

WHITEHEAD, UN PENSIERO ATTIVISTA¹

Isabelle STENGERS

(Université Libre de Bruxelles)

Abstract: This paper explores the possibility of understanding Whitehead’s philosophical thought as an “activist” thought, meaning that it aims at activating thought rather than at defining a truth to be defended. Thus, in *The concept of nature* Whitehead addresses the “bifurcation of nature” into an objective and subjective one as the absurdity of a contradiction to which thought subjects itself. Nonetheless, he does not search for something beyond the bifurcation, rather he formulates a concept of nature that activates different questions. Likewise, Whitehead defines his metaphysics as “dispassionate” because according to him it activates the problematic diversity of our experiences against the specialized truths which pretend to judge them “passionately”. The hypothesis of this text is that Whitehead’s speculative metaphysics interacts with a cosmology because its task is to activate the experience of the one and multiple solemnity of the world – an experience that each civilization tries to elucidate in its own way. In this sense, we can say at the same time that this metaphysics participates in modern civilization and that it is activist, because for Whitehead the modern triumph of specialized truths, indifferent to the way in which they contradict each other, was a potentially fatal disease for that civilization.

Keywords: Whitehead, activism, civilization, cosmology, metaphysics.

Esistono molti modi di leggere Whitehead, e non è un caso. Anche attenendoci alla sua opera propriamente filosofica, ciascun libro sembra rispondere a una problematica distinta, non allo sviluppo di un pensiero unitario. La lettura che propongo accentua un tratto comune che mi sembra caratterizzare la traiettoria filosofica di Whitehead. È un tratto che rinvia a ciò che, secondo me, ha fatto di Whitehead un filosofo: la ricerca dei modi di attivare un pensiero capace di resistere all’autorità dei concetti che dominano il pensiero moderno.

È noto che, da matematico che era, Whitehead divenne filosofo piuttosto tardi. Fino a quel momento aveva letto molto e pensato molto, e tutto ciò si ritrova nella sua opera

¹ Il seguente testo è la traduzione italiana, a cura di Christian Frigerio (Università degli Studi di Milano), del testo inedito *Whitehead, une pensée activiste*, di cui l’autrice Isabelle Stengers detiene i diritti.

filosofica. Whitehead non è però diventato filosofo in generale, meditando su quanto aveva appreso. Lo è diventato in pratica, nel momento in cui ha cominciato a formulare le proprie domande. È per questo che faccio cominciare la traiettoria filosofica di Whitehead con *Il concetto di natura* (1920), perché è in questo libro che egli costruisce un concetto in risposta a una domanda la cui apparente semplicità può trarre in inganno: che cosa intendiamo per “natura” quando parliamo delle «scienze della natura»?² La questione di come formulare una domanda è fondamentale per un matematico e nella storia della creazione matematica, e forse ciò che sto qui tentando di caratterizzare è il modo in cui Whitehead, divenuto filosofo, ha ereditato l’inventiva dei matematici di contro all’autorità delle loro dimostrazioni. E nel fare ciò egli ha proposto un modo di rivolgersi ai saperi istituiti che attiva l’immaginazione che questi ultimi hanno squalificato.

La domanda che Whitehead pone ne *Il concetto di natura* ha qualche somiglianza con quella che Socrate poneva ai cittadini di Atene, con la differenza che quelle e quelli che saranno chiamati a rispondere saranno qui scienziati e filosofi, e non cittadini ai quali Socrate vuole far riconoscere che non sanno di cosa parlano. Le loro risposte rischiano però di essere tanto discordanti quanto quelle dei cittadini. Gli scienziati daranno risposte che derivano da ciò che la rispettiva specializzazione definisce come oggetto, e certi filosofi indicheranno la natura come ciò che la ragione scientifica ignora oggettivizzandola. Nella fretta di rispondere, la maggior parte dimenticherà però quanto anche umani e animali abbiano a che fare con ciò che chiamiamo natura, come testimoniato dalle loro conoscenze sensibili e dai loro modi di attenzione. La domanda riguarda ciò che le scienze, nella loro diversità, richiedono a ciò che esse chiamano natura come loro condizione di possibilità. Ciò che intendiamo per natura deve rendere possibili le scienze, ma la sua definizione deve essere generale, deve dare senso alla molteplicità delle pratiche che la riguardano.

Alla maniera di Socrate, Whitehead richiede una risposta “generale” alla sua domanda, ma per lui il termine «generalità» non ha nulla a che vedere con il minimo comune denominatore delle risposte discordanti che possono essere proposte. Così, sarà facile dire che la natura è ciò che percepiamo, e anche gli scienziati che allestiscono dispositivi sofisticati per accedere all’invisibile potranno accettare che tali dispositivi siano protesi che prolungano la sofisticatezza del nostro apparato sensibile, la cui vocazione è di rendere percettibile ciò che chiamano natura. La natura sarebbe allora ciò che percepiamo, ma la domanda «che cosa intendiamo per natura?» avrebbe in

² Alfred North WHITEHEAD, *The concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it. M. Leonardi, *Il concetto di natura*, BookTime, Milano 2019, p. 18.

questo caso ricevuto una risposta scontata, che, per il matematico, equivale a uno scacco, vale a dire alla necessità di porre altrimenti la domanda.

Le generalità come Whitehead le intende non sono mai scontate. Così, quando ne *Il concetto di natura* egli propone alla sua domanda una prima risposta generale, che la natura è «ciò [*what*] che avvertiamo nella percezione»,³ la percezione non è la risposta ma fa parte del problema, e questo problema implica il contrasto tra «ciò che» percepiamo, ciò che si presta alle nostre definizioni, e il «contenuto» [*what*] di un'esperienza sensibile che si dovrà tentare di caratterizzare senza fare appello alle evidenze della percezione – vedo una casa, ma «avverto» ben altre cose. La natura richiede parole la cui potenza evocativa attivi tale contrasto, parole dalla portata indeterminata come «evento» e «passaggio». Ma si tratta allo stesso tempo di pensare nella loro generalità i presupposti delle “scienze della natura”, senza ridurle a delle costruzioni puramente relative a ciò che percepiamo. Anche qui, la generalità non deve privilegiare una definizione delle scienze fondata su delle esigenze di razionalità e oggettività, ma deve concentrarsi sul “della natura”, sia che queste scienze siano moderne, sia che risalgano all'epoca antica in cui gli umani, appresa l'arte della coltivazione e della caccia, cercavano già di capire come i differenti elementi percepiti fossero tra loro connessi: «Nel pretendere ciò, intendo adottare quel nostro istintivo e immediato atteggiamento nei confronti della conoscenza percettiva che viene abbandonato solo in seguito all'influsso della teoria. Noi siamo istintivamente disposti a credere che, con la dovuta attenzione, si possa trovare nella natura più di quanto non venga osservato a prima vista. Ma non ci accontenteremo di questo minimo».⁴

Ne *Il concetto di natura*, la natura non porrà dunque il “grande” problema della «teoria», che consiste nel chiedersi se la natura sia conoscibile oppure no. Perché si dia della conoscenza, la natura deve offrire degli appigli, dei «*footholds*» ai quali si possano aggrappare quelli che vi prestano la «dovuta attenzione». Ma l'appiglio non definisce ciò che è in grado di dare appiglio. Esso permette di «trovare di più», non di dimenticare o di negare ciò di cui abbiamo esperienza sensibile anche mentre non facciamo attenzione.

La «filosofia naturale» cui Whitehead ambisce è dunque messa in contrasto con la «teoria», e in questo caso anzitutto con quella di Hume, di Kant, e dei loro discendenti contemporanei che identificano il «realismo» degli scienziati con un'ideologia ingenua. Come scriverà più tardi in *Processo e realtà*: «La scienza *o* è un'affermazione importante della teoria sistematica che mette in relazione le osservazioni di un mondo comune, *o* è

³ *Ivi*, p. 41.

⁴ *Ivi*, p. 42.

il sogno ad occhi aperti di un'intelligenza solitaria con il gusto per quel sogno ad occhi aperti che sarebbe il divenire pubblico. Ma non è filosofia quella che oscilla da un punto di vista all'altro». ⁵ Va sottolineato l'uso del termine «importante», perché implica una prospettiva pluralista e non una supremazia. Whitehead non lega la scienza alla verità (oggettiva) del mondo comune al di là della moltitudine dei valori che diciamo soggettivi. La scienza ha un valore che importa, ma che non dice *come* essa debba avere importanza.

Ne *Il concetto di natura*, all'origine delle oscillazioni della filosofia si trovano le «teorie della biforcazione della natura», fondate su un'opposizione tra la natura «apparente», con i suoi colori, i suoi suoni, i suoi odori, i suoi significati, che corrisponderebbero a esperienze private prodotte dal nostro psichismo, e una natura «causale», che sarebbe capace di spiegare tale attività psichica ma sarebbe priva di tutto ciò di cui essa è responsabile. Ne *La scienza e il mondo moderno*, Whitehead riassumerà così le conseguenze di questa biforcazione: «I poeti sono totalmente fuori strada. Essi dovrebbero rivolgere le loro liriche a sé stessi, e trasformarle in odi di autocompiacimento per l'eccellenza della mente umana. La natura è opaca, silenziosa, senza odore, senza colore; è soltanto l'impetuoso incalzare della materia, senza fine, senza motivo». ⁶ Altre teorie, dette critiche, fanno invece di questa natura “causale” stessa un prodotto psichico. Questa volta ciò che viene negato, con grande rabbia degli scienziati, è che la natura non sia solo un oggetto di conoscenza, ma che sia qualcosa di reale dotato di una propria potenza di agire. Il seducente orrore di cui hanno dato testimonianza gli scienziati che, nel Nuovo Messico, hanno assistito alla prima esplosione atomica su terraferma non si limita a un'esperienza “soggettiva”. Esso è anche un'allarmante conferma del fatto che gli atomi “esistono davvero”.

«Ciò ha comportato la rovina della filosofia moderna. Essa ha oscillato in maniera intricata fra tre posizioni estreme: quella dei dualisti, che riconoscono alla materia e allo spirito pari fondamento, e quelle di due categorie di monisti, che pongono, l'una, la materia dentro lo spirito, e, l'altra, lo spirito dentro la materia». ⁷ La filosofia è nella posizione del faraone di fronte alla trasformazione in serpenti del bastone di Aronne e di quelli dei suoi sacerdoti: «il solo problema della filosofia è se il primo sopraffà e

⁵ Alfred North WHITEHEAD, *Process and reality: an essay in cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. M. R. Brioschi, *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019, pp. 1257-1259.

⁶ Alfred North WHITEHEAD, *Science and the modern world*, Macmillan, New York 1925; tr. it. A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 70; traduzione modificata.

⁷ *Ivi*, p. 71.

assorbe i secondi, o viceversa, oppure se, come pensa Cartesio, tutti convivono felicemente».⁸

Diventato filosofo, Whitehead non resterà coinvolto in una controversia erudita con i filosofi biforcatori. Il suo punto di partenza è la constatazione dell'assurdità della biforcazione e delle conseguenze che genera. Per un matematico, una dimostrazione per assurdo significa che non bisogna in alcun modo negoziare, bisogna solo porre altrimenti il problema.

Trattare la biforcazione come un'assurdità risponde però anche a un altro problema, quello delle sue conseguenze pratiche per tutti noi. Non si tratta qui degli specialisti, scienziati o filosofi, che l'hanno rivendicata e ne hanno celebrata l'una o l'altra versione come un trionfo che avrebbe liberato l'"uomo" dalle sue illusioni. Si tratta di tutti quelli che l'hanno subita. Di coloro che, soprattutto, hanno dovuto accettare il disprezzo che susciterebbero se osassero lasciarsi tentare dal peccato di antropomorfismo, concedendo a un maiale, a una pianta, a un fungo, o a qualunque altra cosa "naturale" delle esperienze che offrano una qualunque analogia con l'esperienza detta umana. Si tratta di tutti quelli che hanno protestato invano, ai tempi di Whitehead così come ai nostri, contro la distruzione dei paesaggi e degli habitat che hanno un valore irriducibile alla loro utilità, irriducibile agli interessi dei soli umani.

Gli esempi che ho scelto sono di quelli che implicano una pratica che oggi chiameremmo «attivista», distinguendola da quella dei militanti che si mobilitano per una "causa" che dovrebbe essere imposta a tutti. Ho commentato ampiamente *Il concetto di natura* perché è in questo libro che Whitehead costruisce ciò che chiamerò un «pensiero attivista». Fare della biforcazione della natura un'assurdità, senza per questo proporre una "vera" definizione della natura, significa puntare all'attivazione della sensibilità e dell'immaginazione, schiacciate dall'intimidazione di prendere posizione di fronte a delle discussioni presentate come se concernessero tutti noi, mentre invece non corrispondono ad alcuna esperienza concreta. È proprio a questo che mirano le pratiche attiviste. Il primo obiettivo attivista è l'invenzione di pratiche accomunate dal «far sentire» e dall'attivare un'immaginazione capace di rifiutare l'autorità delle evidenze istituite. È una presa di posizione contro l'anestesia e la rassegnazione, non la definizione dei "veri valori" da difendere.

È solo ne *La scienza e il mondo moderno* che Whitehead mette il concetto di valore al centro del suo pensiero. Se c'è un'esperienza concreta tanto soggettiva quanto oggettiva è proprio quella del valore, ma la «possibilità di trovare di più» non permette di porre

⁸ *Ivi*, p. 159.

questo problema, e Whitehead si rivolge da questo momento all'incoerenza pratica del mondo nel quale vive:

Noi ci accontentiamo di ordinare superficialmente punti di partenza arbitrari diversi. Per esempio, le iniziative che sono frutto dell'energia individualistica dei popoli europei presuppongono azioni fisiche volte a cause finali. Ma la scienza impiegata nella loro attuazione si fonda su una filosofia che afferma il carattere supremo della causalità fisica e tuttavia separa la causa fisica dal risultato ultimo. Non ci si sofferma volentieri, generalmente, sulla contraddizione assoluta insita in tutto ciò. Ma questa è la realtà, quali che siano gli argomenti speciosi con cui la si vela.⁹

Conosciamo bene le frasi che rivendicano l'eccezionalità umana dando senso e valore alla libertà, alla responsabilità morale, alla giustizia o al dovere, ma anche quelle che rivendicano l'eccezionalità del sapere oggettivo che solo è capace di decifrare le causalità genetiche, neurofisiologiche o sociali e che si gloria di ignorare i valori umani. L'università stessa è divisa tra le "scienze della natura" e le "scienze umane", tra le scienze che spiegano ciò a cui gli umani obbediscono come tutti gli altri esseri naturali, e quelle che si rivolgono a un mondo umano popolato di valori, di progetti, di conflitti. È a questa organizzazione biforcata dei saperi che si rivolgerà la «filosofia dell'organismo» sviluppata da Whitehead ne *La scienza e il mondo moderno*. «Organismo» indica che per lui le scienze dei viventi sono allo stesso tempo le prime vittime di questa divisione, e il campo nel quale potrà radicarsi una nuova coerenza dei saperi scientifici. Whitehead scrive: «è ora libero il campo per l'introduzione di qualche nuova teoria dell'organismo che possa prendere il posto del materialismo di cui, dal diciassettesimo secolo in poi, la scienza ha gravato la filosofia. [...] Un simile spostamento del materialismo scientifico, ove si verificasse, non mancherebbe di avere conseguenze importanti in tutti i campi del pensiero».¹⁰

Whitehead non propone una teoria dell'organismo in generale. Si dirà organismo tutto ciò che «dura», tutto ciò che riesce a mantenersi nell'esistenza, partendo da un elettrone o una molecola per arrivare a un vivente o persino a una fabbrica. E ciascuna di queste riuscite dovrà essere apprezzata secondo i propri termini, come un «fatto concreto» che gode del proprio valore. L'intelligibilità non è più incentrata sulla spiegazione, non presuppone più una realtà sottomessa alla causalità. Essa ha come obiettivo l'apprezzamento di una *realizzazione*:

Il valore che riconosciamo così prontamente nel contesto della vita umana non abbiamo che da trasferirlo al tessuto, alla struttura della realizzazione in sé. [...] La realizzazione è

⁹ *Ivi*, p. 91.

¹⁰ *Ivi*, p. 54.

quindi in sé stessa conseguimento di valore. Ma non esiste nulla che sia puro valore. Il valore è il risultato di una limitazione. L'entità finita determinata è il modo selezionato che costituisce il configurarsi della realizzazione; senza un tale configurarsi in concretezza individuale non vi è realizzazione. La semplice fusione di tutto ciò che esiste sarebbe solo la non-entità dell'indeterminato. La realtà si riscatta e si salva nelle sue ostinate, irriducibili, concrete entità, che si limitano a non essere altro che sé stesse. [...] Il permanere durevole delle cose trova il suo significato nella conservazione di ciò che si impone come una realizzazione determinata e delimitata da sé e per sé. Ciò che perdura è limitato, ostruttivo, intollerante, trasmette i suoi aspetti a tutto quanto lo circonda, lo contamina di tali suoi aspetti, per così dire. Cionondimeno non è autosufficiente, indipendente. Fanno parte della sua natura gli aspetti di tutte le cose. È sé stesso solo in quanto riunisce nella sua propria limitatezza il più grande tutto in cui si trova.¹¹

Il valore afferma una parzialità – che è allo stesso tempo limitazione e selezione – e tale parzialità deve essere originaria, perché non potrebbe mai sorgere da un universo imparziale retto dalla causalità fisica, la quale traduce piuttosto il fatto che la fisica è la scienza che ha selezionato in modo parziale un tipo di realtà che permette di far coincidere spiegazione e descrizione, e di rivendicare così l'accesso all'ordine “razionale” della natura. La fisica è la scienza dei casi particolari nei quali la durata può essere definita come un dato neutro, non come una riuscita, e nei quali il modo in cui un'entità infetta il suo ambiente si lascia ridurre a una causalità indifferente a ogni valore. All'estremo opposto, quello delle realizzazioni sociali umane, le scienze trascurano l'apprezzamento concreto delle realizzazioni individuali, del modo in cui un valore individuale può emergere dall'attività degli umani. È senza dubbio per questo che Whitehead cita la fabbrica come esempio di ciò che si tratta d'apprezzare: persino una fabbrica può divenire *questa* fabbrica, *questa* riuscita particolare che intreccia degli umani, sempre che non venga disarticolata da imperativi astratti, indifferenti ai valori che distruggono.

Le scienze del vivente d'altro canto hanno a che fare con una pluralità di modi di riuscita che non possono essere trascurati da chi le studia, anche se queste scienze sono infettate da spiegazioni generali quali il potere causale della selezione o della genetica. Su questo punto i posterì hanno dato ragione a Whitehead. Nella misura in cui i biologi hanno «trovato di più», il potere di tali spiegazioni generali è diminuito. Oggi gli intrecci di valori parziali che formano un corpo o una foresta si impongono per chi li studia in quanto riuscite individuali in sé e per sé. Certo, la biologia sperimentale ha demoltiplicato le “cause”, vale a dire gli agenti molecolari che si possono associare ai diversi funzionamenti biologici. Ma essa ha anche scoperto che tali agenti non hanno il potere di causare indipendentemente dalle attività degli altri agenti, attività che

¹¹ *Ivi*, p. 111.

richiedono a loro volta altre attività. La spiegazione si fa descrizione e la descrizione, per molti biologi, si fa apprezzamento. Il fatto che una cellula, un tessuto, un organo o un corpo riescano a “tenersi insieme” non solo non deriva da alcun principio generale, ma diventa tanto più notevole quanto «più si trova» su di essi e sul modo in cui essi «infettano», vale a dire «valorizzano», il proprio ambiente. E i comportamenti dei viventi, studiati ora dall’etologia, sono un altro terreno privilegiato: come ha detto Vinciane Despret, si tratta non di estrarre dai viventi dei dati che alimenteranno una tesi generale, ma di imparare a porre delle “buone domande” che abbiano senso per loro.¹²

«Né la scienza, né l’arte, né l’attività creativa possono distaccarsi dai fatti ostinati, irriducibili, limitati».¹³ La filosofia dell’organismo non è un empirismo perché il fatto qui non è ciò che viene percepito, ma ciò che pone la questione dell’attenzione che dobbiamo al suo modo di ostinarsi, di mantenersi nell’esistenza, di valorizzare il proprio ambiente.

Ora, nonostante Whitehead abbia continuato a parlare della sua filosofia come della filosofia dell’organismo, questa denominazione è di fatto relativa al problema posto dalla separazione istituita dal mondo moderno tra la questione dei fatti e quella dei valori. Ma a partire da *La scienza e il mondo moderno* appare un altro tipo di questione: «In questo e nel capitolo successivo trascureremo i problemi specifici della scienza moderna e adotteremo il punto di vista di una considerazione spassionata della natura delle cose, prescindendo da ogni indagine particolare delle loro peculiarità. Un siffatto punto di vista si denomina “metafisico”».¹⁴

Vorrei ora tentare di legare questo punto di vista metafisico annunciato improvvisamente alla dimensione attivista del pensiero di Whitehead. Partirò da una domanda: se l’azione creativa, quella degli scienziati, degli artisti o dei filosofi, non può fare astrazione dai fatti ostinati, questa azione stessa può forse essere apprezzata in maniera rilevante nei termini della filosofia dell’organismo? Perché, per esempio, uno scienziato dovrà essere sensibile alla possibilità di mettere in questione una separazione, sia pure parziale, ma alla quale lui e i suoi colleghi conferiscono del valore e che ha con successo «infettato» il proprio ambiente? Non è questo ciò che il mondo moderno richiede ai suoi scienziati: dei fatti “neutri” che lascino lo spirito di iniziativa libero di affermare i propri valori? Più in generale, la filosofia dell’organismo non rischia di

¹² Vinciane DESPRET, *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?*, La Découverte, Paris 2012 ; tr. it. M. Correggia, *Che cosa rispondono gli animali... se facciamo le domande giuste?*, Sonda, Milano 2018.

¹³ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 111.

¹⁴ *Ivi*, p. 174; traduzione modificata.

giustificare il tipo di pragmatismo utilitaristico che si è rimproverato a William James, la riduzione del valore della verità all'utilità pratica?

Certo, il mantenersi ostinato di un modo parziale di valorizzazione dell'ambiente può convenire alla storia ecologica dei viventi, nella quale le alleanze simbiotiche o mutualiste interessano i membri coinvolti «*for their own sake*». Ma se a esso doniamo una verità esistenziale generalizzabile, non finiamo per “naturalizzare” l'egoismo irresponsabile che ha prevalso in Inghilterra a partire dalla rivoluzione industriale? Con le parole di Whitehead:

I valori ultimi, fondamentali, sono stati esclusi. Sono stati cortesemente congedati e lasciati ai preti per i servizi domenicali. [...] I lavoratori sono stati considerati una riserva di mano d'opera da cui trarre solo delle braccia. All'antica domanda di Dio gli uomini hanno di nuovo dato la risposta di Caino: “Sono forse io il custode di mio fratello?”, e sono di nuovo incorsi nella colpa di Caino. [...] Può darsi che la civiltà non guarisca mai dai mali dell'inquinamento causato dall'introduzione delle macchine.¹⁵

«La filosofia distrugge la propria utilità quando si lascia andare a dei brillanti tentativi di spiegazione».¹⁶ Questo enunciato di Whitehead è l'assunzione di un impegno, di un impegno di tipo attivista. La filosofia dovrà resistere alla tentazione di seguire l'esempio dei saperi specialistici i cui valori parziali giustificano la selezione di ciò che ha importanza per loro. Essa non può eliminare, spiegandoli, i valori che insistono affinché la parzialità non sia l'ultima parola. Affinché per esempio il giurista, che si occupa delle questioni del diritto, non neghi per questo l'insistenza della differenza tra giusto e ingiusto. Affinché, allo stesso modo, il teologo che cerca di difendere i valori dell'istituzione ecclesiastica non dimentichi per questo la sete di senso che traduce il “sentimento religioso”. Associando l'età industriale, e più in generale il mondo moderno, all'esclusione dei valori ultimi, Whitehead ha caratterizzato questa esclusione come una malattia potenzialmente mortale per la civilizzazione. Ma come formulare questi valori nel modo della generalità, senza attribuire loro una verità sovrana? Come si può nel loro caso attivare l'immaginazione e non il senso di un dovere che trascenda i fatti limitati e i valori parziali? Mi sembra sia il problema della civilizzazione quello che Whitehead sta qui cercando di attivare.

La metafisica come «considerazione spassionata» alla quale egli si volge andrebbe dunque intesa come una metafisica il cui valore riguarda i problemi che essa permette di porre, non le risposte, sempre parziali, che dà. Come nel caso del «concetto di natura», Whitehead non cerca risposte in modo indipendente dalla formulazione del

¹⁵ *Ivi*, p. 220.

¹⁶ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 183.

problema. Il problema posto dal concetto di natura era formulato a partire dalla questione della natura, intesa nel senso in cui essa può fornire un appiglio alla conoscenza. A essere in questione qui è la possibilità della conoscenza, non la mente [esprit] che conosce. L'intervento della mente che conosce ci fa passare per la metafisica e, come scriveva Whitehead, «fare ricorso alla metafisica è come gettare un fiammifero nella polveriera. Salta in aria tutto quanto».¹⁷ Allo stesso modo, la filosofia dell'organismo viene formulata a partire dalla questione dell'ordine della natura, non della cosmologia che permetterebbe di dare senso all'idea di “valore ultimo”. *Processo e realtà* è una costruzione metafisica vincolata dalla richiesta di non eliminare nulla di ciò di cui abbiamo esperienza – e come testimonia il suo sottotitolo, *Saggio di cosmologia*, ciò comprende l'esperienza dei valori ultimi. Il vincolo non richiede però di identificare i valori ultimi, solo di dare senso all'importanza che essi possono avere nella vita umana. Se Whitehead fa da qui coincidere metafisica e filosofia speculativa, è perché intende intensificare l'importanza delle domande che non cercano risposte nei fatti, ma delle quali i fatti possono testimoniare al di là di se stessi. Ciò che Whitehead ha scritto dopo *Processo e realtà* mi sembra confermare l'ipotesi che ciò che intende in questo modo attivare caratterizzi ciò che egli chiama «civilizzazione».

Ne *I modi del pensiero* (1938) il suo apparato metafisico rende Whitehead capace di dare formulazione a ciò che insiste ostinatamente al di là dei nostri saperi specialistici:

Vogliamo capire come la mera esistenza di una forma immutevole richiede la propria immersione nella creazione di un mondo storico mutevole.¹⁸ Vi è una forma di creazione. Vogliamo capire come l'unità dell'universo richiede la sua molteplicità. Vogliamo capire come l'infinito richiede il finito. Vogliamo capire come ciascuna esistenza immediatamente presente richiede il suo passato, ad essa precedente; e il suo futuro, come un fatto essenziale nella propria esistenza. [...] Ancora, vogliamo sapere come la pura materia di fatto rifiuta di essere privata della sua rilevanza alle potenzialità che stanno al di là della propria attualità di realizzazione. Lo stesso carattere di realizzazione concreta – vale a dire, di fatto storico – è soffuso dalle potenzialità che esso esclude con vari tipi di rilevanza. [...] Discutere il fatto presente senza riferirlo al passato, al presente concomitante e al futuro, significa derubare l'universo della sua importanza essenziale.¹⁹

¹⁷ WHITEHEAD, *Il concetto di natura*, p. 41.

¹⁸ Queste «forme immutevoli» designano ciò che, in *Processo e realtà*, Whitehead chiama «oggetti eterni». Non posso, nei limiti di questo articolo, attardarmi su di essi, più di quanto non possa fare sul Dio metafisico (e non religioso) che permette di associare la loro «immersione» nel mondo a una «forma di creazione». Su questi temi, mi permetto di rinviare al mio libro: Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*, Le Seuil, Paris 2002.

¹⁹ Alfred North WHITEHEAD, *Modes of thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. P. A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972, pp. 130-131.

Si dirà forse che il «noi», qui, dissimula l'«io» delle convinzioni personali di Whitehead. Ma significherebbe dimenticare che Whitehead tenta di condividere coi lettori non il suo pensiero, ma ciò che l'ha portato a pensare e creare, ciò che gli ha fatto «testare» le possibilità di una cosmologia che non riducesse l'universo né a dei valori ultimi che lo illustrerebbero, né a una pura molteplicità di valori definiti dalla loro parzialità:

L'intera solennità del mondo scaturisce dal senso del compimento positivo nel finito, combinato con il senso dei modi di infinitezza che si estendono oltre ciascun fatto finito. Questa infinitezza è richiesta da ogni fatto per esprimere la necessaria rilevanza che esso ha al di là dei suoi limiti. [...] L'importanza deriva dalla fusione del finito con l'infinito. L'esclamazione «Mangiamo e beviamo, perché domani saremo morti», esprime la trivialità del meramente finito. Il torpore inerte del misticismo esprime la vacuità del meramente infinito.²⁰

Se la metafisica «spassionata» è stata necessaria, è perché la passione favorisce la semplificazione e la semplificazione genera l'opposizione. La formulazione del problema dell'unità cosmologica dell'universo richiede delle generalità che non siano delle generalizzazioni semplificatrici appassionate. È per questo che Whitehead utilizza l'avverbio «*merely*», o parla di «*mera* esistenza di forme immutevoli» e di «*meri* stati di cose». Dal punto di vista metafisico, niente potrà essere qualificato da «mero». Ma le generalità metafisiche non si definiscono in opposizione alle passioni, quanto piuttosto in opposizione alla maniera in cui esse ostacolano il pieno dispiegamento del senso della solennità del mondo. Esse devono d'altro canto dare uno statuto irriducibile al senso di importanza. Ogni attualità dell'esistenza richiede che la propria auto-realizzazione, la maniera in cui essa succede al proprio passato, sia importante, abbia una sua rilevanza. E la storia dei nostri mondi rende importante la preservazione o la distruzione di forme di creazione, vale a dire di modi in cui queste forme fanno sentire, agire e pensare gli umani.

Sono queste le forme che Whitehead chiama «idee» in *Avventure d'idee* (1933), e la prefazione di questo libro annuncia che il suo titolo ha due significati, entrambi applicabili al suo soggetto: «Uno dei significati è l'azione prodotta da certe idee nel promuovere il lento progresso dell'umanità verso la civiltà. Questa è l'avventura delle Idee nella storia dell'umanità. L'altro significato è l'avventura corsa dall'autore nel tracciare uno schema speculativo delle idee necessarie per rendersi conto dell'avventura della storia».²¹

²⁰ *Ivi*, pp. 124-125.

²¹ Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of ideas*, Macmillan, New York 1933; tr. it. G. Gnoli, *Avventure d'idee*, Bompiani, Milano 1997, p. 7.

Ai tempi di Whitehead, l'evidenza condivisa dagli occidentali era che europei e americani avessero la missione di portare la civilizzazione ai popoli arretrati. Se Whitehead non parla dei motivi che oggi ci fanno esitare a pensare l'Europa colonizzatrice come una civilizzazione, almeno non parla della civilizzazione, come se la storia da raccontare fosse quella di un progresso che porta verso la *nostra* civilizzazione. Egli parla di civilizzazioni, cinesi, greche, ebraiche, indiane, cristiane, moderne, ciascuna delle quali ha tentato di mettere in parole, poetiche, etiche, religiose o scientifiche, la propria «delucidazione di ciò che significa vivere, agire e sentire».²² Ogni civilizzazione scomparsa o distrutta lascia «il proprio messaggio riguardo al carattere segreto della natura delle cose»,²³ e tali messaggi «hanno questa proprietà, che l'appropriazione di essi da parte dell'intelligenza disvela delle verità concernenti la nostra natura. È stato detto che le grandi tragedie drammatiche, rappresentate davanti ad un pubblico, agiscono come una purificazione delle passioni. Allo stesso modo, i grandi periodi della storia agiscono come un'illuminazione. Ci rivelano a noi stessi».²⁴

Comprendere tali messaggi significa comprendere che la nostra civilizzazione è illuminata dai messaggi lasciati dalle altre, che essa non si definisce anzitutto attraverso dei saperi o delle tecniche specialistiche ma attraverso il suo modo di sentire e pensare ciò che mantiene il carattere di un segreto, indecifrabile da parte di tecniche specialistiche. Ogni civilizzazione tenta di chiarire a suo modo il senso della vita degli umani, delle loro azioni, di ciò che sentono in quanto esistenze tra altre esistenze. E la maniera in cui esse lo fanno ci illumina, ci insegna che, per dare senso al messaggio che il nostro mondo moderno sarà forse capace di lasciare in eredità ad altre civilizzazioni, anche noi dovremo lottare contro le parole e i linguaggi le cui definizioni traducono i valori delle pratiche specialistiche.

Le generalità di Whitehead sono apertamente speculative perché rispondono alla domanda di una civilizzazione che ha tradito se stessa, che ha affidato i suoi poeti, i suoi artisti, i suoi santi e i suoi saggi alla frivolezza di pratiche gratuite, nel senso che mancano di conseguenze. Esse non si riferiscono ai fatti definiti da qualche sapere specialistico, compreso il sapere percettivo, e non assumono senso e valore se non contribuiscono a suscitare l'immaginazione a cui si appellano e a intensificare l'esperienza di ciò che noi sappiamo e sentiamo, anche se non abbiamo parole per farlo valere. In questo senso la filosofia speculativa ha un rapporto particolare con ciò che Whitehead chiama «senso comune», con l'insieme di quei saperi che non hanno le parole per affermare la propria legittimità di fronte agli specialisti e sono per questi

²² *Ivi*, p. 212.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*; traduzione modificata.

ultimi l'espressione di un pensiero confuso, da rettificare: «C'è una reazione costante tra il punto di vista dello specialista e il senso comune. Spetta alle scienze speciali modificare il senso comune. La filosofia è l'unione dell'immaginazione e del senso comune in una limitazione degli specialisti, ed anche in un ampliamento della loro immaginazione».²⁵

La metafisica di Whitehead non ha nulla di una “filosofia del senso comune”, ma condivide con essa l'esperienza di un pensiero che, sin da Socrate, subisce l'esigenza di definire astrattamente, di rispondere alla domanda «che cos'è che vuoi dire?». Ma in realtà, piuttosto che subirla, Whitehead comprende come tale esigenza sorga da imprese appassionate e per questo parziali. Quanto alla considerazione «spassionata», questa esigerà da Whitehead ciò che egli chiama «coerenza», che non ha nulla a che vedere con la neutralità o l'imparzialità, ma che deve intensificare l'esperienza di ciò cui ogni definizione si richiama senza poterlo definire. La metafisica di *Processo e realtà* è una costruzione concettuale i cui termini si presuppongono vicendevolmente. Ciò, precisa l'autore, non significa che tali concetti siano definibili gli uni attraverso gli altri, ma che nessuno di essi può essere definito astraendo dalla rilevanza che ha per gli altri. Detto altrimenti, essi hanno “bisogno” gli uni degli altri per acquisire il proprio senso. Essi non definiscono un sistema, ma “esibiscono” una verità metafisica che potrebbe attivare il senso comune e obbligare gli specialisti ad aprire la propria immaginazione. E forse ad ascoltare i poeti, gli artisti, i santi e i saggi che cercano di esprimere ciò che non possono definire.

Si potrebbe leggere *I modi del pensiero* come un tentativo di discussione coerente limitata a un gruppo di nozioni che, prendendo senso nel contesto della vita corrente, si possono definire di senso comune:

Non esiste definizione di tali nozioni. Non è possibile analizzarle secondo fattori che contengano più conseguenze di quante non ne contengano esse stesse. Ciascuna deve essere rivelata come necessaria ai diversi significati di gruppi di nozioni di eguale profondità. Se si esamina un simile gruppo di nozioni si riscontra che qualsiasi membro di esso può essere stato scelto, adattando appena un poco il linguaggio, come la figura centrale.²⁶

E in effetti il libro è fatto di capitoli che trattano rispettivamente delle nozioni di importanza, espressione, comprensione, prospettiva, forme di processo, universo civilizzato, ma tutte queste nozioni intervengono in ciascun capitolo. Non diremo che Whitehead abbia provato che tali nozioni siano in rapporto di presupposizione, ma

²⁵ WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 185.

²⁶ WHITEHEAD, *I modi del pensiero*, p. 29.

piuttosto che con la sua scrittura egli abbia esibito quello che è un tema ricorrente del libro: che i nostri modi di pensare, quali la sua filosofia tenta di comprenderli, richiedono il rifiuto del modello del ragionamento logico, la cui generalità, lungi dall'essere spassionata, pretende appassionatamente che le sue premesse siano discusse separatamente, in modo astratto da ogni contesto.

La forza della logica (e delle scienze specialistiche che ad essa si ispirano) sta nel suo essere capace di provare, vale a dire di dedurre a partire da premesse poste come vere, la verità di altre proposizioni. La sua forza è la forza del “dunque”. Ma, scrive Whitehead,

la filosofia è ricerca delle premesse. Non è deduzione. Tali deduzioni, così come si presentano, servono allo scopo di verificare i punti di partenza mediante l'evidenza delle conclusioni. [...] Ne segue che la filosofia, nel senso proprio del termine, non può essere provata. Infatti la prova è basata sull'astrazione. O la filosofia è evidente o non è filosofia. Il tentativo di ogni discorso filosofico dovrebbe essere quello di produrre evidenza. Naturalmente è impossibile raggiungere un simile obiettivo. Ma, nondimeno, ogni inferenza è in filosofia un segno di quella imperfezione che appartiene a ogni sforzo umano. Lo scopo della filosofia è il puro disvelamento.²⁷

Di fatto, le generalità della logica e anche della matematica non sono un modello per una comprensione razionale di ciò che sappiamo. Noi conosciamo bene, poiché tutte le nostre storie lo presuppongono, ciò di cui la filosofia di Whitehead intende attivare il «puro disvelamento»: «Processo e individualità si necessitano reciprocamente. Separandoli, svanisce ogni significato. La forma di processo (o, in altre parole, l'appetizione) deriva il suo carattere dalle individualità implicate e i caratteri delle individualità si possono solo intendere nei termini del processo in cui sono implicati».²⁸ Ma ciò che è per noi evidente è inammissibile per chi richiede alla filosofia di accettare le norme che permettono la generalità della logica:

Come è possibile giustificare la nozione di un ragionamento di tipo generale? Se infatti il processo dipende dagli individui, con differenti individui differisce la forma di processo. Di conseguenza ciò che è stato detto di un processo non può esserlo di un altro. La stessa difficoltà vale per la nozione della identità di un individuo concepito come implicato in processi differenti. La nostra teoria sembra distruggere la base stessa della razionalità. Il punto è che ogni cosa individuale modifica il processo in cui è implicata, per cui nessun processo può essere considerato astraendo dalle cose particolari implicate. Anche l'inverso è valido. Quindi l'assoluta generalità della logica e della matematica svaniscono.

²⁷ *Ivi*, pp. 155, 89.

²⁸ *Ivi*, p. 147.

L'induzione perde, inoltre, ogni certezza. Infatti in altre circostanze avremmo altri risultati.²⁹

Whitehead amava i matematici, ma per lui amarli significava amarli bene, senza renderli complici di una concezione della razionalità che legittimasse la violenza fatta al senso comune che apprezza le storie nelle quali i protagonisti possono cambiare al cambiare delle circostanze. Che le basi della razionalità possano essere distrutte, che non ci sia più scienza possibile se prendiamo sul serio questo sapere del senso comune, segnala come tale razionalità sia conquistatrice, come essa dipenda dal poter sottomettere alle proprie condizioni ciò a cui si volge. Il sistema concettuale di Whitehead è speculativo, ma la sua vocazione consiste nel riattivare il senso comune attraverso un'esperienza di «puro disvelamento», situando così la conoscenza in un universo dove essa è avventura, non in un universo conoscibile nel quale sarebbe conquista.

Ora, è precisamente attraverso la tendenziale recessione del potere legittimo di conquistare e sottomettere che, in *Avventure di idee*, Whitehead ha caratterizzato, seguendo Platone, ciò che chiama la «deriva verso la civilizzazione»: «La creazione del mondo – vale a dire la creazione del mondo civilizzato – è la vittoria della persuasione sulla forza».³⁰ Egli trova nel *Simposio* di Platone la caratterizzazione dell'Agente della persuasione: Platone chiama *Idea* ciò che ha il potere di persuadere, nel senso che non sottomette l'anima umana nella quale trova realizzazione ma ne attiva le capacità creatrici di sentire e di pensare. Tuttavia, secondo Whitehead, «è ovvio che egli avrebbe dovuto scrivere un dialogo fratello che avrebbe potuto denominare *Le Furie*, avente come oggetto gli orrori in agguato nella realizzazione imperfetta».³¹ L'Europa cristiana è quella nella quale si è giunti a uccidere per delle idee teologiche, e l'età moderna ha dato alle idee il potere di negare quanto non si sottometteva alla razionalità scientifica o economica. L'idea di civilizzazione è poi servita a giustificare la colonizzazione. Quando le idee sono realizzate nel modo dell'autorità legittimante, esse possono divenire delle furie, e la forza può prendere la rivincita sulla persuasione.

Whitehead il filosofo si presenta dunque come l'erede del Platone dei due dialoghi, quello che ha scritto e quello che avrebbe dovuto scrivere. Nel momento in cui egli annuncia che la verità del suo sistema risiede nelle sue applicazioni, nella maniera in cui queste danno senso a ciò di cui facciamo esperienza, egli propone una verità che spiega la differenza tra forza e persuasione. Egli associa la persuasione non al fatto di

²⁹ *Ibid.*

³⁰ WHITEHEAD, *Avventure d'idee*, p. 40.

³¹ *Ivi*, p. 192; traduzione modificata.

ottenere che il persuaso dia ragione al persuasore, ma all'esperienza di un'attivazione che trasforma il modo in cui ciò che sappiamo è capace di assumere importanza. Come precisa Whitehead, che le premesse siano verificate dalle loro stesse applicazioni non richiede che queste applicazioni rispettino il modo in cui le esperienze e i saperi che esse concernono sono solitamente considerati. Al contrario, l'esperienza di «puro disvelamento» che la filosofia deve suscitare implica una trasformazione. Quelle e quelli che, come me, hanno sentito la «persuasione» del sistema metafisico di Whitehead, l'hanno sentita come una macchina per far pensare, per attivare l'esperienza contro il potere anestetizzante delle idee moderne. Una macchina per «realizzare le idee» secondo un modo che le privi del proprio furore.

Il sistema di Whitehead, per spiegarlo brevemente, è incentrato sul modo d'esistenza di esseri che sono una pura creazione metafisica, le *res verae*, o «occasioni attuali». Queste costituiscono, potremmo dire, le maglie elementari di tutto ciò che si fa o si intesse, e ciascuna maglia si realizza o determina se stessa quanto alla maniera in cui prolungherà ciò che eredita o in cui si farà sentire da ciò che si è già determinato. Se gli organismi di Whitehead erano affermazioni del valore proprio di ogni risposta alla domanda «come durare?», le occasioni attuali, come indica il loro nome, sono estranee a questa domanda. Il valore deve affermarsi in ciascuna occasione, che deve a sua volta farsi risposta alla domanda: «come determinarmi quale soggetto senziente a partire da ciò che inizialmente è una moltitudine di dati sentiti? Come fare di ciò che è sentito in quanto dato il *mio* sentire? Come far contare il passato per il presente?» Il processo d'attualizzazione è il processo di valorizzazione soggettiva che determina la risposta a questa domanda, e nel momento in cui la risposta verrà data, il soggetto «soddisfatto», divenuto «supergetto» della propria auto-determinazione, svanirà. Ma ciò che è stato determinato diventerà oggettivabile: sarà un dato, un «fatto compiuto» che si aggiunge alla massa di tutti i dati che diverranno oggetti sentiti da altri soggetti occasionali che determinano se stessi e la maniera in cui sentiranno tali oggetti. Il ritornello metafisico di Whitehead è: «i molti diventano uno, e aumentano di uno».³²

Processo e realtà articola il processo di attualizzazione secondo le «categorie dell'esistenza», che enumerano e definiscono ciò di cui tale sistema suppone l'esistenza, e secondo le «obbligazioni categoriali», che definiscono ciò che l'occasione che si determina può e ciò che essa deve. Queste sono le premesse che Whitehead non ha mai cessato di rielaborare affinché la sua metafisica non negasse niente di ciò di cui facciamo esperienza. Ciò significa anche che tale metafisica è situata. È la metafisica richiesta dall'attivazione del senso comune moderno, e il «puro disvelamento» che essa opera

³² WHITEHEAD, *Processo e realtà*, p. 199.

dovrebbe «spassionare», nel senso attivo di disarmare le passioni furiose che rendono le idee moderne refrattarie a ogni civilizzazione.

Non sorprenderà pertanto che Whitehead mobiliti le idee moderne del soggetto e dell'oggetto, in un modo però che le separa dal potere di opporsi l'una all'altra. Il soggetto non è quello della conoscenza, ma piuttosto quello per il quale ne va della propria esistenza, vale a dire della maniera in cui esso diverrà «sentire» di un mondo divenuto oggetto per il suo sentire. Il soggetto deve divenire attuale mentre la molteplicità disgiunta degli oggetti inizialmente sentiti deve divenire coerente, deve «fare mondo», il «suo» mondo. Il soggetto che sente e il mondo che lo fa sentire emergono dunque contemporaneamente da un processo di determinazione o d'attualizzazione.

Che Whitehead chiami «decisione» ciò in cui questo processo risulta non significa che il soggetto decida – ciò lo doterebbe di una libertà che la modernità oppone alla causalità. Ricordiamo che, per Kant, il soggetto deve sfuggire al tessuto delle relazioni causali per essere libero di decidere, vale a dire suscettibile d'essere giudicato, reso responsabile delle proprie decisioni. Ma la tesi kantiana presuppone che le cause siano dotate del potere di dare un significato ben definito al loro effetto. Ora, la definizione di «come una causa causi» appartiene, per la metafisica di Whitehead, al processo di attualizzazione. Se c'è decisione soggettiva, è perché il modo in cui ciascuna causa causerà, o il modo in cui ciascun oggetto farà sentire il soggetto, è proprio ciò che si dovrà decidere o si dovrà determinare. La decisione soggettiva non contraddice la causalità oggettiva: è decisione a proposito di ciò che sarà causa per il soggetto. In questo senso, conclude Whitehead, «il soggetto che si determina è *causa sui*», è il processo di appropriazione di quelle che diventano le «sue» cause, appropriazione di ciò che, da qui in poi, sarà il «suo» passato.

Ma questa appropriazione punta a un futuro al di là del soggetto. Parlando di «supergetto», Whitehead intende un soggetto compiuto che è «finito», nel triplice senso del termine. È finito nel senso che si è “così” definito affermazione finita di fronte all'infinita indeterminata di ciò che avrebbe potuto essere. È finito perché ha realizzato quello che era il suo fine, il suo obiettivo: divenire se stesso. Ed è finito perché, nel momento in cui il processo di appropriazione soggettiva «privata» raggiunge il suo obiettivo, il soggetto «perisce». Per Whitehead nessun soggetto può vivere della rendita di ciò che ha compiuto. Ma quanto è stato compiuto farà, al di là del soggetto stesso, una differenza «pubblica», diverrà un «dato», oggetto del sentire per altri processi d'attualizzazione che dovranno a loro volta determinare il senso e la portata di questa differenza.

Quanto ho appena riassunto può influenzare la maniera in cui assegniamo le responsabilità. Il soggetto occasionale può evocare ciò che i grammatici chiamano «voce media», scomparsa dalle nostre sintassi ufficiali ma che in certe lingue si aggiunge alla voce attiva, nella quale il soggetto sintattico agisce, e alla voce passiva, nella quale esso è agito, subisce l'azione. Il soggetto occasionale, potremmo dire, è causato, ma sorge da ciò che lo causa. Ora, nel momento in cui diciamo: «mi sono lasciato persuadere ad agire da quell'argomento», ciò può significare: «questa azione è stata causata da un'operazione di persuasione», oppure «grazie a questo argomento sono divenuto capace di tale azione». Tutto dipende dalla valutazione retrospettiva di ciò che, al presente dell'azione, è indecidibile. L'esitazione riguardo al significato presuppone comunque ciò che noi chiamiamo psichismo – la memoria cosciente e verbalizzata, l'importanza della differenza tra essere manipolato ed essere reso capace.

La rilevanza della voce media può interessare chi crede che la responsabilità abbia un senso, ma non quel tipo di realtà che interessa ai fisici. Eppure, la metafisica whiteheadiana richiede che ogni occasione sia ad un tempo causata e *causa sui*. Ciò significa che le applicazioni della metafisica di Whitehead devono dare senso alla pluralità di ciò che Whitehead chiamava prima «organismi», e che chiama adesso «società».

Ogni occasione è socialmente situata, si origina in un ambiente sociale, e ciò significa che i dati che oggettiverà saranno anzitutto prodotti di tale ambiente. La possibilità che i fisici hanno di parlare di leggi, o di definire come le cause causino, testimonia che essi hanno a che fare con delle società indifferenti a ciò da cui queste leggi fanno astrazione, e in particolare alle preoccupazioni dei fisici che riescono a definire “un” elettrone come se restasse se stesso attraverso i cambiamenti. È per questo che tali leggi sono «oggettive», in contrasto col modo in cui possiamo descrivere il comportamento dei nostri animali domestici, i quali, ciascuno alla propria maniera, danno importanza a ciò che noi vogliamo: il cane sarà detto «obbediente», mentre il gatto «fa di testa sua» perché, pur non essendo indifferente alle nostre intenzioni, spesso le può frustrare. È attraverso dei saperi pragmatici che descriviamo ciò cui differenti società danno importanza e ciò su cui verterà la decisione delle occasioni che esse situano.

La caratterizzazione di una società non riguarda dunque il sistema metafisico e le sue premesse: riguarda le sue applicazioni. Ma queste applicazioni, ovviamente, mettono le premesse alla prova, e ciò in modo tanto più esigente in quanto esse concernono sia le pratiche che suppongono l'indifferenza del mondo alle nostre intenzioni, sia quelle che concernono l'apprendistato dell'attenzione che conviene ai diversi casi di relazione, sia ancora le esperienze nelle quali non è questione di apprendere ma di cercare parole che attivino la molteplicità delle esperienze che noi

umani viviamo, comprese le parole che fanno comunicare la metafisica con la questione della civilizzazione.

È per questo che possiamo dire che la metafisica spassionata di Whitehead abbia creato e messo alla prova le sue premesse in maniera situata. Whitehead l'ha concepita alla prova dei saperi e delle passioni non degli umani in generale, ma di quegli umani che facevano società con lui, che condividevano con lui un «senso comune» riguardo alla maniera in cui le cose hanno importanza o dovrebbero poterne avere.

La prova potrà avvenire sotto il segno di un pragmatismo avventuroso. Non si tratta di speculare sull'esperienza privata dell'occasione elettronica, né di attribuire a un animale vigile un'esperienza «moderna», che valorizzi il possibile in quanto tale, intensificando la questione della decisione di fuggire o di piombare sulla sua preda ed esigendo che tale decisione importi per un futuro che la trascende. Si tratta invece di non supportare delle opposizioni, di non definire le società elettroniche attraverso la loro indifferenza in opposizione alla sensibilità differenziata delle società che Whitehead chiama viventi, anche a costo di celebrare l'eccezionalità delle società umane nelle quali si può formulare la domanda: «a cosa possiamo divenire sensibili?». Si tratta di proporre dei contrasti, e ogni contrasto pone la questione della propria rilevanza.

È per questo che gli obblighi categoriali non possono trascurare la questione della rilevanza nella caratterizzazione del processo d'attualizzazione occasionale. Affinché emerga un mondo coerente, serve che a partire dalla molteplicità dei sentire inizialmente disgiunti possano emergere delle relazioni sentite di rilevanza, che includono anche dei contrasti tra ciò che è rilevante e ciò che non lo è. Whitehead è così arrivato a includere i contrasti tra le categorie dell'esistenza. I contrasti esistono nel senso che fanno parte di ciò che è sentito da un'occasione attuale e di ciò che può essere oggettivato da quelle che la seguono. Certe società possono dunque essere caratterizzate dall'importanza trasmessa di certi contrasti.

Allo stesso modo, Whitehead ha incluso tra le categorie dell'esistenza la nozione di «proposizione». Anche qui, il sentire di una proposizione può far parte dei dati oggettivati da un'occasione attuale e come tale può caratterizzare ciò che ha importanza per una società. Ammettere una proposizione nel sentire significa ammettere ciò che Whitehead chiama un «richiamo» [*lure*] per il sentire: un «soggetto logico» si propone come «ciò che è sentito», liberandosi da una molteplicità di diversi sentire e attribuendosi questa molteplicità, come fosse qualcosa che si rapporta proprio a sé.

Potremmo essere appassionatamente tentati di riconoscere qui l'origine del linguaggio, ma si tratta anzitutto di quanto è richiesto dalla parzialità: l'astrazione, la

valorizzazione differenziata di ciò che conta, di un «questo» che si distacca da uno sfondo che è sentito ma solo in modo confuso. Tale parzialità caratterizza dunque anche la percezione, e potrà ben caratterizzare, aggiungerei, il modo in cui ogni vivente, a partire dalla più piccola cellula, valorizza «ciò che» conta per la sua sopravvivenza. Il confuso intrico dei processi “biochimici” si distingue dalla generalità delle regolarità chimiche per il fatto che esso incita i biologi all’astrazione, alla caratterizzazione del «ciò che» le molecole partecipanti a tale intrico “fanno”, del loro “ruolo” in un funzionamento vivente. Ma è certamente con il linguaggio e la percezione che possiamo fare esperienza diretta dell’impatto di una proposizione quando essa è sentita, accolta nell’esperienza. Orrore, disgusto, indignazione, ma anche l’improvvisa scoperta del senso di una situazione confusa – «eureka!» –, o persino l’eccitazione di un possibile che si delinea nel momento in cui una proposizione è sentita in contrasto con uno stato di cose. È un tale impatto che può per Whitehead costituire il germe di un’esperienza «cosciente», il sentire della proposizione come una “semplice” proposizione, che potrebbe essere falsa, e che può di fatto essere falsificata da ciò che è percepito come dato. Certe società umane possono dare importanza a quest’esperienza occasionale al punto da attribuire (appassionatamente) la coscienza all’insieme delle nostre esperienze, pervenendo, se necessario, allo scetticismo critico generalizzato che ha dato vita alla biforcazione della natura.

Tuttavia noi non facciamo, certo non più di ogni altro essere vivente, l’esperienza dell’impatto di una proposizione se questa è «conforme», se «ciò che è sentito» appartiene già, in quanto tale, al nostro ambiente, se è già socialmente trasmesso. È in questo che le società differiscono dagli organismi: esse possono accogliere il non-conforme, per il meglio o per il peggio. Di fatto, il lavoro di Whitehead dipende da questa differenza. Si può dire che “comprendere” *Processo e realtà* significhi anzitutto sentire l’impatto delle proposizioni non conformi che sono presentate come applicazioni del sistema. Ma ciò significa anche sentire che tale impatto non è quello di una negazione delle contraddizioni rese importanti dalla modernità, ma quello di un dire altrimenti che attiva la sensibilità a ciò che i termini contraddittori avevano bisogno di ignorare per potersi contraddire.

Così, adottando il termine «decisione» per designare il doppio risultato di un’occasione attuale che diviene se stessa mentre determina il mondo che sente, Whitehead «spassiona» la decisione, ma prende anche atto del fatto che le società moderne danno importanza all’esperienza associata all’idea di decisione individuale, alla valorizzazione del possibile non conforme in rottura con ciò che costituisce del senso in comune, e all’esigenza appassionata che tale rottura conti al di là di se stessa, che il futuro sia l’opera di chi osa rivoltarsi contro il dato. Non si tratta di dare torto a

quest'esperienza, ma di separarla dalla sua propensione furiosa a divenire la verità dell'Uomo.

È forse questo tipo di esperienza suscitata da proposizioni non conformi il cui impatto trasforma una contraddizione (o... o...) in contrasto (e... e...) quella che Whitehead associava alla solennità del mondo e che legava insieme cosmologia e civilizzazione. Da cosa dipende la possibilità di parlare di cosmologia come anche del tessuto di esperienze divergenti che, insieme, formano una civilizzazione? La risposta di Whitehead punta al valore ultimo di un tipo di evento singolare (di cui ha sete il Dio metafisico del quale Whitehead ha avuto bisogno perché la sua metafisica fosse anche un «saggio di cosmologia»). E questo tipo di evento non è altro che l'attualizzazione di un contrasto inedito a partire dal quale si riconfigura una situazione in cui prevaleva la contraddizione. L'esperienza non è più allora semplificata dalla scelta disgiuntiva richiesta dalla contraddizione. Essa è intensificata, resa capace di accogliere allo stesso tempo i due termini e il sentire del contrasto. È la possibilità di questo tipo di evento che la metafisica di Whitehead ci propone di celebrare e coltivare. Si ricorderà che sono eventi di questo tipo che hanno generato l'avventura delle idee matematiche, quell'avventura che, ne *La scienza e il mondo moderno*, egli ha comparato all'affascinante e un po' folle Ofelia, estranea alla violenza delle passioni mortifere che si affrontano nell'*Amleto*, ma senza la quale l'opera di Shakespeare non sarebbe quella che è.³³

Forse il messaggio segreto della civilizzazione alla quale Whitehead voleva contribuire, o l'avventura di idee alla quale voleva partecipare, non implica la condanna dell'ardore prometeico degli specialisti, dello spirito di iniziativa di coloro che distruggono o disprezzano in nome dell'idea che li possiede, poiché ciò significherebbe condannare le idee in ragione delle passioni furiose che suscitano. Forse egli coltivava la speranza «un po' folle» di un ambiente sociale capace di «civilizzare» queste proposizioni, il cui sentire impatta l'esperienza nel modo che noi, dopo Platone, associamo alle Idee. Si tratterà di ereditare dal libro che Platone non ha scritto, di imparare a coltivare l'esperienza delle idee in un modo che le faccia partecipare a dei contrasti, che ne intensifichi cioè l'esperienza e renda possibile delle avventure che non siano di conquista ma di composizione. Non è il senso stesso della metafisica di Whitehead, nel momento in cui essa articola e afferma contemporaneamente delle idee che dovevano il proprio impatto moderno al potere di contraddirsi a vicenda?

³³ WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, p. 38.

Nota bibliografica

Vinciane DESPRET, *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?*, La Découverte, Paris 2012 ; tr. it. M. Correggia, *Che cosa rispondono gli animali... se facciamo le domande giuste?*, Sonda, Milano 2018.

Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*, Le Seuil, Paris 2002.

Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of ideas*, Macmillan, New York 1933; tr. it. G. Gnoli, *Avventura d'idee*, Bompiani, Milano 1997.

Alfred North WHITEHEAD, *Modes of thought*, Macmillan, New York 1938; tr. it. P. A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972.

Alfred North WHITEHEAD, *Process and reality: an essay in cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. M. R. Brioschi, *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019.

Alfred North WHITEHEAD, *Science and the modern world*, Macmillan, New York 1925; tr. it. A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

Alfred North WHITEHEAD, *The concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it. M. Leonardi, *Il concetto di natura*, BookTime, Milano 2019.