che ci sono asserzioni vere senza dover corrispondere a stati di cose che descrivono e che le rendono vere, non ne segue necessariamente che ogni «ontologizzare» sia errato. Copp sostiene quindi che il processo con cui Putnam giunge a *preferire* certi oggetti ad altri, nel corso ad esempio di una giustificazione, è comunque un «Ontologizzare» (con la maiuscola). E, aggiungiamo, è molto difficile non preferire certi oggetti ad altri in qualsiasi giudizio, negando o affermando. La conseguenza, in etica, è che anche qui sarebbero implicate almeno certe forme di riduzionismo ed eliminativismo: Putnam pretende che asserzioni come «picchiare la moglie è sbagliato» (ingiusto) non siano descrizioni, ma allora questo significherebbe che la proprietà dell'essere sbagliato ovvero dell'ingiustizia, con una mossa tipicamente eliminativista, non esiste²¹.

Ora, Copp sembra aver ragione nel sostenere che Putnam cerca di ridurre certe verità morali alla loro giustificabilità (riduzionismo) e di eliminare le proprietà morali (eliminativismo), precisamente come obietta a Mackie²², ma questo, se si segue la tesi del 'manuale di istruzioni' pragmatistico, non produce alcun impegno ontologico: né la giustificabilità 'esiste' al posto delle verità morali, né una certa proprietà morale 'non esiste'. Quando Putnam sostiene che l'ingiustizia non è una descrizione, lo può fare perché secondo il suo modo di vedere non c'è un riferimento assoluto di 'ingiustizia': il significato di 'ingiustizia' è interno al processo giustificativo ermeneutico-convenzionale del discorso morale. Il problema, sembra, non sta nella pretesa di Putnam di fare a meno di verità e proprietà, ma se le proprietà siano in sé necessarie se si vuole parlare, poniamo, di «compassione» o «uguaglianza dei diritti»; se si pre-

²⁰ D. Copp, *The Ontology of Putnam's Ethics without Ontology*, in «Contemporary Pragmatism», 2006, 2, pp. 46 sgg.

²¹ *Ibid.*, pp. 49-50.

²² J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth 1978.

tende di parlarne, più precisamente, senza che vi sia il rischio di far equivalere il processo ermeneutico di giustificazione della compassione al processo ermeneutico di giustificazione, ad esempio, della schiavitù o dell'omicidio per interesse. In altri termini, la tesi di Putnam sull'ontologia potrebbe essere perfettamente ammissibile; il problema va individuato invece nelle sue effettive *conseguenze* sull'etica.

Agli argomenti di Putnam contro l'ontologia si può infatti opporre una obiezione che amplia quella, accennata sopra, riguardo alla proprietà naturale del linguaggio di poter includere o produrre significati (oggetti) *nuovi*. Non si tratta di analizzare le possibili contraddizioni interne all'impegno ontologico che deriva dall'uso della mereologia, e quindi l'eventuale ontologizzare di questa o quella convenzione linguistica o posizione filosofica. Si tratterebbe invece di guardare ai *presupposti*, alle condizioni di possibilità, della mereologia putnamiana: come e perché il mondo *possa comunque essere considerato* come un mondo di somme mereologiche in senso putnamiano, tale che lo si possa mettere a disposizione della convenzione ovvero di una 'decisione' - che sia effettivamente deliberata o derivante da consuetudini qui è irrilevante - che produrrà un certo uso del quantificatore (ovvero di 'esistere'). Non è infatti sufficiente l'*implicazione* della mereologia, ossia l'impossibilità di attribuire proprietà intrinseche alle cose stesse, e quindi di stilare un possibile catalogo completo delle proprietà assolute dell'essere, ciò che nella metafisica post-leibniziana si chiamava *omnimoda determinatio*. Questa è una *conseguenza*, come si vedrà tra poco, che ha implicazioni rilevanti per la possibilità che si dia un'etica, almeno così come la intende Putnam.

Se, infatti, la proprietà estensiva del linguaggio sembra la condizione di possibilità *ontologica* della mereologia di Putnam, la sua condizione di possibilità *epistemologica* è che *non vi siano cose in sé*, in senso kantiano: 'cose' che sono indipendenti dal soggetto, su cui il soggetto non ha potere di intervento. Per non cadere nel finzionalismo, il quale come si è visto non esclude la possibilità di una Ontologia, ma la rinvia semplicemente a tempi migliori, la mereologia di Putnam non può ammettere che vi siano cose di questo genere, o più precisamente non può ammettere, come Putnam indica con molta chiarezza, che vi sia un «mondo» che detti qualcosa al soggetto - anche se si trattasse di dettare solo qualche elemento, non l'intero sistema conoscitivo del soggetto. Qui la possibilità o meno di *conoscenza* delle cose in sé non è particolarmente rilevante: delle cose in sé si potrebbe avere anche semplicemente, come in Kant, una pura ricostruzione metafisica che non contiene alcuna conoscenza determinata, e

quindi non contiene alcuna possibilità di ricondurre determinazioni trascendentali a proprietà naturali delle cose in sé. Il presupposto della mereologia, piuttosto, è che il suo uso non può concedere il darsi di *Grenzbegriffe*, non può avere concetti-limite assoluti, per le decisioni pragmatistiche del soggetto. Solo per questo l'aspetto genetico e, aggiungiamo, storico, della formazione di una convenzione, di un «corpo di credenze», può essere irrilevante per il pragmatismo mereologico. Il mondo mereologico potrebbe essere, piuttosto, avvicinato a una sorta di mondo iperhegeliano, un mondo *integralmente* prodotto dal «concetto» - così avrebbe scritto Hegel - in cui né la storia né la natura danno un perimetro alla decisione convenzionale del soggetto, da intendersi in senso molto lato, e dove la decisione convenzionale può equivallere, ed equivale per lo più, al «corpo» di schemi concettuali di un gruppo sociale. Sintetizzando entrambi i presupposti, quello ontologico e quello epistemologico, si potrebbe dire che l'uso putnamiano della mereologia presuppone che nulla abbia proprietà naturali attribuibili alle cose come tali o cose in sé; e che quindi non vi possano essere comunque condizioni trascendentali connesse, in modo non conoscibile, a queste cose.

Ho accennato alle *conseguenze* della mereologia sull'etica. Per illustrare questo ultimo punto è bene partire dal *significato* del termine 'etica' secondo Putnam. L'etica, per Putnam, non è né una dottrina (un insieme di principi, regole, ecc.) né un ambito naturale, studiabile come si studia il comportamento delle api o dei castori. È, invece, «un sistema di interessamenti [*concerns*] correlati, interessamenti che io vedo sostenersi a vicenda, ma anche in parziale tensione» (EO 22; 35) Questo «sistema di interessamenti» si può chiamare «etica della compassione» e si oppone all'etica del machismo, delle virtù guerresche (EO 23; 36): un atteggiamento fondamentale che si ritrova descritto e incoraggiato, secondo Putnam, nelle religioni di origine ebraico-cristiana, ma anche nell'Islam, nel Confucianesimo, nell'Induismo e nel Buddismo. Comunque si voglia giudicare questa idea di Putnam, il problema è che i rapporti tra compassione e ontologia non sembrano neutrali. È lo stesso Putnam ad ammetterlo: il valore della compassione ha infatti bisogno di alcuni elementi che vengono dalla tradizione della filosofia occidentale, e che sono raccolti da Putnam sotto i nomi di Aristotele, Kant e Lévinas: rispettivamente il concetto di vita buona, l'universalismo e l'esperienza di «me stesso a confronto con *un* singolo essere umano sofferente» (EO 26; 40).

Possiamo qui limitarci a esaminare le implicazioni dell'universalismo, che in realtà coinvolge dal punto di vista specificamente filosofico anche Aristotele; la convergenza di Putnam

con le tesi di Lévinas, proprio a proposito della superamento dell'ontologia, e dell'etica come 'filosofia prima' implicherebbero infatti ulteriori e più vaste questioni.

Putnam afferma infatti che il pragmatismo fallibilista e antiscettico può includere senza ostacoli il significato etico di 'universale' in senso kantiano. Potremmo quindi affermare, con Putnam, che si danno proprietà morali universali giustificabili, anche senza chiederci, in modo insensato, se queste proprietà universali 'esistano veramente'. Il problema, tuttavia, è come distinguere tra loro diversi usi del significato di 'universale', non semplicemente nel loro significato, ma nelle loro *implicazioni* o *conseguenze* morali. Seguendo Putnam, si potrebbe ipotizzare la possibilità di un uso del quantificatore secondo cui alcune categorie di esseri, definite con certi 'manuali d'uso', non dispongono di certe proprietà 'universali'. Ad esempio, della proprietà che Kant attribuiva alla «natura razionale», la *Menschheit*²³. Se la compassione deve essere intesa, come riconosce Putnam, a partire dall'eguaglianza tra tutte le creature almeno riguardo a qualche proprietà, l'argomento di Putnam contro l'Ontologia può certamente essere legittimo, e trovare una convergenza con le idee di Lévinas, ma rischia di dare uguale dignità a tutte le possibili convenzioni circa l'esistenza o la non esistenza di certi oggetti, ad esempio a quella convenzione secondo cui, per certe occorrenze di *x*, la somma mereologica 'etnia *x*' più 'ragione pura pratica', non esiste. Quale di questi usi sia 'giusto' potrebbe essere una questione che va lasciata aperta, ossia che è indecidibile.

Si può ancora ricorrere all'esempio del flogisto. Le ragioni per le quali oggi non si insegna più la teoria del flogisto, secondo l'epistemologia di Putnam, non dovrebbero essere individuate in una teoria del riferimento, ossia nella non-esistenza del flogisto: le regole linguistiche di una convenzione non possono che essere neutrali rispetto alla sua genesi; la devono necessariamente ignorare. È il successivo paradigma che rende il flogisto 'inesistente'. Nel pragmatismo deweyano di Putnam l'unico criterio di scelta starebbe nella capacità, da parte della chimica moderna, di 'risolvere meglio i problemi' rispetto alla teoria del flogisto: non possiamo fornire una ragione universalmente e assolutamente valida del nostro abbandono della teoria del flogisto (una ragione 'ontologica'), ma sappiamo che la moderna chimica permette di risolvere problemi che la teoria del flogisto non sapeva risolvere. Questa posizione potrebbe forse essere accettata da molti scienziati, oggi. Ma le cose cambiano, o almeno cambiano per chi ritenga che un'etica sia possibile, se pretendiamo di fare lo stesso con i giudizi etici e

²³ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, poi De Gruyter, Berlin 1902 sgg., vol. IV, p. 429.

le teorie etiche. L'omogeneità dei giudizi etici con quelli riguardanti la scienza, la logica, la matematica ecc., sostenuta da Putnam, trova un limite precisamente nella teoria pragmatistica della preferibilità delle convenzioni. Mentre, infatti, nelle teorie scientifiche la 'maggiore capacità di risolvere problemi' potrebbe effettivamente almeno essere *un* criterio pragmatico per abbandonare la teoria del flogisto (sebbene sia tutt'altra cosa affermare che *precisamente* questa sia stata la causa effettiva del suo abbandono), non si può sostenere allo stesso modo che, ad esempio, lo schiavismo o il razzismo siano teorie che possono essere abbandonate perché la teoria dell'eguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla legge 'risolve problemi' che quelle non erano in grado di risolvere. La deweyana «intelligenza applicata ai problemi» non sembra permettere giudizi di *illegittimità* riguardo a sistemi giuridici o politici fondati, per esempio, sulla differenza di trattamento tra individui di diversa etnia o religione. Da questo punto di vista, il rischio è di trovarsi di fronte a involontarie conseguenze per così dire ipernaturalistiche: si potrebbe sostenere, ad esempio, che il nazionalsocialismo avrebbe 'risolto problemi' meglio della democrazia weimariana - cosa su cui, da alcuni punti di vista (monetario o industriale, ad esempio), alcuni storici potrebbero essere d'accordo. E, viceversa, anche se si potesse sostenere con buone ragioni che una certa teoria morale, sociale, politica o giuridica ispirata all'eguaglianza e alla libertà potrebbe risolvere meglio i problemi di altre che non lo sono, date certe condizioni (è quello che aveva fatto Kant sostenendo che strutture politiche contraddistinte dalla supremazia del potere legislativo su quello esecutivo tendono a evitare la guerra più delle strutture politiche dominate dal solo potere esecutivo), non avremmo fondamento per considerare le sue convenzioni, ovvero le sue attribuzioni di 'esistenza', *comunque* preferibili a quelle implicate da un'altra teoria. Come si è visto, Putnam ammette che i giudizi etici siano *particolarmente* controversi, ad esempio quando implicano quelle che lui definisce «descrizioni potenziali», ma non è chiaro di quali argomenti potrebbe disporre il soggetto agente seguace del pragmatismo fallibilista e dell'etica della compassione per *respingere* attivamente convenzioni nelle quali certe somme mereologiche possano dare luogo, ad esempio, a esseri che *non* sono 'uomini' anche quando appartengano, secondo un'altra convenzione, al genere dell'*homo sapiens*, e non semplicemente per affiancare loro, concorrenzialmente, la propria convenzione universalistica. Putnam mette così in evidenza che è proprio l'etica a porre in modo ineludibile il problema dell'ontologia.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.