

FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 1

2010

Numero monografico: ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE
a cura di Giuseppe Di Salvatore

Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
Università della Tuscia – Viterbo
Università di L'Aquila

INDICE

PREMESSA

Giuseppe di Salvatore

IMPOSSIBILITÀ DI «IMMAGINARE» E DIFFICOLTÀ DI «INTENDERE». IL CONTRIBUTO DI VICO AD UN'ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE, pp. 1-16

Pierpaolo Ciccarelli

KANT E LE CAPACITÀ CONOSCITIVE DEGLI ANIMALI, pp. 17-83

Chiara Fabbrizi

L'OMBRA DEL CONCETTO: LA RIFLESSIONE KANTIANA DI FRONTE AL NON-CONCETTUALE, pp. 84-113

Gualtiero Lorini

FIGURE DEL NON CONCETTUALE IN FICHTE, pp. 114-136

Federico Ferraguto

L'USO DELL'IDEA DI "CONTENUTO" NELLA PSICOLOGIA DI BRENTANO, pp. 137-165

Federico Boccaccini

CONTENUTO E PSEUDO-OGGETTO IN ALEXIUS MEINONG, pp. 166-187

Alessandro Salice

SULL'IPOTESI DI UN LINGUAGGIO NON CONCETTUALE: L'INDICAZIONE E I SUOI 'FANTASMI' IN KARL BÜHLER, pp. 188-214

Giuseppe Di Salvatore

WIE, WIE, WIE ET... WIE! ANALYSE DE PHÉNOMÉNOLOGIE LINGUISTIQUE: À LA RECHERCHE D'UNE ÉCRITURE NON-CONCEPTUELLE CHEZ E. HUSSERL, pp. 215-234

Javier Bassas-Vila

ELEMENTI DI NON CONCETTUALE IN ADOLF REINACH: GLI ATTI DI INTENDERE SPONTANEO (*MEINEN*), pp. 235-261

Francesca De Vecchi

FREGE E IL CONCETTO DI CONTENUTO CONCETTUALE, pp. 262-277

Jocelyn Benoist

WITTGENSTEIN E IL PROBLEMA DEL CONTENUTO NON CONCETTUALE, pp. 278-300

Chiara Pastorini

FREGE E IL CONCETTO DI CONTENUTO CONCETTUALE

Jocelyn Benoist

Université Paris I “Panthéon-Sorbonne”
Archives Husserl di Parigi
(jocelyn.benoist@univ-paris1.fr)

La nozione di “contenuto non concettuale” è stata introdotta nella discussione contemporanea da Gareth Evans, nel suo manoscritto postumo *The Varieties of Reference*. Per cogliere il significato esatto di questo gesto teorico, va ribadito il fatto che il libro di Evans si presenta essenzialmente come una discussione e una reinterpretazione di Frege. Questo significa che quando Evans introduce la nozione di “contenuto non concettuale”, si appoggia su un particolare concetto di “contenuto” che è quello di Frege, o almeno quello che lui attribuisce a Frege. Evans ritiene che quel contenuto sia sempre *concettuale*. Si sarebbe quindi in contrasto con questa forma di contenuto se si volesse riconoscere l’esistenza di “contenuti non concettuali” puri.

È dunque molto importante, per ogni discussione sul problema del “contenuto non concettuale”, individuare ciò che Frege intende con “contenuto” quando esso compare nell’espressione “contenuto concettuale” – anche se non è sicuro che l’uso fregeano di questa espressione sia esattamente lo stesso di quello dei “neo-fregeani”, come Evans. Noi, qui, proveremo a chiarire la nozione fregeana. In seconda battuta, ci chiederemo fino a che punto ci sia un “contenuto” della percezione in Frege e, se ve ne sia uno, se questo possa venire caratterizzato come “concettuale” nello stesso senso fregeano del “contenuto concettuale”.

1. La nozione di “contenuto concettuale” (begrifflicher Inhalt)

La nozione di “contenuto concettuale”, destinata ad un futuro glorioso, appare in Frege nel contesto dell’*Ideografia* (1879)¹. Quest’ultima, si deve notare, è letteralmente *scrittura concettuale*: pretende appunto di catturare *il concettuale in quanto tale* – meglio, di catturare ciò che Frege in questo testo chiama “contenuto concettuale”.

L’ideografia viene descritta da Frege come un linguaggio ausiliare (*Hilfssprache*), che dipende quindi da un altro linguaggio, il linguaggio comune (il «linguaggio della vita», *Sprache des Lebens* – come dice Frege), e fa da strumento di parafrasi ad esso. Ora, come in ogni parafrasi, la questione sta nel sapere cosa la parafrasi debba o non debba ritenere di ciò che viene parafrasato. È a questo livello che interviene la nozione di “contenuto concettuale”: la parafrasi in una “scrittura concettuale” (*Begriffsschrift*) deve mettere in risalto il *contenuto concettuale*, vale a dire, *ciò che importa per l’inferenza* solamente.

Il contenuto concettuale dunque appartiene a ciò che funge da anello di un’inferenza, vale a dire, nel vocabolario fregeano, appartiene a un *giudizio* (*Urteil*). Nell’analisi proposta nell’*Ideografia*, il contenuto concettuale appare quindi come un aspetto (una parte?) di ciò che Frege chiama «contenuto giudicabile» (*beurteilbarer Inhalt*). Sembra che quest’ultima nozione stessa presupponga una nozione ancora più generale di contenuto, di cui Frege però non dà alcuna definizione precisa. Infatti, secondo il matematico tedesco ci sono certamente dei contenuti non giudicabili; ma egli li definisce in modo meramente negativo, appunto come quei contenuti che non sono giudicabili. Ad ogni modo, l’enfasi è sui contenuti giudicabili, che soli meritano di essere preceduti da un “carattere di contenuto”, quel carattere che appunto li apre alla possibilità di un giudizio – cosa che viene espressa aggiungendo il trattino verticale detto “di giudizio” davanti al suddetto carattere di contenuto.

¹ *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Nebert, Halle 1879; trad. it. di C. Mangione, *Ideografia, un linguaggio in formule del pensiero puro, a imitazione di quello aritmetico*, in Id., *Logica e aritmetica*, C. Mangione (a cura di), Boringhieri, Torino 1965.

Il contenuto giudicabile (come ad esempio quello dell'espressione "il fatto che c'è una casa") è ciò che ha senso affermare – infatti Frege dice anche che il cosiddetto trattino di giudizio esprime un'"affermazione". In altre parole, questo contenuto è ciò che è vero o falso. Allora, esso è ciò che pertiene all'ambito della logica come tale, la quale indaga le relazioni di fondazione o di contraddizione che ci sono fra le diverse verità e falsità.

Ora, Frege osserva che i contenuti di due giudizi possono essere diversi in due modi differenti. Due contenuti giudicabili possono essere tali per cui se ne possono trarre le stesse conseguenze o meno. Ad esempio, secondo Frege le frasi "a Platea i Greci vinsero i Persi" e "a Platea i Persi furono vinti dai Greci" non esprimono lo stesso contenuto: pare che la passivazione, così, cambi il contenuto. Questo punto suggerisce una forte affinità fra il concetto generale di contenuto e quello di significato linguistico. Un contenuto sarebbe un significato linguistico che ha un valore di verità – e sarebbe quindi il significato nel senso linguistico del termine ad individuare quei contenuti nella loro differenza esatta, nella loro "finezza di grana". O almeno sarebbe il significato nel senso linguistico del termine a catturare quelle differenze sottili, fini.

In un altro senso, però, Frege ribadisce come entrambe le frasi citate abbiano *lo stesso* contenuto: infatti, dall'una e dall'altra frase si possono anche trarre esattamente le stesse conseguenze. Esse hanno dunque lo stesso *valore logico*. Non solo nel senso che hanno lo stesso valore di verità, ma anche nel senso che hanno lo stesso valore inferenziale: vale a dire che quei contenuti in quanto contenuti consentono gli stessi legami logici.

Frege interpreta questa identità delle conseguenze nei termini di un'identità parziale di contenuto: c'è una *parte del contenuto* (*ein Teil des Inhalts*) che rimane la stessa in entrambi i casi. Questa parte il matematico tedesco la chiama «contenuto concettuale» (*begrifflicher Inhalt*).

Secondo Frege, il "contenuto concettuale" è dunque *la parte di un significato vero o falso che conta rispetto all'inferenza*.

"Concettuale", dunque, significa essenzialmente "*logicamente rilevante*".

Da questo punto di vista è interessante notare come si tratta esclusivamente di questo contenuto concettuale nel § 8 dell'*Ideografia*, in cui Frege considera ciò che chiama «uguaglianza di contenuto» (*Inhaltsgleichheit*) – un problema destinato a divenire centrale nella sua

prospettiva – la quale ci consente di sostituire in un ragionamento un segno con un altro. Due segni sono sostituibili se e soltanto se esprimono lo stesso (ed esattamente lo stesso) contenuto concettuale. “L’*uguaglianza* di contenuto” è quindi *identità* del contenuto concettuale.

Ora, una questione abbastanza naturale che sorge a questo proposito è se quel “contenuto concettuale”, quello che fa la differenza dal punto di vista logico, sia *analizzabile* o meno. A questo livello emerge il problema dei *concetti*. Fino a che punto il “contenuto concettuale” è fatto di “concetti”? È importantissimo che, in un certo senso, la nozione di “contenuto concettuale” sia più originale della nozione di “concetto”, ovvero che i concetti, se c’è qualcosa del genere, si ottengano dall’analisi dei contenuti concettuali, e non il contrario. La prospettiva complessiva di Frege sui concetti è analitica, non compositiva.

Al § 9 dell’*Ideografia*, Frege introduce la nozione di “funzione” (*Funktion*). Si deve ribadire che questa nozione, in linea di principio, è puramente *notazionale*: quando in un’espressione un segno viene sostituito ovunque esso occorra, ma il resto dell’espressione è lasciato intatto, questo resto può essere chiamato “funzione”. È dunque la manipolazione dei segni in quanto segni a far comparire la funzione.

Questa messa in rilievo di una parte dell’espressione, sottratta alla variazione (il che risulta da una mera scelta arbitraria, e non da un’analisi particolare del significato), ribadisce Frege, non ha niente a che fare con il contenuto concettuale in quanto tale. Il fatto che tale parte di un’espressione data venga considerata come variabile e il resto come invariabile non cambia in alcun modo l’interpretazione del contenuto concettuale espresso dalla suddetta espressione – il contenuto concettuale rimane comunque invariabile.

Questa distinzione tra funzione (parte invariabile) e argomento (parte variabile) diventa però sostanziale – cioè tocca una realtà – nel caso in cui emerge una certa *indeterminazione* nel contenuto stesso.

Si possono caratterizzare nel modo seguente due situazioni: in una non si sa cosa viene determinato da quella parte dell’espressione trattata come invariabile; nell’altra non si sa da che cosa viene determinata quella parte dell’espressione trattata come invariabile. Al-

lora, in entrambi i casi, la differenza che è in generale puramente notazionale cambia natura, diventa sostanziale e riflette qualcosa come una *struttura del contenuto*.

Si osserverà allora come sembra che il contenuto diventi strutturato, o appaia come strutturato, solamente nel caso in cui esso contiene tale indeterminazione. È un punto che Charles Travis ha fortemente ribadito nella sua attentissima lettura della nozione fregeana di pensiero, contro l'interpretazione che ne è proposta da Evans. In un certo senso i contenuti, di per sé, non sono strutturati; il che equivale a dire che non hanno alcuna struttura particolare. Ritenere che essi ne abbiano una sarebbe la conseguenza di una confusione fra il livello linguistico dell'espressione, nella misura in cui l'espressione può venire sottoposta all'analisi, e il livello del pensiero stesso.

Ora, da un punto di vista strettamente fregeano, si deve aggiungere: la struttura emerge soltanto dove c'è una specie di *generalità* del contenuto, nel senso che qualcosa in esso non è determinato.

In altre parole, stando alla prospettiva fregeana, in un certo senso non esiste nessuna *struttura* speciale del pensiero espresso dalla frase "la fragola è rossa". Più in particolare, questo significa che, rispetto al pensiero, non importa come si decide di analizzare la stessa frase: come una variante della forma proposizionale "la fragola è..." ovvero come una variante dell'altra forma proposizionale "... è rosso". Invece, se scrivo "il predicato 'è rosso' si applica alla fragola", allora qualsiasi sia l'analisi dell'enunciato, si deve riconoscere qui la presenza di una struttura oggettiva, quella appunto di un concetto. Qui l'analisi incontra qualcosa di oggettivo, una struttura del contenuto, in quanto Frege, in questa prima fase del suo pensiero in cui non distingue fra significato e riferimento confondendoli sotto la stessa nozione di "contenuto", fa passare attraverso il contenuto una *differenza categoriale* basilare: quella fra concetto da una parte e oggetto dall'altra.

Si deve ancora una volta ribadire che questa differenza tra concetto e oggetto, in effetti ontologica (nel senso di un'"ontologia del contenuto", si potrebbe dire), non va confusa con quella tra *funzione* e *argomento*, la quale pertiene alla sola analisi linguistica, e in quanto tale superficiale: quest'ultima differenza descrive soltanto una differenza tra due modi di vedere le cose. Non è perché decidiamo di trattare una parte dell'enunciato come l'invariante di una variazione

che quella parte necessariamente designa un concetto. Come lo chiarirà la prefazione dei *Fondamenti dell'aritmetica*, il contenuto (*Bedeutung*) di un segno va determinato solo nel contesto della proposizione completa (*im Satzzusammenhang*). Il che vuol dire 1) che il contenuto, ancora una volta, è globale: il contenuto è innanzitutto il contenuto della proposizione *in toto*; 2) che, dato il contenuto della proposizione *in toto*, quello assegnato a ciascuna delle parti di essa dipende ovviamente da quelli che vengono assegnati alle altre: posso sempre scegliere di interpretare lo stesso contenuto di pensiero complessivo come costituito da oggetti e concetti diversi. Semplicemente, una volta che ho scelto un certo valore per certi termini, questa scelta avrà ovviamente delle conseguenze per quanto riguarda il valore degli altri, dato il contenuto complessivo invariabile. Questo però ovviamente non toglie la differenza fondamentale fra concetti e oggetti, che in sé rimangono cose assolutamente distinte, cose alle quali è possibile riferirsi esplicitamente in quanto tali – in enunciati che di volta in volta sono suscettibili di diverse analisi.

Ora, in particolare nella conferenza del 1891, *Funzione e concetto*², in cui Frege sviluppa questa distinzione fra concetto e oggetto, pare addirittura che il matematico tedesco sostenga una tesi sui contenuti (giudicabili) in generale. Vale a dire che, anche se per un contenuto dato ci sono sempre diverse composizioni possibili – dal momento che la cosiddetta composizione è soltanto il riflesso di un'analisi che, in quanto tale, pare estrinseca al contenuto stesso –, sembra chiaro che in un certo senso non c'è nessun contenuto – giudicabile, almeno – che non contenga una componente concettuale e una componente extra-concettuale, essendo dunque basato sulle combinazioni di entrambe. La natura esatta delle cosiddette componenti è relativa – a un modo di vedere la proposizione – ma il principio della combinazione resta comunque: niente contenuto nel senso pregnante del termine senza una componente concettuale, anche se, per lo stesso contenuto, l'individuazione di quella componente concettuale sembra variabile.

² *Funktion und Begriff*, Jena 1891; trad. it. di E. Picardi, *Funzione e concetto*, in G. Frege, *Senso, funzione e concetto: scritti filosofici 1891-1897*, C. Penco-E. Picardi (a cura di), Laterza, Roma-Bari 2001.

L'idea è che un contenuto (giudicabile) è qualcosa di completo: ad un pensiero non manca niente. Ora, l'immagine che Frege ha di quella completezza è quella della "saturazione", del riempimento di qualcosa di incompleto in modo tale che ad esso non manchi più niente. L'intreccio di concettuale e non concettuale sembra garantire la completezza, *l'autonomia logica* desiderata.

È in questo senso che i "contenuti concettuali" possono esser detti "concettuali". Ciò non significa che essi verrebbero costituiti a partire da concetti dati prima di loro, concetti che ne sarebbero per così dire le radici. Per Frege, in un certo senso, "il concettuale" precede i concetti. È necessario tenere fermo questo punto se si vuole cogliere la portata esatta della tesi fregeana che stiamo per considerare: quella del *carattere concettuale del contenuto della percezione*. L'idea non è tanto che, in una percezione data, un particolare concetto venga adoperato sempre, quanto che ciò che è dato in una percezione sia sempre *analizzabile* (analizzabile inevitabilmente in modi diversi – ma questo non è l'eccezione bensì la regola) in termini di applicazione di un concetto ad un oggetto.

2. Il contenuto della percezione

Quando si considera quanto Frege dice della percezione, soprattutto nel suo saggio tardo *Il pensiero* (*I Ricerca Logica*, 1918)³, si rimane colpiti dal fatto che i termini in cui egli pone il problema sono quelli, merleau-pontyani *ante litteram*, della contrapposizione, ma anche della complementarità, dell'intreccio, fra *il visibile e l'invisibile*.

Cos'è la percezione? Dipende: nell'analisi fregeana risalta il fatto che quel termine copre in effetti cose molto diverse, *ontologicamente* diverse, se così si può dire. Allo stesso tempo risulta anche che, in un certo senso pregnante del termine, la percezione non si può ridurre al livello minimo a cui una certa filosofia vorrebbe ridurla: in quel senso pregnante la percezione è cosa essenzialmente complessa, composta da elementi eterogenei.

³ *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*, «Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus», I (1918-1919), pp. 58-77; trad. it. di R. Casati, *Il pensiero*, in G. Frege, *Ricerche logiche*, M. Di Francesco (a cura di), Guerini, Milano 1988.

È vero che la percezione non è, per Frege, un oggetto d'indagine filosofica in sé. Ne *Il pensiero* Frege considera la percezione in primo luogo solo per contraddistinguere dal percepibile qualcosa che non si percepisce: il *pensiero*, vale a dire *ciò che è vero o falso*. Ora «tutte le cose sensibilmente percepibili sono escluse dall'ambito di ciò per cui possa in generale porsi la questione della verità»⁴. Quest'affermazione, nella sua semplicità, è fondamentale. Essa significa due cose: 1) che se cerchiamo qualcosa che possa avere il valore di verità, tanto il vero quanto il falso, dobbiamo rivolgerci *altrove* rispetto al mondo sensibile (si tratta qui dell'idea di un "terzo regno"); 2) che, positivamente, il percepibile non è quel genere di cosa toccato dalla contrapposizione tra vero e falso. Il percepibile in quanto tale non è né vero né falso; è semplicemente (come è). Faremo bene a mantenere questa tesi semplicissima: è probabilmente questo il punto che tutte le teorie *epistemologiche* della percezione che fioriscono al giorno d'oggi perdono di vista.

Questo, però, non vuol dire che lo stesso Frege non abbia in un certo senso un'epistemologia della percezione; ma è tuttavia molto importante il fatto che, alla base della sua teoria vi sia quel livello non epistemologico di fatticità bruta, *al di qua del vero e del falso*.

Sembra però che vi sia un certo percepibile che, in quanto tale, appartenga all'ambito del vero e del falso. Frege attira la nostra attenzione sull'uso che oggi, dopo Dretske, chiamiamo "epistemico", vale a dire proposizionale, del verbo "vedere". È vero, ad esempio, che affermiamo di *vedere che il sole è sorto*. Quel fatto però «non è un oggetto che emetta raggi che giungono ai miei occhi, *non è una cosa visibile* come lo è il sole stesso»⁵. In altre parole, esso non appartiene all'ambito del percepibile nel senso stretto del termine.

La struttura che Frege propone per quel genere ("epistemico") di vedere è fondazionale – il che, ovviamente, solleva moltissimi problemi: "che il sole è sorto" è in effetti non tanto visto, quanto saputo (*erkannt*); se può tuttavia esser detto visto, è perché è saputo sulla base (*auf Grund*) di impressioni sensibili (*Sinneseindrücke*). Il rapporto che viene qui individuato fra le "impressioni sensibili" (ritenute mere occorrenze interne) e la conoscenza del fatto è un rapporto

⁴ *Il pensiero*, cit., p. 47.

⁵ *Ibid.*, il corsivo è mio.

di fondazione (*Begründung*). Sembra dunque che la cosiddetta impressione sensibile in quanto tale appartenga allo spazio delle ragioni, per parlare il linguaggio di Sellars. C'è ovviamente una difficoltà – qualcosa da chiarire – a questo proposito.

Ad ogni modo, a questo punto dell'argomentazione fregeana l'importante è piuttosto l'inverso: vale a dire il fatto che non ci sia alcuna conoscenza (*erkennen*) di una proprietà (anche sensibile) di una cosa senza il ritenere-vero il pensiero che la suddetta cosa abbia la suddetta proprietà. La conoscenza in quanto tale è proposizionale, questa è l'idea di Frege. Sapere può certo essere sapere *a proposito di* (*about*) cose (se non lo è sempre); ma allora è necessariamente sapere *che...* a proposito di quelle cose. Ciò è anche vero nel caso della conoscenza delle cose percepite in quanto percepite.

Ovviamente si potrebbe dire che questa non sia una tesi sul "contenuto" della percezione stessa. Se in questa tesi un contenuto viene determinato, esso è piuttosto il contenuto di ciò che potremmo chiamare, deformando un termine kantiano, "giudizio di percezione". Sembra però che un tale giudizio esprima direttamente la percezione in quanto tale. Frege a questo proposito sostiene la posizione per cui, se dico "sento un profumo di violette", questo enunciato, che chiaramente esprime una semplice percezione, «ha né più né meno *lo stesso contenuto* dell'enunciato "è vero che sento un profumo di violette"»⁶. Quest'affermazione può essere letta in sensi diversi. Da un lato, si tratta del famoso "principio di ridondanza" di Frege: "la proprietà della verità" (se esiste davvero) non aggiunge niente. Dall'altro lato, però, resta significativo il fatto che il contenuto dell'enunciato "sento un profumo di violette" sia adeguatamente espresso anche dall'enunciato "è vero che sento un profumo di violette". Il secondo enunciato, in effetti, esprime la verità di un pensiero in quanto tale, ed è dunque lo stesso *pensiero* a venire espresso dal primo: questa parafrasi rivela la natura 'intellettuale' del contenuto del primo enunciato. Siamo sul terreno di ciò che può essere vero o falso: gli enunciati di percezione esprimono qualcosa del genere, come ogni altra sorta di enunciati nel senso pregnante del termine.

Ora, tutto ciò non sembra davvero offrire un'analisi di che cos'è la percezione stessa. Proseguendo, tuttavia, Frege torna su questo problema, e fa una distinzione che era già presente, ma non esplici-

⁶ *Ibid.*, p. 48.

tata, nel passaggio che abbiamo citato. Egli illustra in termini forti la grammatica del verbo “vedere” e dei verbi di percezione in generale. *Si vedono delle cose* (vale a dire delle cose esterne, secondo il senso naturale della parola “cosa”), non delle “impressioni” – le impressioni come occorrenze mentali private *si hanno*, non si percepiscono.

Bisogna allora tener presenti due aspetti di quelle ‘cose’ che costituiscono l’oggetto naturale della percezione. 1) Esse sono appunto ‘esterne’, vale a dire ontologicamente autonome: non dipendono nel proprio essere dal fatto che vengono percepite o meno. E questo è un carattere intrinseco della percezione stessa: essa ci dà accesso a qualcosa in modo tale che a noi sembra che esso sia esistito anche se non l’avessimo percepito. In un certo senso, questo carattere fa parte della definizione stessa della percezione. 2) Le ‘cose’ in quanto tali sono *pubbliche*, ovvero non sono di nessuno. La fragola che vediamo, in quanto la vediamo, non appartiene né alla mia mente né a quella di un altro: è una cosa, al di là delle nostre menti e delle nostre vite mentali. E, ancora una volta, questo è in un certo senso un carattere intrinseco della percezione stessa: *vedere* davvero una cosa è vederla come pubblica.

Entrambi questi punti, che sono fondamentali, sollevano però la questione difficile: come può darsi che, per quanto abbiamo soltanto impressioni private, noi vediamo nel senso proprio del termine, vale a dire vediamo cose, che *per definitionem* sono esterne e pubbliche?

È un fatto che «io e il mio amico siamo convinti di vedere entrambi lo stesso prato»⁷. Si deve però rilevare che Frege impiega la formula “essere convinto” (*überzeugt zu sein*). Quel verbo forse suggerisce che si tratti di una mera credenza: forse non vediamo ciò che crediamo di vedere?

No, non è così. È vero che può sempre darsi che non vediamo ciò che crediamo di vedere: posso credere di vedere l’erba dove, infatti, c’è la pelle di una rana. Ciononostante, ciò che vediamo, anche se non è ciò che crediamo che sia, è comunque *all’aperto*: questo fa parte della grammatica stessa del verbo “vedere”.

Questo carattere *grammaticale* dei verbi di percezione è messo in rilievo in quanto tale in questo passaggio degno di nota: «Quel tiglio

⁷ *Ibid.*, p. 57.

è una mia rappresentazione? Usando in questa domanda l'espressione "quel taglio" anticipo in effetti la risposta⁸.

La "convinzione" di cui parla Frege non è quindi una proprietà esterna della percezione, ma una proprietà intrinseca.

Allo stesso tempo, il fatto che Frege parli di "convinzione" sembra però suggerire che essa sia qualcosa il cui senso proprio dipenda dal *giudizio*: come se fosse fondamentale per la percezione il fatto di essere accompagnata da un tale giudizio riguardante l'esteriorità di ciò che essa percepisce.

Oppure, bisognerebbe forse piuttosto dire che, se una percezione non viene necessariamente accompagnata da un tale giudizio di esteriorità riguardante il percepito, non c'è comunque alcuna percezione *che non può essere accompagnata da un tale giudizio*: il percepito in quanto tale costituisce sempre l'oggetto legittimo di quel tipo di giudizio.

L'esitazione fra queste due tesi costituisce ovviamente il problema essenziale dell'interpretazione della posizione sostenuta da Frege a proposito della percezione.

In un certo senso pare che Frege propenda piuttosto per la seconda tesi: sembra abbastanza chiaro che egli faccia una differenza fra vedere (e percepire in generale) e pensare, e non ritiene che ogni percezione debba sempre essere accompagnata da un giudizio per poter essere una percezione nel senso pregnante del termine. La sua concezione sembra presupporre una certa forma di *robustezza della percezione* la quale, di per sé, è capace di creare una relazione con l'esteriorità – nel senso esatto in cui vedere è, di per sé, vedere delle cose, e non avere delle impressioni.

Rimane però un'ambiguità nella posizione fregeana. Infatti, se sembra che in un certo senso la percezione non abbia bisogno del giudizio, *il giudizio detiene la verità della percezione*: l'esteriorità con la quale siamo in contatto nella percezione è esattamente l'esteriorità oggetto di un giudizio corrispondente. Questa esteriorità, in altre parole, è eminentemente un oggetto di pensiero. Da questo punto di vista c'è una forma di trasparenza della percezione rispetto al giudizio: entrambe sono dalla stessa parte, contrapposte alla "rappresentazione" (*Vorstellung*), cui manca quel senso di esteriorità.

⁸ *Ibid.*, p. 58.

Da questo punto al successivo c'è soltanto un passo breve. Ma un passo che però è decisivo. L'idea è che, se la percezione in quanto tale non può mai essere detta né vera né falsa (non è il genere di cosa cui si applicano quei predicati), allora, *comunque la questione della "verità" della percezione sia chiamata in causa*, si tratta sempre della verità di quel giudizio che viene fatto a proposito del percepito.

Questo, perciò, sarà in particolare il caso in cui si chiede, come si fa in filosofia (e soltanto in filosofia), *se la percezione sia dell'oggetto stesso o della mera "impressione" che una certa psicologia, apparentemente adottata senza discutere da Frege, ci dice trovarsi nella nostra mente. Allora, ancora una volta, il giudizio (e soltanto il giudizio) ci dà la verità della percezione* – una verità che la percezione, in un certo senso, non può darci, perché essa di per sé non appartiene allo spazio logico del vero.

Secondo questa lettura, che noi favoriremo, non ci sarebbe alcun "contenuto" della percezione in quanto tale, ma ci sarebbe sì un contenuto percettivo, nel senso di un contenuto riferito alla percezione; questo contenuto, tuttavia, è ovviamente un "contenuto concettuale" nel senso già individuato: vale a dire un *pensiero* – l'unica cosa che possa essere vera o falsa. Quel pensiero può essere detto "percettivo" nella misura in cui cattura esattamente l'*oggetto* della percezione.

Ora, tutto ciò, per quanto certamente sia ben presente in Frege, costituisce tuttavia soltanto la metà di quanto egli si sente spinto a dire a proposito della percezione. È che all'analisi grammaticale che mostra l'apertura fondamentale della percezione (in quanto percezione *delle cose stesse*) in quanto presupposto basilare viene a sovrapporsi una problematica epistemologica: come si può essere sicuri di quell'apertura? Il problema allora è quello di una *fonte di conoscenza*, in quanto contrapposta ad altre: «In effetti, la percezione sensibile viene spesso considerata la fonte di conoscenza più sicura, se non l'unica, per tutto ciò che non appartiene al mondo interno»⁹.

Questa domanda di sicurezza deriva chiaramente da un scrupolo propriamente filosofico, ovvero lo scrupolo dello scetticismo. Che cosa ci *garantisce* che ci siano delle cose, al di là delle impressioni

⁹ *Ibid.*, pp. 69-70.

sensibili che sembrano essere necessarie perché ci sia percezione in generale?

La risposta di Frege consiste in quella che potremmo chiamare una *teoria mista* della giustificazione percettiva (perché, in fondo, si tratta proprio di questo: della *giustificazione* stessa). È sempre la combinazione di due elementi a fondare la legittimità di una percezione dal punto di vista epistemologico: da una parte un'impressione sensibile, dall'altra un pensiero.

Frege insiste sul fatto che «della percezione sensibile fa parte, come costituente essenziale, l'impressione sensibile (*zur Sinneswahrnehmung gehört doch wohl als notwendiger Bestandteil der Sinneseindruck*)»¹⁰. Qui forse il tedesco non è tanto deciso quanto l'italiano, perché “*gehören*” non indica necessariamente una relazione di “parte-tutto”, ma può anche designare più genericamente un “essere implicato”. Diciamo che non c'è alcuna percezione senza una tale “impressione”. Ora, «le impressioni sensibili [...] appartengono al mondo interno»¹¹. Per cui esse sembrano intrinsecamente incapaci di costituire da sole la percezione se quest'ultima è, come l'ha dimostrato la nostra analisi ‘grammaticale’, apertura all'esterno (l'esteriorità delle cose) in quanto tale: «le impressioni, da sole, non ci dischiudono il mondo esterno»¹².

Qui ci avviciniamo a quello che sarà il problema di John McDowell – che lui intende risolvere attraverso il suo “concettualismo” a proposito della percezione – perché Frege sembra utilizzare la nozione di “apertura” (*openness*) esattamente nello stesso modo, cioè *in modo epistemico*. Con questo vogliamo dire che sembra che la nozione di apertura abbia un senso qui nella sola misura in cui sembra porsi una domanda riguardante *la sua possibilità (logica), la sua giustificazione*. La domanda porta dritto a ciò senza di cui una tale apertura non sarebbe possibile – il che suppone che una tale domanda (sulla possibilità) abbia un senso, e perciò che la percezione smetta di essere una mera fatticità.

Porre una tale domanda implica quindi una specie di ‘riduzione’, così sfociando in una sorta di argomento trascendentale: «forse esi-

¹⁰ *Ibid.*, p. 70.

¹¹ *Ibid.*, p. 71.

¹² *Ibid.*, p. 70.

ste un essere che ha solo impressioni sensibili ma che non vede le cose né le sente al tatto»¹³.

È per questa ‘riduzione’ che diventa possibile, anzi necessario, far intervenire un altro ‘ingrediente’ nella percezione: «l’aver impressioni sensibili è in effetti necessario ma non sufficiente per il vedere cose»¹⁴. Qualcosa deve dunque esservi ‘aggiunto’, ed è “qualcosa che non è sensibile”.

Il pensiero fa qui la sua entrata nella percezione stessa dalla porta aperta da un’operazione di privazione: l’operazione che consiste nel privare la percezione dell’apertura che le è originaria, facendo come se avesse senso allo stesso tempo sia avere delle impressioni che non aprono su niente, sia percepire delle cose senza percepirle immediatamente come cose pubbliche, date anche ad altri possibili percipienti. Questi due lati della stessa medaglia “trascendentale” implicano mettersi nella posizione di considerare *una percezione che non è veramente (completamente) tale*. Resta aperta la questione di sapere se una tale impostazione del problema abbia alcun senso.

Il punto di non ritorno è raggiunto dove Frege afferma: «E [l’elemento non sensibile: il pensiero] è proprio ciò che ci dischiude il mondo esterno, perché senza questo elemento non sensibile ciascuno resterebbe rinchiuso nel suo mondo interno»¹⁵.

L’apertura è dunque in sé qualcosa di intellettuale, e tocca comunque il “contenuto concettuale” nel senso che è stato individuato da Frege sin dall’inizio della sua opera, ovvero esso è ciò che importa rispetto alla *verità*.

Si potrebbe però riformulare questo punto nel modo seguente: l’apertura, *laddove ha un senso parlare di apertura, dunque laddove essa può parere problematica*, è sempre intellettuale, nel senso che tocca soltanto al pensiero la *decisione* a proposito dell’esteriorità: «il fattore decisivo sta nel non sensibile (*die Entscheidung liegt im Nichtsinnlichen*)».

Questo però presuppone che *ci sia una decisione da fare*, dunque che, per un motivo o per un altro, quell’esteriorità sia stata messa in discussione.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Ora pare che questa situazione, e il tipo di dubbio che corrisponde ad essa, siano due cose solo filosofiche. Non è nemmeno chiaro se quel tipo di domanda – e di bisogno di “prova”, di “ragione” (*Grund*) – non contravvenga al senso stesso della percezione, se esso non sia in un certo senso qualcosa che si sottrae ad ogni tipo di domanda. Si possono certo prendere delle decisioni a proposito di quanto è dato percettivamente; ma *la percezione stessa non sembra implicare alcuna decisione*.

Ovviamente, per apprezzare pienamente la portata di ciò che Frege dice, ci si deve ricordare dello scopo delle sue analisi: dimostrare l’oggettività (dunque l’esteriorità) dei pensieri, in quanto contrapposti alle “rappresentazioni” che appartengono alla soggettività. In questo contesto la percezione fa da prova: siccome l’esteriorità del percepito sembra dipendere, epistemicamente, del pensiero come ciò che solo la cattura adeguatamente, ciò significa dunque che il pensiero stesso è ‘esterno’, poiché è in quanto esterno che esso può fondare quel senso di esteriorità (e di pubblicità) propria del percepito.

Forse quest’ultimo argomento regge, ma non nel senso in cui Frege vorrebbe intenderlo: vale a dire nel senso che il pensiero, o almeno qualche pensiero, non sia concepibile senza una partecipazione di quell’esteriorità propria della percezione. Frege vede però la relazione tra le due esteriorità nel senso inverso: lui ritiene che sia l’esteriorità astratta (platonica) del pensiero a fondare epistemologicamente (in quanto “vera”) quella dell’oggetto di percezione. In questo senso, abbiamo bisogno del “non sensibile” per riconoscere (*anerkennen*) l’esteriorità sensibile, cioè aderire ad essa.

Ora, la questione è sapere se la percezione, *in generale*, sia qualcosa che richiede un’adesione – forse parlare così presuppone già una distanza troppo grande fra essa e il proprio oggetto, una distanza teorica nella quale la percezione è sempre già persa, per così dire.

Quando Frege, con termini fortissimi, scrive «e tuttavia ci muoviamo nello stesso mondo esterno»¹⁶, qui sta sicuramente la verità basilare sulla percezione. La questione è però sapere se la percezione abbia bisogno di quella verità in quanto tale – vale a dire: di *saperlo*. Muoversi nell’esteriorità e fare di quella un sapere non è certamente lo stesso. In questo senso, potrebbe darsi che la percezione, come

¹⁶ *Ibid.*

essere puro nell'esteriorità, sia più fondamentale di quanto non lo sia ogni riconoscimento di essa: al di qua di ogni 'convalida' della esteriorità.

Ecco quanto posso avanzare ad una prima veloce analisi delle ambiguità del "concettualismo" fregeano – ovvero della teoria fregeana della prevalenza del "contenuto concettuale" nell'ambito della percezione.

(Revisione della versione italiana di Giuseppe Di Salvatore)