

2R – Rivista di Recensioni Filosofiche

www.swif.uniba.it/lei/2r

Volume 7, Anno 2007



SWIF – Sito Web Italiano per la Filosofia

Indice:

RECENSORE	LIBRO	PAGINE
S. Stefanelli	Massimiliano Cappuccio, <i>Neurofenomenologia</i>, Bruno Mondadori Editori 2006	1-14
F. Rossi	Marc Hauser, <i>Moral Minds</i>, Little Brown 2006	15-29
V. Giardino	Tamar Szabo Gendler, <i>Perceptual Experience</i>, OUP 2006	30-41
B. Scapolo	Giacomo Romano, <i>Essere Per</i>, Quodlibet 2007	42-49
V. Tripodi	Michael Dummett, <i>Thought and Reality</i>, OUP 2006	50-61
C. Barbero	Alberto Voltolini, <i>How Ficta Follow Fiction</i>, Springer 2006	62-69
F. Barra	Alva Noë, <i>Action in Perception</i>, Mit Press 2004	70-84
D. Dell'Ombra	Sandro Nannini, <i>Naturalismo Cognitivo</i>, Quodlibet 2007	85-95
V. Salvi	Fred Feldman, <i>Pleasure and the Good Life</i>, OUP 2004	96-113
M. Vignolo	Mario De Caro e Emidio Spinelli, <i>Scetticismo: Una Vicenda Filosofica</i>, Carrocci 2007	114-121

Recensione:

Massimiliano Cappuccio, *Neurofenomenologia.*

Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza

cosciente, 2006

di

Salvatore Stefanelli

salvatore.stefanelli@inwind.it



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2007

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

Massimiliano Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, p. 432, € 30,00

INTRODUZIONE

L'atavico dualismo sorto con le ombre nella caverna di Platone come un fiume carsico, successivamente ingrossato dalla sostanziale differenza tra *res extensa* e *res cogitans* di Descartes quale tributario principale, continua a scorrere – secondo alcuni alimentandolo, secondo altri inquinandolo – nel corpo della filosofia occidentale e a tratti sale in superficie per togliere ogni dubbio circa la sua presenza. Questa sua esistenza è ancora percepibile, per esempio, nelle fondamentali linee di ricerca risalenti, da un lato, alla tematica fenomenologica di Husserl e Merleau-Ponty in cui si ricorre alla sottile distinzione di *Leib/Körper*, e dall'altro lato, alla *philosophy of mind* della tradizione analitica anglo-americana e alle più recenti tappe raggiunte dalla ricerca cognitivista e neuroscientifica, orientate verso una pesante opposizione di *Mind/Body*. Fortunatamente, nei vichiani corsi e ricorsi rintracciabili nella storia del pensiero è possibile oggi riscontrare un ritorno verso concezioni unitarie dell'essere umano che rivelano addirittura affinità con gli albori del pensiero greco, infatti come sostiene Reale [1999]: “Non in vita, ma solo in morte [...] l'uomo omerico si distingueva in corpo e anima. *L'uomo omerico si sentiva non già come scisso in una dualità, ma come un io unitario*”. A favorire questo tentativo di

chiusura di un cerchio, che racchiuda in sé una proficua integrazione interdisciplinare, sono proprio l'approccio fenomenologico e il progresso impressionante della neurobiologia che mette a disposizione del filosofo materiale "vivo" per una ridefinizione del corpo come oggetto che consenta di comprendere meglio la nostra parentela con la natura.

Nel giugno del 1996 veniva pubblicato sul *Journal of Consciousness Studies* un breve ma incisivo saggio in cui Francisco Varela, neuroscienziato e filosofo cileno, rispondendo al "hard problem" di David Chalmers, affermava senza mezzi termini che "*there is life beyond the objective/subjective duality*", proponendo così una nuova direzione di ricerca in modo da "non opporre il soggettivo all'oggettivo, ma di superare la loro dicotomia in nome della loro correlazione fondamentale" (p. 78). *Neurofenomenologia*, il titolo di quello scritto programmatico che viene oggi ancora riproposto in apertura dell'insieme di contributi filosofici e scientifici raccolti dal curatore Massimiliano Cappuccio nel volume intitolato appropriatamente: *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*.

IL TESTO: STRUTTURA E UTILITÀ

Il volume – aperto da una chiara ed articolata introduzione di Cappuccio e concluso con una valida e ben orientante bibliografia curata da Carla Tagliatela – si articola, a partire dal saggio-cardine di Varela, in sei sezioni lungo le quali sono distribuiti quattordici saggi contraddistinti da comprensibilità unita a precisione argomentativa e rappresentanti dei capisaldi che analizzano le fondamentali posizioni circa i principali concetti e problemi presenti nella teoria convenzionale e in quella alternativa di Varela. Quest’ultima propone qualcosa di veramente “innovativo nella direzione di una scienza complessa da voler correlare non due punti di vista propriamente scientifici, ma *scienza e non scienza*: scienza e filosofia, sperimentazione scientifica ed esperienza vissuta, descrizioni in *terza* e in *prima persona*.” (p. 14). Per la precisione va detto che alla base di ognuna delle suddette sezioni vi sono argomenti privilegiati dalla ricerca contemporanea e che – come sottolinea il curatore Cappuccio – sono in grado di far valutare “quanto promettente sia, in termini di ricadute pratiche, un’integrazione tra fenomenologia e scienze cognitive: attenzione [SEZ. III, METODOLOGIA DI RICERCA IN PRIMA PERSONA], temporalità [SEZ. VI, TEMPORALITÀ E COSCIENZA], schemi corporei e volontarietà dell’azione [SEZ. II, CORPO VIVO E PERCEZIONE SPAZIALE] e ancora completamento percettivo ed emozione [SEZ. IV, INTERSOGGETTIVITÀ ED EMPATIA].”(p. 36)

Pur attraverso l’articolata presentazione dei vari e intrecciati aspetti della *embodied cognitive science*, dalla lettura del volume si ricava la netta impressione che

Cappuccio sia riuscito a comporre un *ensemble* che potrebbe funzionare egregiamente da "manuale" indirizzato a studiosi o ricercatori a un primo livello per un approccio interdisciplinare a specifici problemi tuttora aperti nel dominio della scienza della coscienza.

Tuttavia, nonostante la sua adeguatezza, è da rilevare, a mio modesto avviso, l'assenza fra i contributi di un autore riguardo al quale Varela [2001], in un'intervista, ebbe a dire: "Tra i giovani, c'è un tipo negli Stati Uniti che mi sembra già molto importante. Si chiama Shaun Gallagher, studioso sulla trentina, con una buona formazione come fenomenologo e al tempo stesso come filosofo analitico, che conosce molto bene il campo della ricerca empirica ed è molto attivo."

LA VIA DEGLI OCCHI

Per esplorare la natura della mente ci si è sempre affidati, fra l'altro, ad un veicolo privilegiato e singolarissimo quale è quello della percezione visiva che consente al complesso mente-corpo di entrare in contatto con il mondo. Nell'accostamento fra percezione e stati mentali non è tanto in gioco una corretta spiegazione empirica del funzionamento della percezione, in specie quella visiva, quanto la comprensione della personale esperienza cosciente e della concezione circa il nostro essere nel mondo. Questo approccio ha avuto, ovviamente, i suoi critici e i suoi fautori. Fra i

primi è da ricordare Daniel Dennett che provocatoriamente si chiede e ci chiede: “Che cosa ci dice il nostro sistema visivo?”, o meglio cosa dice al nostro cervello, parafrasando l’originale affermazione di McCulloch [1965]: “What the frog's eye tells the frog's brain”.

Prima di dare un cenno circa la posizione di Varela in merito a tale problematica, piace pensare che il biologo e filosofo abbia considerato la famosa osservazione di Wittgenstein secondo cui i problemi filosofici nascono quando il linguaggio fa vacanza. Nel modo d'esprimersi comune, il contesto, unitamente ai nostri propositi e alle nostre regole di accuratezza (spesso tacite), rende non vaghi i nostri rinvii e verificabili le nostre asserzioni. Tuttavia, allorché non si tengono in alcun conto questi fattori, come può spesso accadere ai filosofi, ecco che i concetti traballano e cadono vittime dell’ambiguità, dell’incomprensibilità e dei paradossi. In virtù di ciò, è ben diversa l’argomentazione di Varela [1974; 1990; 1992] che, contando anche su di un solido background di sperimentazione in laboratorio e sul campo, può contrapporre al modello computazionale della filosofia “analitica” della mente un approccio che prelude all’abbinamento di scienze neurologiche e filosofia “continentale” della mente con specifico riferimento alla tematica fenomenologica.

La proposta di Varela sostiene che tutto quanto viene percepito, invece di essere codificato computazionalmente dal sistema nervoso in forma di un modello

del mondo all'interno della testa, viene *enacted* (messo in atto, messo in scena) come risultato dell'unione strutturale dell'organismo con il contesto in cui esso vive. Un buon esempio di "enazione" viene addotto da Varela [1992], con la spiegazione, su base comparativa, della visione dei colori: "According to enactivism, color is neither a perceiver-independent property, as in objectivism nor it is a merely projection or property of the brain, as in subjectivism. Rather, it is a property of the enacted perceptual environments experienced by animals in their visually guided interactions."

In base a tali esperienze, Varela [1994] sostiene che "organismo e ambiente sono legati insieme in una reciproca descrizione e selezione" e pertanto la cognizione non è altro che un fenomeno biologico derivante dalla circolarità e complessità proprie della forma di ogni sistema che includa la autoconservazione della forma stessa, quella specie di forza che è in noi, è ciò che Spinoza [*Etica*, III, P6] definiva come *conatus in suo esse perseverandi*. La filosofia analitica vuole ottenere una messa a distanza del problema, essa considera l'insieme degli oggetti del mondo come già preesistenti nella realtà. *Rebus sic stantibus*, è ben difficile capire in che modo una cosa così strana come la coscienza possa emergere, oppure è preferibile convenire con William James [2003], circa l'assurdità dell'idea di una coscienza aggiunta ad un mondo fisico.

Varela, al contrario, propone una dialettica tra l'essere situato nel mondo e nel tempo e la nostra messa a distanza del problema. Per far questo, lo scienziato e filosofo imposta uno stile di ricerca che non prende le mosse da un ennesimo *ismo* bensì da un punto di vista *metodologico*. La neurofenomenologia non nasce come un'interiorità astratta, ma si avvia a partire dalla “riscoperta del primato dell'esperienza umana e della sua qualità diretta, vissuta”(p. 72), si basa sulla prospettiva dell'*embodiment* in un contesto non ancora differenziato tra soggetto e oggetti. In questo modo si cerca di creare situazioni sperimentali nei quali si riscontrano ‘vincoli reciproci’ tra i dati fenomenologici presenti nell'esperienza in prima persona e i dati cognitivi e neuro-scientifici stabiliti in terza persona.

PRIMA-PERSONA / TERZA-PERSONA: RECIPROCIÀ COSTRITTIVA O ESPLICATIVA?

Se è cosa ormai acquisita, in via generale, il collegamento fra scienze cognitive e fenomenologia, è il caso di chiedersi quanto stretta sia la relazione tra teoria della terza-persona e descrizione fenomenologica. È necessario anche verificare chi, fra lo scienziato e il fenomenologo, abbia una posizione predominante tale da poter correggere le rispettive descrizioni ovvero se la fenomenologia messa in *pratica* sia in grado di chiarire certi esperimenti e se i risultati acquisiti possano suggerire ulteriori miglioramenti nell'approccio fenomenologico. In buona sostanza è da

accogliere il proposito di Gallagher [1997], di vedere in dettaglio “whether these different traditions [phenomenology and cognitive science] are ready to open clear lines of communication, or whether there are still barriers that will prevent the easing of what at best is an uneasy détente, and at worst, a cold antagonism.”

È cosa evidente che le scienze cognitive sono in grado di scoprire cose che sono fuori della portata della ricerca fenomenologica. A tal proposito si possono richiamare degli studi sulla carenza di percezione visiva del cambiamento (change-blindness): si chiede ad una persona di osservare attentamente una qualche azione e quindi di descrivere ciò che ha visto. Molto spesso accade che il soggetto è stato preso da ciò che segue al punto di non riuscire a cogliere un “qualcosa” che ha provocato un evidente cambiamento nel suo campo di osservazione. È bene precisare che il cambiamento non si è verificato a livello di esperienza cosciente, ma nell’oggetto di osservazione. L’osservatore prima-persona(fenomenologo), rispetto all’osservazione rivoltagli dalla terza-persona (scienziato) di non aver notato il cambiamento, potrebbe giustificarsi sostenendo che la propria descrizione dell’azione osservata è corretta dal punto di vista fenomenologico. Tuttavia, la terza-persona oggettivamente ha rilevato quel “qualcosa” di diverso e deve far notare al fenomenologo che questi, nonostante l’accuratezza del suo resoconto, ha lasciato qualcosa fuori dalla sua esperienza. A questo punto, il fenomenologo potrebbe

sostenere che non aveva come obiettivo di far rientrare nella sua descrizione l'oggetto indicato dallo scienziato, l'oggetto *reale*. Infatti, egli, ricorrendo all'*epoché*, ha "messo tra parentesi" quell'oggetto e lo ritiene come un mero formale correlato *x* del suo atto intenzionale.

Per evitare queste radicali prese di posizione, il fenomenologo e il cognitivo di ampie vedute devono pensare al loro comune oggetto di riferimento, cioè l'esperienza. Infatti, nella suddetta prova ai due sperimentatori non deve interessare dare spiegazione circa la natura dell'oggetto comparso sulla scena bensì spiegarsi perché in quell'esperienza vissuta ci è parso di non afferrare la presenza dell'oggetto. Il punto di incontro fra fenomenologia e scienze cognitive non vuol significare che le seconde migliorino la prima ma, al contrario, che i fenomenologi da detto incontro riescano a pensare alcuni argomenti in modo differente. Se riteniamo la fenomenologia come un modo di comprendere cosa sia l'esperienza, dobbiamo tener presente quanto espresso da Merleau-Ponty [1965], circa la incompletezza o incompletabilità della riduzione fenomenologica. Questa posizione vuol dire poter aprire la fenomenologia all'acquisizione di qualcosa, fosse anche l'apprendere i propri limiti dalle scienze cognitive.

OSSERVAZIONI FINALI

Francisco Varela [1992], propose una suddivisione della storia delle scienze cognitive in tre fasi: computazionalismo, connessionismo ed infine l'enattivismo. Alle prime due di queste fasi si deve la metafora del cervello come un tipo di computer e quindi l'idea della mente come mera computazione. La giustapposizione dei principi generali della cibernetica e della teoria dell'informazione a quanto si conosceva dal punto di vista anatomico e fisiologico del cervello ci ha mostrato l'inadeguatezza di questo approccio. In pratica se si vuole giungere all'assemblaggio di macchine intelligenti è preferibile muoversi in tutt'altra direzione sfruttando ad ampio raggio l'approccio enattivo che consente di ridefinire ciò che viene chiamato "sistema". Con l'originale definizione di sistema si considerava solo ciò che è nell'hardware o nella teca cranica, istituendone un parallelismo – ma così non è. Il quadro completo si ha solo considerando la collocazione del cervello nel corpo e di quest'ultimo nel suo ambiente, solo così possiamo cominciare a parlare di un sistema che ha uno sviluppo diacronico e, inoltre, è necessariamente collocato in un contesto sociale. È questa la lezione di Varela circa la comprensione dell'esperienza, dei meccanismi cognitivi o del cervello quale supporto fisico: è necessario mettere in primo piano la intersoggettività e questo è possibile – come fa notare Gallese nel suo intervento – ritenendo "molto più interessante fenomenologizzare le neuroscienze cognitive che naturalizzare la fenomenologia. Utilizzare cioè vari aspetti della

riflessione fenomenologica sul corpo vivo e sul ruolo da esso giocato [...] in particolare nella costruzione della nostra realtà intersoggettiva.”(p. 294)

La teoria enattiva soddisfa senz'altro la comunità filosofica, ma qual è la reazione nella comunità scientifica? Tenendo presente che la ricerca neurofisiologia non può fare a meno dell'esperienza in prima persona è bene utilizzare la teoria di Varela – che innanzitutto era uno scienziato – come un paradigma che guida l'interpretazione delle osservazioni e degli esperimenti. Quando gli scienziati iniziano una ricerca somigliano, mi si perdoni la metafora, ad una talpa tutta presa dallo scavare e che non ha modo e tempo di occuparsi di ciò che è intorno al muso e alle zampe. Per necessità di cose nell'attuale pratica sperimentale col proseguire per piccoli e specializzati progetti si perde la visuale panoramica del progetto globale. Quindi, è necessario fare un passo indietro per vedere il sistema nel suo complesso ed è a questo punto che la filosofia entra in gioco.

SALVATORE STEFANELLI

BIBLIOGRAFIA

Gallagher S. (1997), Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science. *Journal of Consciousness Studies* 4, No. 3 (1997), 195-214.

Gallagher S., Varela F. (2001), *Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Sciences*, in Crowell S., Embree L., Julian

S. J. (eds.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*,. Center for Advanced Research in , Inc. Pubblicato sul sito www.electronpress.com.

James W. (2003), *Essay in radical empiricism*, Dover Publications, Mineola, NY

McCulloch W. S., Lettvin J. Y., Maturana H. R., Pitts W. H., *What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain*, in McCulloch W. S. (1965), *Embodiments of Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass.

Merleau-Ponty M. (1965), *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano

Reale G. (1999), *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano, pp. 15, 35

Spinoza B. (2004), *Etica dimostrata con metodo geometrico*, (a cura di E. Giancotti), Editori Riuniti, Roma

Varela F. (1974), *Los Ojos de los Insectos*, Editorial Alhambra, Madrid

Varela F., Thompson, E. (1990), Color vision: A case study for the foundations of cognitive science. *Revue de Synthèse* **61**:129-138

Varela F., Thompson E., Rosch E. (1991), *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass.

Varela F., Thompson E., Palacios A. (1992), Ways of Coloring: Comparative Color Vision as a Case Study for Cognitive Science, *Beh. Brain Scien.* **15**:1-45;
anche in Noë A., Thompson E. (eds.) (2002), *Vision and Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 351-418

Varela F. (1994), *Il reincanto del concreto*, in Pier Luigi Capucci (a cura di), *Il corpo tecnologico*, Baskerville, Bologna,

Varela F. (2001), *La coscienza nelle neuroscienze*, conversazione con Sergio Benvenuto, svoltasi a Parigi il 29.01.2001, presso il Laboratorio LENA dell'Hôpital de la Salpêtrière, pubblicato in www.psychomedia.it/pm/psybyo/varela/htm

Recensione:

Marc Hauser, *Moral Minds*, 2006

di

Filippo Rossi

filipporss@yahoo.co.uk



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2007

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

Marc Hauser, *Moral Minds*, Ecco/Harper Collins Publisher, New York, 2006, pp. 512, \$27.95; prima edizione inglese: Little Brown, Londra 2007, pp.512, £25.00.¹

1. SCIENZA MORALE: CREATURE KANTIANE, HUMEANE E RAWLSIANE

Mezzo secolo di ricerca ha dimostrato che non è possibile ricondurre l'acquisizione delle competenze sintattiche ad un processo esplicito e cosciente. Se i bambini dovessero imparare a formulare frasi grammaticalmente corrette attraverso un processo di tentativi ed errori, non potrebbero iniziare a parlare in età così precoce, né ci sarebbero tante analogie tra gli errori compiuti nella fase di apprendimento. Per parlare una lingua è necessaria una competenza innata che guidi l'apprendimento, perciò non è possibile ridurre il linguaggio ad una convenzione sociale.

In questa linea di riflessione si situa un'ipotesi interessante anche in ambito morale; probabilmente, le competenze morali dei soggetti normodotati si sviluppano seguendo un programma implementato nella mente:

“our moral faculty is equipped with a universal moral grammar, a toolkit for building specific moral systems. Once we have acquired our culture's specific moral norms – a process that is more like growing a limb than sitting in Sunday school and learning about vices and virtues – we judge whether actions are permissible, obligatory, or forbidden, without conscious reasoning and without explicit access to the underlying principles” (MM, p. xvi).

In *Moral Minds* viene elaborata un'ipotesi proposta originariamente da Rawls [1971] (cfr. anche Mikhail [2000]), in base alla quale la mente umana sarebbe equipaggiata con un insieme di principi universali che guidano lo sviluppo delle nostre competenze morali. In analogia con il modello della linguistica chomskyana (Chomsky [1981]; cfr. anche Rizzi [1989]), questa dotazione biologica non determina in modo del tutto endogeno un sistema morale, altrimenti tutte le culture dovrebbero condividere il medesimo sistema di valori, tuttavia non tutte le variazioni sono possibili: il contesto culturale a cui un soggetto è esposto specifica il contenuto dei principi, fissando dei valori *parametrali* – un numero piccolo e predeterminato di variazioni

¹ Indico il libro con la sigla 'MM'; i numeri di pagina riportati fanno riferimento all'edizione Inglese.

(probabilmente) binarie (cfr. Baker [2001]). In questo modo il meccanismo dei principi e dei parametri spiegherebbe sia la componente naturale sia la componente culturale della mente morale.

In supporto a questa tesi, in *Moral Minds* convergono riflessioni di biologi, antropologi e primatologi (cfr. Hauser [2000]), per passare a studi nel campo dell'economia sperimentale, della neuroeconomia e dell'intelligenza artificiale. Soprattutto, *Moral Minds* può essere considerato il coronamento dei primi cinque anni della neonata tra le scienze cognitive: la neuroetica. L'utilizzo delle tecniche di *brain imaging* in ambito morale (Greene et al. [2001]; [2004]; Greene, Haidt [2002]) ha dato luogo ad una mole articolata e coerente di dati sperimentali che si combina con un'altrettanto significativo insieme di domande, a cui *MM* cerca di fornire una risposta.

Le peculiarità del lavoro di Marc Hauser sono la completezza dell'esposizione, che approfondisce tutti i campi di ricerca menzionati, e l'attenzione dedicata al modello esplicativo che dovrebbe unificare questi dati – l'analogia tra sintassi e senso morale.

Attraverso il parallelismo con il linguaggio, Hauser sviluppa le linee generali della sua ipotesi, che è scomponibile in sei tesi principali (*MM*, pp. 53-4):

- (i) esiste una “grammatica morale universale”, organizzata secondo una struttura a principi e parametri;
- (ii) tale *organo morale* è innato;
- (iii) l'acquisizione di un sistema morale è veloce e senza sforzo;
- (iv) i principi della grammatica morale sono inaccessibili alla coscienza;
- (v) in quanto l'organo morale dipende da un sistema neurale specifico, danni a questo sistema possono comportare un deficit nel giudizio morale;
- (vi) la grammatica morale è completamente sviluppata esclusivamente nell'uomo.

L'analogia con il linguaggio non deve essere interpretata come una teoria compiuta e definitiva, ma piuttosto come un *framework* per la ricerca futura. Sono inoltre possibili spiegazioni alternative del "senso morale": non è necessario per esempio postulare una "grammatica universale" per sostenere che le competenze in ambito morale non dipendono dal ragionamento esplicito. In proposito, *MM* presenta tre possibili modelli esplicativi della mente morale, le creature kantiane (CK), humeane (CH) e rawlsiane (CR).

CK è il soggetto pratico del costruttivismo epigenetico (cfr. Kohlberg [1981]): un soggetto che formula giudizi morali a partire dal ragionamento 'razionale' ed esplicito; tale capacità richiede un lungo tempo di apprendimento, il cui risultato sarebbe l'acquisizione di norme statuite convenzionalmente. Un sostenitore di CK nega (i)-(v), ma può accettare (vi), anche se per ragioni diverse da quelle di Hauser.

Buona parte della letteratura psicologica in ambito morale concorda oggi nel ritenere poco plausibile il modello kantiano; Hauser ne mette a fuoco diversi problemi. In particolare, due limiti sono fondamentali: l'inadeguata spiegazione del processo di apprendimento di un sistema morale e l'eccessivo ruolo attribuito al ragionamento esplicito.

Il bambino è sottoposto ad una molteplicità di comandi da parte dei genitori, alcuni sono morali, altri convenzionali, e questo è il principale input a sua disposizione. Da un punto di vista empirico, che differenza c'è tra il genitore che comanda al bambino di non mettere i gomiti sul tavolo o mangiare con la bocca aperta e il genitore che comanda di non danneggiare un'altra persona? Non solo non sembra possibile inferire distinzioni morali salienti a partire dai dati ambientali, ma non si capisce bene nemmeno quali dati l'ambiente dovrebbe offrire per rendere possibili tali distinzioni.

Il bambino ha una competenza linguistica innata, nasce predisposto ad imparare a parlare una lingua sulla base di un set di principi di cui non è consapevole; questa disposizione gli consente per esempio di percepire il flusso linguistico in input come un insieme di pacchetti

discreti di informazione; l'ipotesi di Hauser in ambito morale è analoga: il bambino ha una competenza innata che gli permette di computare aspetti specifici dell'azione, come l'intenzionalità o la distinzione tra azione di un soggetto e moto meccanico. Il bambino segmenta il processo continuo dell'azione in un numero finito di componenti discrete, e questo input costituisce la base a cui applicare i principi morali, di cui la natura lo ha equipaggiato.

Un altro errore importante del costruttivismo epigenetico consisterebbe nel compiere un salto dalla correlazione al legame causale (*MM*, p. 20), quando spiega il giudizio morale nei termini del ragionamento esplicito che lo accompagna. L'ipotesi che accomuna CH (cfr. Haidt [2001]; Gazzaniga [2006]) e CR è piuttosto che il ragionamento esplicito sia preceduto da un giudizio automatico ed implicito; il ruolo del ragionamento non sarebbe perciò quello di motivare un giudizio morale, ma di spiegarlo a posteriori, fornendo giustificazioni che per lo più sono estrinseche. Nelle parole di uno dei fautori del modello humeano, considerare il ragionamento morale esplicito come la causa dei giudizi morali è un po' come pensare che lo scodinzolare del cane sia la causa della sua felicità e che perciò, agitando la coda, potremmo renderlo felice (Haidt [2001], p. 823).

Una conferma interessante è venuta da studi svolti presentando a soggetti di diverse culture dei dilemmi morali, delle situazioni moralmente salienti in cui viene rappresentata un'azione che i soggetti devono giudicare. Oltre agli studi in laboratorio, migliaia di risposte a questi dilemmi sono state raccolte attraverso il progetto del *Moral Sense Test* (<http://www.moral.wjh.harvard.edu>), un 'test' del senso morale disponibile su internet e progettato da Hauser, Mikhail, Cushman e Young. Questi esperimenti hanno dimostrato che i soggetti normodotati sono competenti giudici dei dilemmi morali e che c'è una certa universalità nel giudizio; tuttavia, nella fase della giustificazione, quando ai soggetti viene chiesto perché abbiano giudicato una certa azione permessa e un'altra proibita, la maggior parte degli individui testati si dimostra incapace di fornire una risposta. Universalità dei giudizi ed estrema variabilità delle giustificazioni vanno a supporto

dell'ipotesi di una grammatica morale universale e inconscia, ponendo seri dubbi sull'ipotesi kantiana.

Decisamente più plausibile è il modello humaneo, che critica l'approccio costruttivista e difende la tesi sull'innatezza del senso morale, senza postulare una competenza dominio-specifica. CH rifiuta la tesi (i) e riconduce le capacità morali ad un meccanismo emozionale, che codifica una risposta positiva/negativa a situazioni sociali e produce come output un giudizio morale. Si tratta di un sistema automatico, ampiamente analizzato dalla psicologia sociale intuizionista (Haidt [2001]; [2003]) e coerente con ipotesi come quella di Damasio e colleghi sul marcatore somatico (Bechara et al. [1997]; Damasio [2003]).

Infine, il modello ipotizzato da Hauser, la creatura rawlsiana, è specificato dalle tesi (i)-(vi). CR è a sua volta suddiviso in tre 'fenotipi' (*MM*, p. 298): CR debole, moderato e forte. CR debole è dotato di un meccanismo per l'apprendimento delle norme, ma non nasce con alcun principio generale; CR moderato è equipaggiato con un set di principi e parametri per costruire un sistema morale, mentre CR forte nasce con principi morali specifici, indipendentemente dall'ambiente culturale a cui è esposto. L'ipotesi di Hauser è che il secondo fenotipo sia il più plausibile.

Mentre contro CK Hauser arriva a conclusioni abbastanza stabili, il confronto tra CH e CR è molto più speculativo ed infatti egli stesso riconosce che la ricerca attuale non permette di decidere quale sia il modello migliore; si tratta di una questione empirica aperta, che viene tuttavia chiaramente presentata e delucidata nei suoi aspetti più sottili. Dopo una schematica analisi della struttura di *MM*, concentrerò la mia attenzione su questo problema. Concluderò il lavoro con alcune considerazioni sulla portata filosofica di *MM*.

2. *MORAL MINDS*

I giudizi morali sono fenomeni piuttosto complessi, perciò è implausibile che esista un meccanismo del tutto indipendente dal resto della mente sufficiente a formularli. Hauser si

impegna perciò nella presentazione della ‘periferia’ della mente morale, iscrivendo CR al centro di una molteplicità di capacità generali che convergono nella mente morale. Questo aumenta l’interesse per *MM*, dato che non solo iscrive il soggetto morale all’interno di una più estesa teoria sul funzionamento della mente, ma offre anche un’*overview* esaustiva delle conoscenze attuali sulla mente sociale nel suo complesso. Inoltre, la presentazione di questi dati ulteriori serve a chiarire un possibile fraintendimento dell’ipotesi della “grammatica morale”: la specificità della mente morale consiste nel modo in cui capacità più generali sono implementate nella formulazione di giudizi morali (*MM*, p. 358), questo intende Hauser con ‘organo morale’. In questo senso si giustifica l’ampio spazio dedicato a capacità della mente che non sembrano direttamente implicate in ambito morale, come la matematica e la fisica ingenua.

Il libro si apre con l’esposizione del problema e la proposizione della tricotomia CK, CH e CR. La prima parte, “Universal Declaration”, si concentra sull’applicazione del modello dei principi e parametri a tipi specifici di situazioni sociali; in particolare, nel secondo capitolo Hauser presenta quella che chiama “grammatica della giustizia” e nel terzo la “grammatica della violenza”.

A partire dalla formulazione dell’argomento della povertà dello stimolo, Hauser inferisce la falsità del modello CK e la tesi sull’innatezza della grammatica morale. Inoltre, il confronto con una grande mole di dati sperimentali fornisce un supporto notevole in favore della natura inconscia ed intuitiva della grammatica morale. L’ipotesi è che la formulazione di giudizi morali dipenda da un meccanismo automatico, che risponde in modo immediato a stimoli particolari. Come nel caso dell’economia cognitiva, anche in etica il ragionamento esplicito e basato su principi è preceduto da una risposta immediata, un “Sistema 1” della mente morale, per usare l’espressione di Stanovich e West [2000]. La mente morale è intuitiva, il punto è stabilire se questa risposta automatica sia di natura emotiva o piuttosto consista in un meccanismo che analizza lo stimolo sulla base di principi innati, quale appunto CR.

La seconda parte del libro, “Native Sense”, entra nel dettaglio dell’ipotesi della grammatica morale, scomponendo le competenze richieste per formulare giudizi morali. In particolare, nel quarto capitolo la trattazione spazia dall’analisi delle componenti della mente, che permettono di comprendere l’azione intenzionale di altri soggetti, a dati in psicologia dello sviluppo sulla conoscenza di sé e degli altri, sull’empatia e sui neuroni a specchio. L’attenzione di Hauser si concentra sul ruolo dell’emozione nel ragionamento morale ed in particolare sul ruolo del disgusto; la centralità di questa risposta emozionale non comporta tuttavia una prova in favore del modello humaneo: dato che il disgusto è un’emozione con un ambito di applicazione molto più esteso del giudizio morale, in gioco è il meccanismo che scatena selettivamente tale emozione in un contesto morale, perciò il punto centrale è, ancora una volta, CR.

È questo capitolo centrale che ospita i dati ottenuti con tecniche di *imaging* nel campo del ragionamento morale ed il confronto diretto di Hauser con l’opzione humanea.

Il quinto capitolo prosegue la rassegna delle componenti della mente morale, ponendo la questione della cooperazione sociale da un punto di vista evoluzionistico. Anche in questo caso la mole di dati è significativa e spazia dalle ricerche di Alexander [1987] sulla cooperazione, fino ad esperimenti con l’*ultimatum game* giocato tra bambini, a studi di neuroeconomia e ad alcune ipotesi della psicologia evoluzionistica.

Vale la pena precisare che l’utilizzo di alcune riflessioni della psicologia evoluzionista non comporta in Hauser la fallace assunzione di una prospettiva adattivista neo-darwiniana (cfr. Pigliucci, Kaplan [2006]). La scomposizione della mente morale in operazioni atomiche è funzionale al discorso svolto nella terza sezione, dove vengono confrontate le competenze morali umane con i meccanismi dell’interazione animale. Semplificando un po’, se la mente morale implica le operazioni x , y , z , e se x ed y sono condivise con specie non umane, allora è plausibile sostenere che la specificità della mente morale dipenda da z . A questo tipo di argomentazione servono i dati della psicologia evoluzionista utilizzati da Hauser.

La terza ed ultima parte, “Evolving Code”, estende la riflessione sulla mente morale ad animali non umani. Questo studio comparativo parte dai dati sulla psicologia dello sviluppo esposti nella precedente sezione e li confronta con le competenze di specie diverse dall’uomo.

Dati sulla risposta emozionale in scimmie come i rehesus e gli scimpanzè, ipotesi su una possibile forma embrionale di empatia e considerazioni sul *mind reading* portano alla conclusione che almeno alcuni degli apparati necessari alla mente morale siano condivisi con altri animali. La principale differenza che emerge da questi studi è la mancanza di autocontrollo delle specie non umane, associata ad un *time discounting* decisamente marcato.

Hauser ne desume che, sebbene altre specie presentino un sottoinsieme delle capacità necessarie alla mente morale, solo nell’uomo tali capacità si sono sviluppate completamente (*MM*, p. 356).

Il capitolo finale di *MM* segue le indicazioni generali svolte nel precedente per individuare gli elementi distintivi della mente morale umana. L’attenzione si concentra su quello che Hauser chiama *homo reciprocans*. Differentemente dalle altre specie, solo nell’uomo sono riscontrabili comportamenti di reciprocazione; partendo dalle analisi di Alexander, dalla legge di Hamilton e da riflessioni sulla cooperazione nel regno animale, Hauser conclude che la reciprocazione nel mondo animale è un fenomeno contingente ed instabile (*MM*, p. 391). La spiegazione di questa differenza dipende da una molteplicità di fattori, riconducibili, in massima parte, all’assenza del meccanismo della punizione (*MM*, p. 408) e soprattutto ai limiti nell’autocontrollo.

Le capacità esclusivamente umane che sarebbero responsabili della peculiarità della mente morale comprendono alcuni aspetti della teoria della mente, le emozioni morali, il controllo inibitorio e la punizione dei *cheaters* (*MM*, p. 413). Questo tipo di posizione discontinuista tra cognizione sociale nell’uomo e nel mondo animale è sostenuta da altri studiosi e, recentemente, Herrmann et al. [2007] hanno raccolto dati interessanti a suo sostegno; tuttavia, sia in questo studio sia nel lavoro di Hauser, la reciprocazione animale è in parte sottovalutata e altre analisi su

comportamenti specifici nell'uomo e nell'animale, come lo studio di Weber et al. [2004] sulla propensione al rischio, inducono a sostenere una posizione più continuista, perciò si può concludere che la questione è ancora aperta e problematica.

3. CHE TIPO DI MENTE È LA MENTE MORALE?

La *scienza morale* (MM, p. 2) aspira a spiegare le differenze e le analogie sia all'interno di un unico gruppo culturale, sia interculturalmente, attraverso il meccanismo dei principi e dei parametri. I principi consentono di spiegare l'universalità e gli elementi costanti della mente morale; le variazioni parametriche, fissate culturalmente, spiegano l'eterogeneità dei sistemi morali, senza tuttavia implicare un'incommensurabilità di fondo.

Buona parte del libro di Hauser consiste nell'applicazione del *framework* dei principi e parametri a comportamenti particolari; tuttavia, è lecito chiedersi perché impegnarsi in un'ipotesi così articolata, quando si può cercare di ricondurre le competenze morali a disposizioni emotive innate e quindi alle creature humane.

La questione più rilevante è decidere se sia l'emozione a causare il giudizio morale o viceversa, se sia il giudizio a causare l'emozione. Diversi studiosi, tra cui Haidt [2001], Damasio [2003] e Greene [2005], sembrano optare per la prima ipotesi ed è proprio su questo punto che si gioca il dibattito sulla grammatica morale e sulle tesi (i)-(vi) di *MM*.

È ormai un dato accettato che ai giudizi morali sia intimamente correlato un aspetto emotivo; gli studi di Damasio e colleghi (Bechara et al. [1997]) su pazienti con lesioni alle parti ventromediali della corteccia prefrontale (VMPFC) hanno messo in luce che in tali pazienti i deficit emotivi si correlano ad anomalie nei comportamenti sociali. Il punto è stabilire se tali anomalie comportamentali siano l'effetto del deficit emotivo. Uno studio recente con fMRI svolto da Koenigs et al. [2007] sembra confermare l'ipotesi, ma i dati raccolti non basta ancora a dimostrare che siamo creature humane. Quest'ultimo studio, il cui setting sperimentale è dello

stesso Hauser, ha posto le basi per inferire una relazione causale tra cortecce ventromediali e giudizi morali. I soggetti con lesioni in queste aree formulano giudizi normali su dilemmi morali, eccetto per dilemmi implicanti un conflitto tra una risposta emozionale ed una ‘razionale’.

Anche se le emozioni giocano un ruolo necessario nella formulazione di giudizi morali, Hauser commenta criticamente che un set emotivo [cfr. Haidt 2003] non sarebbe sufficiente a costruire il nostro senso morale e che attraverso tale set emotivo è improbabile che il bambino riesca a discernere tra aspetti sottili eppure fondamentali, come la differenza tra comandi convenzionali e comandi morali. Il punto non è negare che l’emozione sia cruciale per il soggetto pratico, la questione è chiedersi *quando* parta tale risposta emozionale, se prima o dopo il giudizio automatico (*MM*, p. 223).

Valutare quale delle due alternative sia più corretta è una questione empirica, che allo stato attuale delle cose non è decidibile, così come non bastano gli studi svolti sinora con fMRI per individuare un “*moral clock*”, come lo chiama Hauser (*MM*, p. 219), un sistema neurale dedicato al pensiero morale. Tuttavia, l’assenza di prove a sostegno di un sistema che processa selettivamente contenuti morali non è di per sé una prova contro l’esistenza di un possibile sistema specifico (*MM*, p. 222).

Se le nostre competenze morali dipendessero esclusivamente da una risposta emozionale a certi stimoli, allora non si potrebbe parlare di competenza dominio-specifica, dal momento che le emozioni innescate in contesti morali sono le stesse che guidano più in generale il giudizio in contesti sociali ed ancora più in generale, nell’ambito della presa di decisione, perciò (vi) non sarebbe sostenibile. L’ipotesi di Hauser è più forte, le emozioni non sono causa dei giudizi morali, viceversa, è dall’analisi dell’azione ad opera di un meccanismo specifico che traggono linfa queste emozioni:

“I have no doubt that our emotions and capacity for principled reasoning play some role in our moral judgment. But what both these processes minimally need before they can work out a moral verdict is an appraisal of the causes and consequences of action. Both system need the Rawlsian to step up to the plate first, and deliver a structural analysis. I’m suggesting also something much stronger than this minimal addendum. The Rawlsian creature may be the essential system for generating the moral

verdict with both Humean and Kantian creatures following in its wake, perhaps triggered by it" (*MM*, pp. 156-7).

Quello che risulta chiaro dal libro di Hauser è la non contraddittorietà di questa ipotesi 'forte'; tuttavia, l'impressione che si ricava dal confronto con i modelli humeani della psicologia morale è che l'ipotesi delle creature rawlsiane sia prematura.

In alternativa, alcuni modelli psicologici di stampo humeano fanno riferimento all'innatezza della *forma* del pensiero morale, ma non del loro *contenuto*: potrebbe risultare che tutti gli esseri umani abbiano una tendenza innata a pensare al giusto ed all'ingiusto in un certo modo, senza alcuna tendenza a concordare su quali cose siano giuste o ingiuste (Greene [2005]).

Haidt e Greene non negano nemmeno la possibilità che ci siano contenuti innati, che spieghino la quasi universalità nel giudizio su alcuni dilemmi morali usati negli esperimenti in etica comportamentale e neuroetica. Tuttavia, per Greene questo accordo è riconducibile ad un set emozionale pre-sociale, mentre la tesi sull'esistenza di una grammatica morale universale è decisamente più difficile da sostenere.

In definitiva, l'ipotesi di Hauser si iscrive in un panorama composito di teorie. Scopo e merito del libro è di presentare in modo completo le alternative possibili, escludere i vicoli ciechi e profilare nuove soluzioni. In questo senso, *MM* costituisce un facile accesso al dibattito e un punto di riferimento per la letteratura a venire sul tema.

4. CONCLUSIONE

Le ipotesi e le argomentazioni contemplate nel libro non appartengono all'etica teorica, perciò è abbastanza naturale che Hauser non sviluppi la portata filosofica della *scienza* morale. Tuttavia, diversamente da altri libri scritti sulla psicologia morale, la riflessione di Hauser non è affatto cieca alla dipendenza e all'influenza che l'approccio scientifico sperimentale ha nei confronti dell'etica filosofica.

Con questo non si intende dire che Hauser ponga le basi per un'articolata interazione tra riflessione normativa e riflessione descrittiva, si ferma uno o due passi prima, anche se è innegabile che lo schema generale di questa interazione compaia, quanto meno in forma embrionale.

Come altri ricercatori nello stesso campo hanno sottolineato, la *scienza* morale non ha un intento riduzionista; da Damasio ([2003], pp. 260; 380), a Greene [2003], ad Haidt ([2001], p. 815), fino allo stesso Hauser, i fautori di questa 'rivoluzione' scientifica nella psicologia morale hanno sottolineato che il loro lavoro non ha intenzioni normative; Greene fa riferimento alla *legge di Hume*, Hauser alla *fallacia naturalistica* (*MM*, pp. 2-3), e l'obiettivo comune è distinguere tra piano scientifico-descrittivo e piano filosofico-normativo.

Accanto a questa classica distinzione, che blocca inferenze dirette dall'uno all'altro piano, c'è tuttavia la prospettiva di un'interazione costruttiva; come scriveva Gibbard in *Wise Choices* ([1990] p. 25), non c'è alcun buon motivo per pensare che la psicologia morale scientifica non debba rientrare in una teoria morale.

Il problema a cui Hauser non dedica particolare attenzione è che cosa significhi questo tipo di interazione. Non ci vuole particolare acume epistemologico per riconoscere che la 'natura morale' dei soggetti pratici influenzi indirettamente la teoria normativa; il problema è stabilire come sia possibile questa influenza *bottom-up*, dal descrittivo al normativo, senza violare la legge di Hume.

Con questo non intendo dire che un difetto di *MM* sia la mancanza di un approccio filosofico, dato che non è un libro filosofico; tuttavia il tipo di riflessione sviluppata ha un'immediata rilevanza sul piano teorico, perciò le conclusioni e le ipotesi scientifiche fatte valere da Hauser sono per lo più seguite da un "e allora?" filosofico, che rimane senza risposta e per il

quale la letteratura non offre alcuna soddisfazione, eccezione fatta per i lavori di Joshua Greene [2003] e di Richard Joyce [2006].²

FILIPPO ROSSI

BIBLIOGRAFIA:

Alexander R., (1987), *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter.

Anderson S.W., Bechara A., Damasio H., Tranel D., Damasio A., (1999), “Impairment of Social and Moral Behavior related to Early Damage in Human Prefrontal Cortex”, *Nature Neuroscience*, 2, pp. 1032-37.

Baker M. C., (2001), *The Atoms of Language. The Mind’s Hidden Rules of Grammar*, Basic Books, New York.

Bechara A., Damasio H., Tranel D., Damasio A., (1997), “Deciding Advantageously before Knowing the Advantageous Strategy”, *Science*, 275, pp. 1293-95.

Chomsky N., (1981), *Lectures on Government and Binding: The Pisa Lectures*, Mouton de Gruyter, Berlin and New York 1993⁷.

Damasio A., (2003), *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt Brace & Co., New York. Tr. it., (2003), *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano.

Gazzaniga M., (2006), *Ethical Brain*, Dana Press, New York 2005; tr. it. di S. Ferraresi, F. Garbarini, (2006), *La mente etica*, Codice Edizioni, Torino.

Gibbard A., (1990), *Wise Choices, Apt Feelings*, Clarendon Press, Oxford.

Greene J., (2003), “From Neural ‘is’ to Moral ‘ought’: what are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology”, *Nature Reviews Neuroscience*, 4/10, pp. 847-50.

² Desidero ringraziare il Professor Matteo Motterlini e il professor Massimo Piattelli Palmarini per i loro utili commenti a una versione preliminare di questo testo.

- Greene J., (2005), “Cognitive Neuroscience and the Structure of Moral Mind”, in S. Laurence, P. Carruthers, S. Stich, (eds.), (2005), *Innateness and the Structure of Mind, Vol. 1*, Oxford University Press, Oxford.
- Greene J., Haidt J., (2002), “How (and Where) does Moral Judgment Work?”, *Trends in Cognitive Science*, 6, pp. 517-23.
- Green J., Sommerville R., Nystrom L., Darley J., Cohen J., (2001), “An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment”, *Science*, 283, pp. 2105-08.
- Greene J., Nystrom L., Engell A., Darley J., Cohen J., (2004), “The Neural Basis of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment”, *Neuron*, 44, pp. 389-400.
- Haidt J., (2001), “The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, 108, pp. 814-34.
- Haidt J., (2003), “The Moral Emotions”, in R.J. Davidson, K. Scherer, H.H. Goldsmith (eds.), (2003), *Handbook of Affective Science*, Oxford University Press, Oxford, N.J, pp. 852-70.
- Hauser M., (2000), *Wild Minds: What Animals Really Think*, Henry Holt, NY.
- Herrmann E., Call J., Hernández-Lloreda M. A., Hare B., Tomasello M., (2007), “Humans have Evolved Specialized Skills of Social Cognition: the Cultural Intelligence Hypothesis”, *Science*, 317, pp. 1360-66.
- Joyce R., (2006), *The Evolution of Morality*, MIT Press, Cambridge.
- Koenigs M, Young L., Adolphs R., Tranel R., Cushman F., Hauser M., Damasio A., (2007), “Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments”, *Nature*, 21/3, pp. 1-4.
- Kohlberg L., (1981), *Essays on Moral Development, Vol. 1: The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, NY.
- Mikhail J. M., (2000), *Rawls’s Linguistic Analogy: a Study of the ‘Generative Grammar’ Model of Moral Theory Described by John Rawls in ‘A Theory of Justice’*, Dissertazione PhD, non

pubblicata, Cornell University, Ithaca, NY.

(<http://www.law.georgetown.edu/faculty/mikhail/>).

Pigliucci M., Kaplan J., (2006), *Making Sense of Evolution*, University of Chicago Press.

Rawls J., (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA. Tr. it. U. Santini,

(2004), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.

Rizzi L., (1989), *Relativized Minimality*, MIT Press, Cambridge MA.

Stanovich K.E., West R.F., (2000), “Individual Difference in Reasoning: Implication for the

Rationality debates”, *Behavioural and Brain Science*, 23, pp. 645-665.

Weber E. U., Blais A., Shafir S., (2004), “Predicting Risk Sensitivity in Humans and Lower

Animals: Risk as Variance or Coefficient of Variation”, *Psychological Review*, 111, pp.

430- 45.

Recensione:

**T. S. Gendler & J. Hawthorne, *Perceptual
Experience*, 2006**

Di

Valeria Giardino

valeria.giardino@gmail.com



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2007

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

Tamar Szabò Gendler e John Hawthorne (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 560, £68.00

Il volume a cura di Tamar Szabò Gendler e John Hawthorne raccoglie una serie di saggi sulla percezione e sui problemi che essa presenta, e offre al lettore una panoramica piuttosto esaustiva delle questioni che animano il dibattito contemporaneo intorno a questo tema. La scelta è a mio parere coraggiosa, quella cioè di confrontarsi con l'estrema complessità ed eterogeneità delle domande sulla percezione sollevate più recentemente in ambiente filosofico. I curatori mostrano in questo modo di non temere quella che è, per loro stessa ammissione, la mancanza di una metodologia approvata e riconosciuta da ciascun autore, di una qualche ideologia che faccia da sfondo comune a tutti i saggi, o ancora di un paradigma generale in base al quale determinare ciò che in questo ambito ha determinato o meno un avanzamento filosofico. Per questo motivo, il libro fornisce un quadro interessante delle diverse prospettive che si interrogano su come e che cosa percepiamo, e sul modo in cui le risposte a queste due diverse domande non possano non essere in qualche modo correlate. Il pregio del libro è dunque senza dubbio quello di non limitarsi alla presentazione e alla trattazione di un unico punto di vista, ma di rendere conto delle diverse difficoltà e delle diverse soluzioni possibili che si aprono all'indagine filosofica, soprattutto nel confronto con due elementi imprescindibili. Da una parte si deve infatti dare ragione della visione pre-riflessiva del senso comune sul modo in cui ci troviamo ad avere a che fare ogni giorno con il mondo che ci circonda; dall'altra non si possono non considerare i numerosi risultati empirici che le scienze cognitive hanno fornito nel corso degli ultimi anni.

Sebbene per questi motivi il tentativo vada senza dubbio riconosciuto e apprezzato, a mio parere si deve ammettere che l'esperimento non è del tutto riuscito. Forse poco paga la decisione di ordinare i saggi semplicemente per ordine alfabetico degli autori, e non di

stabilire dei criteri mediante i quali poterli raggruppare diversamente. E' vero tuttavia che gli argomenti affrontati dai quindici saggi spesso si sovrappongono in un modo che non rende immediata la vicinanza di un saggio con un altro: le stesse domande vengono affrontate utilizzando metodologie di risposta molto diverse, o gli stessi risultati empirici offrono lo spunto o la giustificazione per posizioni teoriche discordanti. Presumibilmente per queste ragioni i curatori decidono nell'introduzione di articolare piuttosto una serie di domande, con l'obiettivo di fornire al lettore il senso più ampio delle questioni affrontate nel libro, offrendo in questo modo perlomeno una panoramica delle difficoltà che un tema come la percezione presenta.

Innanzitutto, due questioni sono centrali. In primo luogo, è possibile pensare, come suggerisce il senso comune, che l'esperienza percettiva sia diretta al punto da diventare 'trasparente': quando infatti ci poniamo domande sull'esperienza che facciamo percependo, ci troviamo a far riferimento agli stessi oggetti che percepiamo. Contro questa tesi si muovono tuttavia gli argomenti che si basano sull'esistenza di distorsioni percettive, come le illusioni o le allucinazioni, e che hanno portato alla nascita di posizioni, fortemente criticate nei saggi e definite come teorie dei 'sense-data', che considerano oggetto diretto dell'esperienza percettiva una qualche speciale entità mentale che possiede certe proprietà, ovvero un certo tipo di dato sensoriale. In questa ottica, le domande che si aprono all'indagine filosofica individuati nell'utile e informativa introduzione dei curatori, e che verranno ad intrecciarsi nei diversi saggi, sono raggruppati in cinque aree tematiche:

1. La natura rappresentazionale delle esperienze percettive.
2. Il contenuto delle esperienze percettive.
3. La relazione tra contenuto rappresentazionale e carattere fenomenico.
4. La relazione tra esperienza percettiva e successo percettivo.
5. La relazione tra conoscenza incarnata e esperienza percettiva.

Con l'obiettivo di integrare le indicazioni fornite dai curatori, considerata la complessità che ho già discusso di una raccolta di questo genere, aggiungo all'individuazione di queste cinque aree tematiche una seconda prospettiva di cui mi servirò nella presentazione dettagliata dei quindici saggi. Questa prospettiva si basa sulla considerazione delle diverse metodologie che i saggi mettono in campo. Il mio schema è volutamente piuttosto generale, e suddivide i saggi in tre gruppi.

Il primo gruppo di saggi fa uso delle metodologie di indagine tipiche della filosofia analitica, come l'attenzione ai temi filosofici più tradizionali relativi alla percezione, e la pratica della considerazione di controesempi e degli esperimenti mentali. Il secondo gruppo si muove invece in una prospettiva più spiccatamente fenomenologica, e pone l'accento sul rapporto che viene ad instaurarsi tra il soggetto dell'esperienza percettiva e l'oggetto percepito; in quest'ottica, vengono in alcuni casi presi in considerazione risultati empirici acquisiti o al contrario le conseguenze che queste posizioni teoriche potrebbero avere sulla indagine empirica. Il terzo gruppo fa invece più decisamente riferimento alle scienze cognitive, e discute le possibili cornici teoriche che possono emergere dal lavoro empirico, allontanandosi in questo modo dalla filosofia della mente tradizionale con l'obiettivo di integrare e non di sostituire gli approcci più classici.

Nel primo gruppo inserisco innanzitutto il lungo – considerata la lunghezza media degli altri saggi - saggio di Chalmers, *Perception and the Fall from Eden*, nel quale l'autore si confronta con la natura delle esperienze percettive. Secondo Chalmers, l'esperienza percettiva è regolata dall'ideale di un mondo 'edenico', dal quale siamo stati cacciati perché abbiamo mangiato dall'Albero della Illusione, che ci ha fatto riconoscere come il rapporto tra noi e il mondo sia contingente, e dall'Albero della Scienza, che ci ha aperto gli occhi sulle catene causali che portano dalla trasmissione di luce sulla retina alla visione di un oggetto. Esserci cibati di questi frutti ci ha privato per questo per sempre della possibilità di un accesso

privilegiato ad un mondo di colori e forme perfetti, dove oggetti e proprietà ci venivano rivelati in maniera diretta. Per questo, tentiamo di riconciliare il fatto che il mondo non sia il giardino dell'Eden con l'idea di senso comune che, nella maggior parte dei casi, gli oggetti che percepiamo posseggano in effetti le proprietà che ci rappresentiamo. Le proprietà espresse semanticamente da 'rosso' o 'circolare' ci appaiono dunque proprio come le proprietà che sono rappresentate dalle esperienze percettive a cui diamo voce dicendo 'è rosso' o 'è circolare'. Per arrivare a questa conclusione, Chalmers passa in rassegna diversi tipi di contenuti rappresentazionali, discutendo e superando una ipotesi di stampo russelliano e una di stampo fregeano. A mio parere, l'autore porta tuttavia forse troppo avanti la sua metafora biblica, trascurando invece di approfondire due questioni fondamentali che non vengono determinate. La prima, a monte della sua indagine, è quella della possibilità del verificarsi di due esperienze percettive che abbiano lo stesso carattere fenomenico. Chalmers afferma infatti che un contenuto rappresentazionale C di una esperienza percettiva E è un contenuto fenomenico se e solo se è necessario che qualsiasi esperienza dal carattere fenomenico E, possieda il contenuto rappresentazionale C. Il carattere fenomenico determina cioè una condizione di soddisfazione per l'esperienza che è condiviso da tutte le esperienze aventi lo stesso carattere fenomenico, e questa condizione è il contenuto fenomenico. Tuttavia Chalmers non spiega in che modo sia possibile riconoscere che due esperienze, prima ancora di individuarne il loro contenuto rappresentazionale, possano essere riconosciute come aventi lo stesso carattere fenomenico. La seconda questione, più centrale, è invece relativa alla nozione di 'matching'. Chalmers sostiene l'esistenza di un vincolo di base della percezione. Quando percepiamo ciò che abbiamo intorno, almeno una proprietà 'imperfetta' di ciò che percepiamo può essere abbinata a una delle proprietà 'perfette' date nel mondo edenico. Questo abbinamento è una relazione olistica che rimane, per ammissione stessa dell'autore, vaga e poco precisa. Chalmers si accontenta infatti di definire la nozione di matching come

quella relazione M tra le proprietà degli oggetti percepiti e le proprietà del loro contenuto edenico che, quando presente, rende una esperienza ‘imperfettamente’ veridica.

Altro saggio appartenente a questo primo gruppo è quello di Crane, *Is There a Perceptual Relation*, che cerca di mettere ordine tra le varie posizioni sulla percezione, discutendo il problema della trasparenza e la possibilità di illusione e allucinazione. Crane distingue tra *intenzionalismo*, concezione secondo la quale l’esperienza è non-relazionale perché non implica l’esistenza dell’oggetto, e *disgiuntivismo*, che nega che un’allucinazione e una percezione, tale che il soggetto non possa distinguerla da un’allucinazione, siano stati dello stesso tipo psicologico. Entrambe le posizioni rifiutano il rappresentazionalismo, conseguenza secondo Crane della tesi della trasparenza, ma non prendono esplicitamente posizione sulla questione dei qualia. Dunque, Crane avrebbe ragione a sostenere che la teoria dei qualia non corrisponde, come si crede, al semplice rifiuto del rappresentazionalismo, ma introduce ipotesi ulteriori e soprattutto, è questo che gli preme dimostrare, non è al cuore delle questioni cogenti relative al problema della percezione.

In questa stessa prospettiva possiamo inserire il lungo saggio di Martin, *On Being Alienated*, in cui viene discussa a fondo la posizione del disgiuntivismo, che appunto rifiuta di accettare la cosiddetta Assunzione del Genere Comune – ‘Common Kind Assumption’, tra allucinazione e percezione genuina. Una posizione del genere, che permette di superare uno scetticismo di stampo humeano rispettando così un Realismo Ingenuo preriflessivo, deve affrontare le obiezioni dello scetticismo di stampo cartesiano, che va oltre quello humeano perché ci fa dubitare della nostra stessa introspezione. Tuttavia, per raggiungere questo obiettivo il disgiuntivismo finisce per allontanarsi dalla sua impostazione iniziale, e si rivela così inaccettabile proprio per i limiti che porrebbe alla nostra conoscenza. La scelta di porre questi limiti contrasta infatti con la nostra tendenza a preservare quel poco che pensiamo di sapere quando riflettiamo sulle nostre esperienze.

Terzo saggio di questo gruppo, *On the Ways things appear* di Shoemaker offre una versione della trasparenza secondo la quale quando prestiamo attenzione alla nostra esperienza percettiva ciò a cui prestiamo attenzione è ciò che questa esperienza rappresenta. Shoemaker difende così il principio stando al quale ‘Modi (in cui le cose appaiono) = Proprietà’, discutendo il rapporto tra la sua interpretazione di questo principio e quella di Thau¹.

Un altro saggio che può essere inserito in questo gruppo è quello di Lee. L’autore presenta e discute il caso di un possibile essere che è invertito nel modo in cui percepisce destra e sinistra. L’indagine di un tipo di inversione che non sia quella dello spettro dei colori è senz’altro interessante: Lee tenta in questo modo di dimostrare che la ‘armchair philosophy’, nel proporre scenari come questo, è in grado di decidere che o l’Assolutismo è vero, e dunque esistono delle proprietà che sono intrinseche agli oggetti, oppure, se all’opposto si accetta il Relazionismo, si giunge a delle conseguenze sorprendenti.

L’ultimo saggio del primo gruppo, *Experience and Knowledge* di Gupta, difende l’idea che l’esperienza percettiva non abbia affatto contenuto, ma serva piuttosto da occasione per avere delle credenze non vuote. L’identificazione di una funzione che ci permette di valutare il contributo logico di un’esperienza mi sembra tuttavia non rispondere alle domande centrali sulla percezione, soprattutto se l’obiettivo dell’autore è quello di trovare una forma di empirismo che possa resistere alle obiezioni tradizionali.

Passando al secondo gruppo di saggi, troviamo innanzitutto *Manipulating Colour: Pounding an Almond* di Campbell. L’autore sostiene che la chiave della comprensione di che cosa significhi possedere il concetto di un colore sta nelle esperienze percettive che mettono in gioco l’attenzione ai colori degli oggetti in quanto proprietà sulle quali è possibile un intervento diretto in maniera selettiva. Scelgo di collocare questo saggio nel secondo gruppo,

¹ Cfr. Thau (2002)

perché esso è incentrato sulla nozione di causazione che, secondo l'autore, può essere spiegata tramite quella di 'intervento' su una variabile. L'approccio di Campbell appare vicino sia al senso comune che alla pratica scientifica, e mette in gioco un certo tipo di azione, anche se in certi casi solo la possibilità di questa azione. Interessante la riflessione in chiusura su come un riduzionismo biologico in psicologia (e psichiatria), perlomeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, non sia necessario.

Lormand, in *Phenomenal Impressions*, riprende invece una prospettiva sartriana, sottolineando una distinzione tra stati mentali 'diretti verso l'esterno' che portano a impressioni di trasparenza, e stati mentali che riflettono invece la nostra introspezione sulle caratteristiche dei primi, e dunque giungono a impressioni opposte a quelle della trasparenza. Importante il ruolo che l'attenzione gioca nel suo schema. Lormand propone inoltre che sia ipotizzabile che i due tipi di stati mentali vengano causati dai medesimi 'trasduttori' sensoriali – piccole porzioni di organi sensoriali come cellule retiniche, recettori tattili e follicoli uditivi. Sarebbe questo a spiegare in alcuni casi la confusione tra i due tipi di stati e dunque tra le due impressioni fenomeniche.

Anche Siegel si mostra interessata alle conseguenze della sua teoria relative all'architettura cerebrale, nel discutere del rapporto tra incapsulamento e contenuto percettivo. Il suo saggio, *Which Properties are Represented in Perception?*, molto ben costruito, ha forse come punto debole la difficoltà di una generalizzazione dell'esistenza delle proprietà-k. Secondo la sua tesi, la tesi-k, in alcune esperienze visive vengono rappresentate delle proprietà-k, che sono proprietà che non corrispondono a quelle considerate usualmente come forma, colore, illuminazione, movimento. Siegel propone due esempi di due percezioni di uno stesso oggetto che appaiono diverse una volta che questa proprietà-k vengano rappresentate. Il primo è quello di una scrittura prima sconosciuta, come ad esempio il cirillico, che poi viene imparata; il secondo, un giardino di cui inizialmente non si distinguono le piante, ma

all'interno del quale si riesce infine a riconoscere i pini. Tuttavia, appare difficile affermare la verità della tesi-k partendo da questi due soli esempi e unicamente difendendone la plausibilità.

Sempre in questo gruppo il saggio di Prinz, *Beyond Appearances: The Content of Sensation and Perception*, riprende alcune posizioni di Dretske sulla gestione dell'informazione per concludere che i percetti ereditano il contenuto semantico a partire da ciò che corrisponde loro nella memoria. Infine Johnston, in *Better than Mere Knowledge? The Function of Sensory Awareness*, sostiene che il ruolo epistemico caratteristico dell'esperienza percettiva sia quello di darci la capacità di familiarizzare con cose come 'oggetti', 'stati', 'stuff' in genere, indebolendo in questo modo il peso delle sfide scettiche. Interessante come mostri di avere dubbi sulla rilevanza di esperimenti mentali portati troppo oltre – come quello sugli zombie di Chalmers – a discapito di ciò che di fatto accade. I qualia vengono poi criticati in quanto finiscono per possedere lo stesso ruolo che avrebbero la carta da parati o una musica di sottofondo per la digestione delle portate di una cena. Tuttavia, forse convince poco il fatto che, sebbene in molti punti questi oggetti/eventi sembrano far parte di una struttura spazio-temporale, l'autore si trova poi spesso a parlare di esemplificazione o istanziazione di proprietà, senza ulteriori approfondimenti. Altre questioni potrebbero essere relative alla possibilità, in questo scenario, del disaccordo su ciò che viene riconosciuto come oggetto/evento, e al ruolo che in questo riconoscimento potrebbe essere giocato o meno dai concetti.

Primi due saggi del terzo gruppo, in realtà in bilico tra secondo e terzo gruppo perché, sebbene facciano molto riferimento a risultati empirici, affrontano questioni più in linea con la tradizione, sono quelli di Dretske e Tye. Il primo, in *Perception without awareness*, proprio in contrasto con quello appena discusso di Johnston, difende l'idea che gli studi sperimentali dimostrino in maniera significativa l'esistenza di un'esperienza non cosciente. Se dunque è

possibile una mancanza di coscienza nella percezione, allora è forse utile considerare non tanto la presenza o meno della coscienza nella percezione, quanto ciò che in una certa esperienza il soggetto percipiente trova *ragionevole* fare, ovvero le ragioni per le quali il soggetto si ritiene motivato ad agire, o meglio a reagire. In molti aspetti, Dretske afferma la sua sintonia con le posizioni di Susan Hurley, che introdurrò tra poco.

Nonconceptual Content, Richness, and Fineness of Grain di Tye fa anche esso grande uso dei risultati empirici, soprattutto nella prima parte del saggio, lasciando spazio a riflessioni più tradizionali nella seconda. Per questo motivo si ha l'impressione che l'interpretazione dei risultati empirici venga forse forzata perché essi possano fare da supporto alle posizioni teoriche presentate successivamente. Il suo obiettivo è difendere l'idea di un contenuto non concettuale dell'esperienza percettiva che sia ricco, nonostante alcuni scenari sperimentali sembrerebbero negarlo, e soprattutto 'a grana fine', 'fine-grained': l'esperienza visiva rappresenta il mondo con una determinazione talmente dettagliata da non poter essere catturata concettualmente *nell'esperienza stessa*. Questa ipotesi non è in conflitto con l'idea che si possano poi utilizzare concetti dimostrativi per selezionare alcuni dettagli in forma di *giudizi* o *credenze* basati sull'esperienza. È questo aspetto dell'esperienza percettiva che permette di controbattere alle varie obiezioni del 'concettualista', che ritiene che sia invece possibile che la determinazione di dettagli nell'esperienza visiva possa essere catturata da concetti in gioco *nell'esperienza*. Anche l'ipotesi di McDowell secondo il quale questi concetti sono dimostrativi viene esclusa. Tye, tuttavia, contro Peacocke, sembra difendere piuttosto l'idea che l'esperienza sia 'a grana grossa', 'coarse-grained', dal momento che è difficile immaginare come questi contenuti possano essere allo stesso tempo 'a grana fine' eppure non concettuali. In generale, va forse ammesso che la strategia di Tye di arrivare alla sua concezione potremmo dire 'per esclusione', ha come risultato di lasciarla piuttosto indeterminata. Sicuramente appartenenti a questo terzo gruppo i due saggi che rimangono,

Active Perception and Perceiving Action: The Shared Circuits Model di Susan Hurley e *Experience without the Head* di Alva Nöe. Nel primo, l'autrice discute nella prima parte cosa si intende per 'imitazione', per quali ragioni essa risulta importante da un punto di vista cognitivo e può essere pensata come una caratteristica del comportamento umano, e infine cosa la distingue dal 'miglioramento dello stimolo' – lo 'stimulus enhancement', e dalla emulazione. Nella seconda parte Hurley presenta invece il suo modello dei meccanismi che permettono comportamenti umani come il controllo, l'imitazione e la simulazione, tramite quella che definisce l'ipotesi della condivisione dei circuiti, la 'shared circuits hypothesis'. Questa struttura unificata ha un ruolo euristico ed è sub-personale, ed è pensata per superare quello che Hurley definisce il 'sandwich classico' della tradizione, che ha la percezione come input, l'azione come output, e la cognizione come qualcosa che è posto tra le due come il ripieno di un panino tra due fette di pane. Il suo modello propone anche che la distinzione tra sè e l'altro venga prima di quella di movimento mio e movimento degli altri. Un problema che rimane aperto è come questa architettura orizzontale del livello sub-personale di questi rapporti si ponga rispetto agli altri due livelli che vengono identificati, quello inferiore, ovvero quello neuronale, e quello superiore, ovvero quello personale. Hurley afferma che, proprio perché il modello è euristico, non è possibile pensare che esista tra questi diversi piani un semplice isomorfismo o una proiezione di qualche tipo. La domanda su quale tipo di legame sia quindi possibile costruire o individuare tra questi livelli resta senza risposta. Il saggio di Nöe si collega a diverse posizioni di Hurley, e difende un esternalismo enattivo, secondo il quale l'ambiente può guidare e in parte costituire i processi cognitivi. I confini tra mente e resto del mondo sono infatti, secondo l'autore, difficili da stabilire: l'esperienza è un fenomeno temporalmente esteso che risulta nella nostra attività di muoverci nel mondo facendo affidamento ad alcune capacità che possediamo, e il suo contenuto non è né *nella testa* né *nel mondo*. Percepire non è qualcosa che ci 'capita', ma dipende da ciò che

‘facciamo’. Negli esperimenti presentati da Nöe a sostegno di questa idea, ritroviamo gli esperimenti criticati da Tye. Quello che infatti Nöe vuole dimostrare è proprio che la nostra esperienza visiva non è dettagliata, e che la concezione di essa come fotografia istantanea, ‘snapshot’, è sbagliata. Nella vita di tutti i giorni, infatti, non ci stupiamo di dovere continuamente muovere testa e occhi per ottenere una prospettiva migliore degli oggetti che abbiamo intorno in un ambiente che è pieno di particolari da scoprire. Il mondo in qualche modo si offre alla percezione, e il rapporto, sempre di natura percettiva, con dettagli nuovi o nascosti, può essere mediato da dipendenze sensomotorie, che sono sia legate al movimento stesso del soggetto che all’oggetto della percezione. A mio parere, non è chiaro fino in fondo, perché rimane implicito, quale ruolo gioca l’attenzione. Trovo inoltre che concludere affermando che l’esperienza non debba, ma perlomeno *possa* essere *senza testa*, finisca per rischiare di essere un facile slogan, che poco rende, e anzi rischia di travisare, il senso dell’enzione e la possibilità che essa renda davvero conto, perlomeno per alcuni aspetti dell’esperienza, della fenomenologia della percezione.

La raccolta di saggi a cura di Szabò e Hawthorne raccoglie e pone a confronto prospettive e approcci molto diversi sulla percezione. Per questo motivo, i curatori avrebbero forse potuto fornire nell’introduzione una guida maggiormente critica alla lettura dei saggi; nonostante questa mancanza, *Perceptual Knowledge* resta uno strumento utile per la presentazione e la discussione dei temi del dibattito contemporaneo sulla percezione.

VALERIA GIARDINO
Università degli Studi di Roma “La Sapienza”
Institut Jean Nicod, Paris

BIBLIOGRAFIA

Thau, Michael (2002), *Consciousness and Cognition*, Oxford University Press, New York.

Recensione:

Giacomo Romano, *Essere Per*, 2006

di

Barbara Scapolo

barbara.scapolo@unipd.it



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2007

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

Giacomo Romano, *Essere per. Il concetto di “funzione” tra scienze, filosofia e senso comune*, Quodlibet, Macerata, 2006, pp. 124, Euro 18,00.

Il testo di Romano, in un agevole numero di pagine, propone una sintetica e sufficientemente accurata analisi del concetto di funzione, partendo dal riconoscimento della presenza pressoché costante del concetto di “funzione” in diversi ambiti disciplinari e in molte spiegazioni (scientifiche e non) e, al contempo, dalla consapevolezza secondo cui in ambito filosofico può accadere che il significato di un termine assuma diverse connotazioni, ciascuna relativa ad un determinato contesto specialistico. Il fine è di comprendere se esista o possa esistere un minimo comune denominatore tra i vari significati che questo concetto è venuto acquisendo.

Lo stato di *work in progress* in cui si configura l’intuizione dell’intero saggio è rilevato ed esplicitamente ammesso dallo stesso autore; tuttavia va specificato che, sebbene l’idea-guida sia presentata ad un livello certamente embrionale, essa non viene mai impoverita da questa condizione. Romano enuncia la prospettiva secondo la quale se ci è possibile individuare una certa funzione in una certa entità, ovvero se la si identifica come entità che “è per qualcosa”, ciò accade perché disponiamo di un determinato congegno psicologico che fa sì che la si identifichi come “entità che sta per qualcosa”, condizione che sembra conservare un’eco irriducibile del significato che il concetto ha secondo il senso comune (per una più estesa trattazione della prospettiva di Romano, rimando a p. 5 di questa recensione).

Il saggio prende le mosse dal confronto tra l’uso che del concetto si fa in filosofia e nelle scienze (in particolare nella filosofia analitica e nella biologia) e l’uso nel senso comune, delineandone le coordinate principali in cinque capitoli. Nel primo di essi, l’autore propone una sintetica panoramica dell’uso che è stato fatto del concetto di funzione nelle scienze, primariamente tracciando una distinzione generale tra due approcci fondamentali: il primo conferisce a “funzione” una definizione formale ed esplicita, stabilendone una caratterizzazione stipulativa che risponde ad esigenze tecniche e formali proprie e specifiche (è il caso, per esempio, della logica matematica e

della fisica); il secondo approccio si riferisce all'adozione del concetto di funzione per approssimazione dal senso comune, impiegato in un ruolo teorico-esplicativo implicito e più o meno tecnico (per questo caso, l'autore indica come esempio il riferirsi della logica dell'analisi funzionale di Hempel [1959] alle riflessioni del sociologo R.K. Merton per individuare l'oggetto dell'analisi funzionale nella sociologia e nell'antropologia – operazione frequente anche in altre analisi socio-antropologiche, come quella di E. Durkheim o di B. Malinowski). Un'ulteriore proliferazione di significati si desume dal confronto con la biologia, che mai impiega il concetto di funzione univocamente. Il riferimento principale adottato da Romano è quello alla teoria di M. Mahner e M. Bunge [2001]. Seppur in maniera meno esplicita, Mahner e Bunge arrivano a riconoscere un ulteriore ed ultimo concetto di funzione, definito “teleofunzione” proprio perché considerato in base all'attribuzione di un fine ai sistemi relazionali caratterizzati in precedenza (es. di teleofunzione è quando un individuo compie consapevolmente un crimine all'interno di un sistema sociale). Per Romano, è proprio l'*intenzionalità* a porsi problematicamente in rapporto al concetto in questione; il problema è infatti quello di capire se dietro alla logica della funzione si trovi un meccanismo che semplicemente risponde alla regolare meccanica del rapporto causa/effetto o se il meccanismo funzionale non presenti piuttosto delle peculiarità che non si possono limitatamente ricondurre a tale rapporto.

Argomento del secondo capitolo è delineare e denunciare quelle spiegazioni filosofico-analitiche (nella fattispecie quelle proposte dalla filosofia del linguaggio, dalla riflessione ontologica, dalla filosofia della tecnologia e dalla filosofia della mente), che a loro volta hanno fatto appello in maniera troppo “disinvolta” al concetto di funzione per dirimere questioni metafisiche e, più specificamente, ontologiche. Il concetto di funzione, già dalle considerazioni precedentemente trattate, viene caratterizzandosi sempre più secondo un'intrinseca *ambiguità concettuale* che oppone molteplici resistenze ad ogni tentativo volto a tratteggiarne una classificazione precisa. Le prime riflessioni di matrice analitica che hanno riguardato il concetto di funzione sono sorte da problemi

relativi alla teoria del significato nella filosofia del linguaggio. Romano inizia la sua analisi critica riferendosi in particolare alle questioni connesse alla specifica teoria del *riferimento diretto* formulata da H. Putnam e S. Kripke nei primi anni '70. Tale teoria è resa problematica dalla difficoltà di definire una certa “essenza artefattuale” degli oggetti, definizione che chiama in causa i concetti di forma e funzione, entrambi usati secondo il senso comune e per questo motivo vittime di interpretazioni differenti e sovente fuorvianti. Allo stesso modo, ma al di là del meccanismo della designazione linguistica, una seconda linea di indagine filosofica ha fatto esplicito appello al concetto di funzione: le riflessioni ontologiche relative alla “vera natura” delle cose, impegnate a formulare varie teorie sulle categorie ontologiche fondamentali che costituirebbero la struttura intrinseca del mondo, pongono problemi relativi all'identità sincronica e diacronica degli oggetti e questioni sulla costituzione materiale. Tutta la loro problematicità sembra gravitare proprio intorno all'imprecisione e alla leggerezza con cui viene usato il concetto di funzione. Come esempio esplicito, Romano si riferisce alla riflessione di Baker [2004], che indica la “funzione propria” (intesa, in maniera generale, come lo scopo o il lavoro che il costruttore di un certo artefatto designa per la sua creazione) tra le condizioni necessarie a determinare la “genuinità ontologica” di una certa classe di artefatti. La funzione, in questo caso, viene ridotta all'essenza primitiva di mera attività designata da qualcuno per un certo oggetto; ma, «come qualcuno ha stabilito che ogni artefatto assolve alla sua funzione propria, allora qualcuno può aver stabilito che anche gli oggetti naturali svolgono la loro funzione propria e che addirittura il mondo intero può avere una sua funzione propria nel contesto di un *disegno* ben più grande» (p. 43). Attraverso l'*excursus* compiuto lungo i problemi posti dalla filosofia della tecnologia, viene ulteriormente ribadita la difficoltà oggettiva nell'effettivo successo esplicativo del riferimento ad “intenzioni”, “progetti” e “piani”, concetti già di per sé assai problematici. In altri termini, la questione dibattuta sta nel capire se la funzione dev'essere interpretata come l'*intenzione* che soggiace all'azione concreta del creatore o come l'*uso* attuale di un certo oggetto, che infine determina la specifica funzione. In chiusura del

capitolo, l'autore riepiloga le maggiori questioni che gravitano intorno al concetto di funzione poste dall'attuale ricerca della filosofia della mente, soffermandosi in particolar modo sul "funzionalismo analitico" (che interpreta la mente come una funzione che, sebbene implementata da entità materiali, non coincide con esse) e sulle principali "teorie computazionali", scaturenti dalla realizzazione delle prime macchine calcolatrici negli anni '50 e '60. Certamente la filosofia della mente propone un concetto di funzione maggiormente caratterizzato, ben definito e dal valore euristico, ma tuttavia esso mantiene inalterata la limitatezza (pratica e/o teorica) del suo significato propriamente esplicativo.

Il terzo capitolo si occupa del concetto di funzione nella filosofia della biologia, che appare come l'ambito disciplinare che più di altri ha avvertito la necessità di un approfondimento specifico dello *status* teorico del concetto di funzione. Questo sforzo teoretico aspira infatti a fornire una caratterizzazione di "funzione" perfettamente legittima sul piano esplicativo, che dissolva e/o rimpiazzasse la connotazione teleologica/funzionale che il senso comune è solito attribuire al concetto in questione. Due sono i principali dibattiti che l'autore individua, posti come paradigmi di due approcci alternativi al concetto di funzione: quello indicato come "spiegazione eziologica delle funzioni", sintetizzabile come spiegazione mediante il riferimento alla storia causale dell'oggetto a cui la funzione in questione si riferisce (cfr. le posizioni di Nagel, Hempel e in particolare di L. Wright [1973] e di R.G. Millikan [1984]) e quello che trova la sua origine nell'articolo "*Functional Analysis*" di R. Cummins [1975], indicabile come "teoria del ruolo causale delle funzioni" o "teoria disposizionale delle funzioni", e che in generale si può definire come quella teoria che cerca di enfatizzare le caratteristiche sistemiche che rendono possibile l'attribuzione di una funzione ad un certo oggetto (che comprende una parabola che va dalla teoria di A. Woodfield a quella di P. Griffiths). Sebbene tra loro idiosincratiche, entrambe le riflessioni (sinteticamente analizzate dall'autore), possono fondarsi solo su criteri genericamente normativi che sollevano numerose obiezioni, tutte rivolte ad evidenziare l'inadeguatezza esplicativa di tali spiegazioni in merito a certi

fenomeni o a contesti circoscritti e quindi l'esigenza di ulteriori correzioni e/o specificazioni. Tali critiche ribadiscono i dubbi circa l'eshaustività e la chiarezza con cui anche in quest'ambito disciplinare viene caratterizzato il concetto di funzione.

Un'eccezione rispetto a questa generale povertà o semplicità della riflessione critica sul tema è costituita dalla teoria di D. Dennett, nota come la "strategia dell'atteggiamento progettuale" o "dell'atteggiamento del progetto" [1993, 1997], che l'autore considera piuttosto analiticamente nel quarto capitolo. Sommariamente, tale strategia (*Design Stance*) consiste nell'interpretare una certa entità facendo congetture sul progetto attraverso cui è venuta alla luce: anche in questo caso, il concetto di funzione che ne risulta, indissolubilmente associato alla concezione del progetto, è in gran parte derivato dal senso comune e il suo significato non è chiarito in modo netto. Analizzando tale teoria sia come approccio metodologico, sia in chiave psicologica, emerge che per Dennett «il "progetto" sembra precedere l'"intenzione" nel contesto della teoria degli atteggiamenti, perché un sistema intenzionale si deve sempre considerare un sistema *progettato*» (p. 87). Tuttavia, per gli psicologi dello sviluppo cognitivo, "progetto" dipende a sua volta da "comportamento intenzionale", constatazione che di fatto implica la *posteriorità* di ogni possibile ragionamento in termini di funzioni e obiettivi degli artefatti, rispetto all'interpretazione delle azioni intenzionali.

L'ipotesi alternativa che l'autore enuncia nel quinto capitolo e nelle conclusioni è quella per cui l'associazione di una funzione ad un oggetto dipende dal nostro modo di concepire quell'oggetto. Una funzione è certamente *quello per cui una certa cosa è*. Ma *quello per cui sta una certa cosa* si stabilisce con l'ausilio di una procedura cognitiva piuttosto complessa e articolata, che dipende dal punto di vista di chi riconosce che un oggetto è o può essere "per qualcosa". In altre parole, per comprendere *quello per cui la cosa è*, comunque è necessario riferirsi al progetto della cosa stessa. Nell'ipotesi di Romano, "*essere per qualcosa*" (si legga: la funzione) si configura come una proprietà distinta e indipendente rispetto all'intenzionalità, e soprattutto come una proprietà relazionale non intrinseca agli oggetti in cui è possibile rilevarla. Tale relazione è per Romano

indubbiamente *ternaria*, poiché connette due entità attraverso un ulteriore elemento mediano, che egli definisce *veicolare* proprio perché esso veicola un *processo di trasformazione*: l'elemento veicolare è l'elemento che si deve propriamente considerare *per* qualcosa, ovvero l'elemento che ha una certa funzione.

Il testo contribuisce a portare un po' di chiarezza e ad evitare tutti quei fraintendimenti fuorvianti per chi si avvicinasse ad alcune letture filosofiche in cui il ricorso alla "funzione", nella formulazione di ipotesi e di spiegazioni, fosse frequente e non esplicitamente definito. Al tempo stesso però, l'impressione generale suscitata dalla lettura è che, focalizzando tale concetto, Romano sollevi un complesso e difficilmente controllabile orizzonte di problemi che, considerati all'unisono, sono indubbiamente di difficile e di non immediata fruibilità. Probabilmente la portata più significativa della riflessione qui presentata sta nell'individuazione e nella dimostrazione dell'essenziale e costitutiva *ambiguità* del concetto, che mette in guardia chiunque vi si trovi a riflettere e/o a servirsene.

BARBARA SCAPOLO
Università di Padova

BIBLIOGRAFIA

Baker, L.R., (2004), "The Ontology of the Artefacts", *Philosophical Explorations*, 7, 2, pp. 1-14.

Cummins, R. (1975), "Functional Analysis", *The Journal of Philosophy*, 20, pp. 741-765.

Dennett, D.C., (1993), *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna.

Dennett, D.C., (1997), *La mente e le menti*, Sansoni, Milano.

Hempel, C.G., (1959), "La logica dell'analisi funzionale", in Id., *Aspetti della spiegazione scientifica*, Il Saggiatore, Milano.

Mahner, M., Bunge, M., (2001), "Function and Functionalism: A synthetic perspective", *Philosophy of Science*, 68, pp. 75-94.

Millikan, L.G., (1984), *Language, Thought, and other Biological Categories*, The MIT Press, Cambridge (MA).

Wright, L., (1973), “Functions”, *The Philosophical Review*, 2, pp. 139-168.

Recensione:

Michael Dummett, *Thought and Reality*, 2006

di

Vera Tripodi

idopirt@tiscalinet.it



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2007

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

M. Dummett, *Thought and Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 201, € 29.96.

Che cos'è la realtà e in che cosa essa precisamente consiste? In che termini il linguaggio ha a che fare con il mondo esterno? Queste due delle principali domande a cui Michael Dummett tenta di dare una risposta in questo volume in cui sono raccolte, rielaborate ed ampliate, le lezioni da lui tenute all'Università di St. Andrews nel 1996 in occasione delle *Gifford Lectures*. Il volume, un pregevole esempio di lucida e sottile analisi filosofica, si articola in otto capitoli. Eccone un breve sommario.

Nei primi due capitoli (*Facts and Propositions* e *Semantics and Metaphysics*), Dummett precisa che, per redigere un inventario del mondo, non è sufficiente dire quali tipo di oggetti ci siano in esso: è necessario stabilire che tipo di fatti valgano intorno ad essi. Nel terzo capitolo, *Truth and Meaning*, Dummett esamina lo stretto nesso che vi è tra verità e significato, e spiega perchè le due nozioni non possano essere spiegate separatamente. Nel quarto capitolo, *Truth-Conditional Semantics*, Dummett illustra la teoria vero-condizionale del significato e chiarisce le ragioni per le quali tale teoria non riesce a spiegare come la comprensione linguistica possa essere acquisita e manifestata. Nel quinto capitolo, *Justificationist Theories of Meaning*, si analizza invece la nostra capacità di cogliere le circostanze in cui siamo autorizzati a fare un'asserzione e quelle in cui non lo siamo. Nel sesto capitolo, *Tense and Time*, Dummett esprime le sue perplessità circa l'antirealismo sul passato ed enuncia la tesi secondo cui un enunciato, proferito al passato di cui non disponiamo più di evidenze al presente, è vero in base a

ciò che “avremmo potuto” verificare se collocati adeguatamente nello spazio e nel tempo. Nel settimo capitolo, *Reality As It Is In Itself*, Dummett spiega in che termini la realtà esterna sia per molti aspetti indeterminata e del perché potrebbe non essere a nostra disposizione un “fatto” che riveli quali proprietà appartengano o meno ad un oggetto. Nell’ultimo capitolo, *God and the World*, si investiga sulle differenze tra la nostra visione del mondo, determinata non solo da ciò che osserviamo ma anche da ciò che possiamo conoscere o avremmo potuto conoscere di esso, e quella di Dio, che invece non può né percepire il mondo né godere di un punto di vista su o di una collocazione in esso.

Nel prosieguo procederò in questo modo: dapprima descriverò le principali tesi proposte da Dummett e poi discuterò due punti critici.

2. PRINCIPI GENERALI DELLA TEORIA GIUSTIFICAZIONISTA DEL SIGNIFICATO.

2.1. Il rapporto tra semantica e metafisica.

In che termini il mero linguaggio può avere a che fare con la realtà di cui parla? Per Dummett, l’analisi linguistica fa riferimento alla realtà attraverso il nostro modo di pensare e di concettualizzare la realtà. Per le cose di cui parliamo disponiamo, vale a dire, di diverse categorie logiche che riflettono le diverse categorie linguistiche. Vi è pertanto una priorità delle categorie sintattiche su quelle ontologiche: non possiamo spiegare a che tipo d’entità un’espressione si riferisce se non spiegando a che tipo d’espressione linguistica essa appartenga. Per sapere che cosa sia (a quale categoria ontologica appartenga) ciò per cui una parola sta, dobbiamo innanzitutto sapere che sorta di parola sia (a quale categoria logica quella parola appartenga). La questione se qualche entità possa essere annoverata fra

gli oggetti “che ci sono” viene dunque rimandata alla questione sulla forma logica di certi enunciati e sul loro valore di verità.

La nostra metafisica, di conseguenza, secondo Dummett, è determinata dalla nostra semantica, sebbene non appartenga a quest’ultima il concetto di proposizione (p.17). Ma come possiamo ragionevolmente basare la nostra metafisica sulla semantica e in che termini quest’ultima, che non implica il concetto di proposizione, ha a che fare con la struttura della realtà? La risposta a queste domande, secondo Dummett, deriva dal tipo di concezione del linguaggio che si abbraccia (p.20). La realtà esterna, precisa Dummett, non è composta da fatti, cioè da proposizioni vere. Le proposizioni sono entità astratte strettamente legate alla nostra pratica linguistica e la nostra capacità di afferrare e di intrattenere pensieri concernenti la realtà è intrinsecamente legata alla nostra capacità di esprimere quei pensieri in un linguaggio sensato.

2.2 Il nesso tra verità e significato.

Secondo Dummett, vi è uno stretto nesso tra la nozione di verità e quella di significato. Queste due nozioni non possono essere spiegate separatamente (pp. 32-35). Comprendiamo come veri o falsi gli enunciati che sentiamo o leggiamo perché comprendiamo le parole di cui essi sono composti e conosciamo le regole secondo cui le singole parole sono poste insieme. In ciò precisamente risiede la nostra competenza linguistica: la capacità di comprendere e formulare un numero potenzialmente infinito di enunciati che non abbiamo mai sentito o proferito prima (p.40). Pertanto ad ogni espressione linguistica, come Frege a ragione ha mostrato, deve essere associato un valore semantico e il valore

semantico dei costituenti di un enunciato deve essere spiegato nei termini del loro contributo alla determinazione della condizione di verità degli enunciati che le contengono (p.45).

Tuttavia la teoria fregeana vero-condizionale del significato, sottolinea Dummett, non riesce a spiegare come la comprensione di un'espressione o di un enunciato possa essere acquisita e manifestata: un enunciato è vero o falso, secondo tale teoria, indipendentemente dalla nostra conoscenza. Per Dummett invece, una teoria del significato plausibile deve rappresentare la conoscenza del significato di un enunciato o di un'espressione come la capacità di usare con competenza quell'enunciato o quell'espressione (pp. 49-56). Questa conoscenza consiste nella capacità di riconoscere, quando adeguatamente collocati, se un determinato enunciato sia vero o falso. Più precisamente, afferrare il senso di un enunciato consiste nella capacità di riconoscere l'evidenza, quando questa si presenta, per la sua verità sulla base non solo delle informazioni ricavate dall'osservazione ma anche delle inferenze che ne tracciamo.

La teoria del significato offerta dal giustificazionista così, sostiene Dummett, si accorda perfettamente con la nostra esperienza dell'apprendimento di un linguaggio. Ciò che noi impariamo quando apprendiamo una lingua è precisamente in quali circostanze siamo autorizzati a fare questa e quell'altra asserzione. Impariamo come, quando adeguatamente collocati, riconoscere come veri o come falsi gli asserti che apprendiamo (p.59). Una tale acquisizione ha a che fare con ciò che "è riconosciuto e accettato come vero" da una data comunità linguistica. Se così, come è possibile allora che enunciati non decidibili possano essere formulati? Ciò dipende, sostiene Dummett (p.69), dal fatto che usiamo operatori linguistici, come quantificatori ed operatori temporali, che applicati ad enunciati

decidibili possono talvolta convertirli in enunciati indecidibili.

2.3 La comprensione degli asserti al passato.

Uno degli aspetti più importanti di *Thought and Reality* è il perfezionamento della semantica offerta per gli enunciati al passato che Dummett aveva già presentato in *Truth and the Past*.¹ Anche in questa nuova raccolta di saggi, Dummett prende dichiaratamente le distanze dall'antirealismo sul passato, tesi - com'è noto - un tempo da lui stesso abbracciata e, in più occasioni, difesa. Dummett ribadisce in *Thought and Reality* che l'antirealismo sul passato – il quale assume che le proposizioni al passato, se vere, devono esserlo in virtù di qualche traccia presente di eventi passati – non rappresenta fedelmente il modo in cui noi di fatto comprendiamo il tempo passato e gli enunciati che vertono su di esso. Secondo Dummett, un giustificazionista, se vuole offrire una spiegazione credibile rispetto alla nostra comprensione degli asserti al passato, deve modificare la propria posizione nella direzione del realismo.

Questa è in sintesi la proposta di Dummett: un enunciato proferito al tempo passato - per il quale non disponiamo più di evidenze al presente - è vero in base a ciò che “avremmo potuto” verificare se collocati adeguatamente nello spazio e nel tempo. Per mostrare ciò, Dummett stabilisce un'analogia tra il modo in cui noi giungiamo a comprendere e a giustificare gli enunciati che vertono su ciò che è troppo distante nello spazio per essere oggetto d'osservazione e il modo in cui comprendiamo e giustifichiamo gli asserti che vertono su ciò che è troppo distante nel tempo. La comprensione degli

¹ Cfr. Dummett [2004].

asserti che si riferiscono a luoghi più o meno distanti da quello in cui noi siamo richiede, secondo Dummett, la costruzione di una griglia mentale², vale a dire di un sistema di coordinate in riferimento al quale ogni luogo viene spazialmente collocato e specificato. La costruzione di una tale griglia richiede un lungo processo che ci impegna fin da bambini. Un bambino apprende progressivamente la disposizione tridimensionale prima di piccoli spazi, poi più in generale dell'ambiente che lo circonda. Anche la comprensione di un asserto al passato e al futuro richiede, per Dummett, la costruzione di una griglia mentale. E' grazie a questa griglia che, per Dummett, il bambino comprende gli asserti che vertono su ciò che è inaccessibile nello spazio o nel tempo per essere oggetto d'osservazione come asserti che localizzano, a un certo punto della sua griglia, gli stati di cose o eventi di cui parlano. Questa spiegazione mostra che occorre descrivere il senso di tali asserti come se esso fosse costituito da due elementi: (i) dalla comprensione di che cosa vuol dire che uno stato di cose è ottenuto o che un certo evento ha avuto luogo e (ii) dalla capacità di collocare quel particolare stato di cose o quel particolare evento nella nostra griglia spazio-temporale. Gli enunciati al passato per i quali ogni traccia è andata perduta sono enunciati di cui con ogni probabilità non potremmo mai disporre di una loro verifica diretta, tuttavia tale verifica avrebbe potuto esserci. A rendere vero un enunciato osservativo al passato sarebbe, in questo caso, la disponibilità di una giustificazione adeguata per esso e non l'accessibilità a una sua verifica diretta. Di fatto, fa presente Dummett, l'osservazione è ordinariamente concepita come qualcosa in grado di rivelare ciò che avrebbe potuto essere anche se quell'osservazione non è mai stata fatta. Non possiamo pertanto sostenere che un enunciato al passato sia vero solo se

² Dummett [2004], pp.46-48.

siamo *ora* nella posizione di trovare una sua giustificazione per asserirlo, tale enunciato è vero anche se una dimostrazione della sua verità *avrebbe potuto* esserci dal momento che il mezzo diretto di verifica un tempo disponibile potrebbe essere non più, con il passare del tempo, alla nostra portata. D'altra parte, Dummett ritiene che - fatta eccezione per gli enunciati percettivi - la verifica di un enunciato non necessita di un confronto diretto con i dati sensoriali e una giustificazione altro non è che un argomento espresso linguisticamente e pubblicamente accessibile. La conclusione di Dummett è che afferrare il senso di un enunciato al tempo passato di cui si sono perse le tracce consiste nella conoscenza non di come possa essere stabilita *ora* la sua verità, ma come questa avrebbe potuto essere stabilita al tempo in cui l'enunciato si riferisce (pp.77-78, 90).

La realtà esterna è dunque, Dummett spiega, per molti aspetti indeterminata e potrebbe non essere a nostra disposizione un *fatto* che riveli quali proprietà appartengano o meno ad un oggetto (p. 87). La nostra visione del mondo è così determinata non solo da ciò che osserviamo ma anche da ciò che possiamo conoscere o avremmo potuto conoscere di esso. Diversamente, per Dio il mondo è dato da come le cose sono "in sé". Vale a dire, indipendentemente da come queste vengono apprese e percepite dalla mente di qualche essere senziente.

2. DUE PUNTI PROBLEMATICI.

2.1. La bivalenza e il nesso tra conoscenza e verità.

In *Thought and Reality*, Dummett considera gli asserti empirici al passato alla stessa maniera degli asserti empirici al presente ed ammette la plausibilità di questa soluzione basandosi sulla distinzione tra

giustificazione “diretta” e “indiretta”. Vi è un’analogia, precisa Dummett, tra i modi in cui giustifichiamo gli enunciati matematici e i modi in cui giustifichiamo gli enunciati che vertono su ciò che è troppo distante nello spazio o nel tempo per essere oggetto d’osservazione: la giustificazione (la verifica) di un enunciato empirico - come per un enunciato matematico - può essere *diretta* o *indiretta*. La distinzione tra giustificazioni dirette e indirette vale anche per gli enunciati empirici.³ Possiamo, ad esempio, determinare il numero delle albicocche comprate deducendolo dall’ammontare della spesa totale (posto che si conosca il prezzo di ciascuna albicocca e che non si sia acquistato nient’altro). Questo è un modo indiretto di stabilire la verità di un enunciato come “Ci sono diciassette albicocche nella ciotola”.⁴ Il modo diretto di verificare un enunciato empirico è dunque quello di trovarsi *nel posto* in cui esso ha luogo e di svolgere le necessarie osservazioni proprio *in quel preciso momento*. Una giustificazione indiretta di un enunciato empirico invece fornisce solo una ragione per supporre che una diretta giustificazione poteva essere, o avrebbe potuto essere, disponibile per qualcuno adeguatamente collocato in quel luogo e in quel momento. Se estendiamo agli enunciati al passato la distinzione tra modi diretti e indiretti di verifica, allora dobbiamo abbandonare anche l’idea che la verità di un asserto al passato sia determinata solo dalla disponibilità di sue tracce al presente. Dobbiamo piuttosto ammettere che, sostiene Dummett, un asserto al passato può essere vero se qualcuno adeguatamente collocato avrebbe potuto verificarlo. E’ possibile verificare la maggior parte degli enunciati al passato solo attraverso verifiche indirette. Secondo Dummett, la validità di argomenti deduttivi in cui sono

³ Dummett [2004], pp. 41-46, 53.

⁴ Ibidem, p. 54.

coinvolti enunciati al passato è data dall'ammissione che la mera possibilità che tali enunciati potevano essere verificati sia una condizione sufficiente per la loro verità.

Tuttavia, estendere tale distinzione anche agli enunciati al passato significa, per stessa ammissione di Dummett, avvicinarsi a una spiegazione realista del linguaggio e alla spiegazione vero-condizionale del significato. Come la verifica diretta per un enunciato d'osservazione al presente è al presente, così quella di un asserto d'osservazione al passato è al passato. Analogamente, come un asserto d'osservazione al presente è vero o falso (è un tipo di enunciato per cui vale la bivalenza), così anche un asserto al passato ha un valore di verità determinato, vale a dire esso è o vero o falso.

Vi sono nella proposta di Dummett almeno due difficoltà che analizzerò di seguito brevemente. La prima difficoltà concerne il nesso tra significato ed uso. In merito all'uso degli enunciati al passato e alla realtà su cui essi si basano, qual è la distinzione tra la posizione del realista e quella del giustificazionista? Dummett su questo punto non è molto chiaro. Probabilmente ciò che egli intende affermare è che di un enunciato al passato di cui abbiamo perso ogni traccia, sebbene non possiamo asserire né che esso è vero né che esso è falso, in un certo senso possiamo dire che tale enunciato è determinatamente vero o falso poiché avremmo potuto conoscerlo e verificarlo. Ed è precisamente in questo senso che la sua posizione è, da un punto di vista logico, molto vicina a quella del realista. Tuttavia vi sono, a mio avviso, alcune divergenze tra le due posizioni. Secondo il realista, la bivalenza vale perché è la realtà che, indipendentemente dai nostri processi conoscitivi, rende veri o falsi gli enunciati. Dummett sembrerebbe piuttosto sostenere che la bivalenza vale per enunciati al passato perché essi *erano conoscibili* in pratica ad un certo tempo. Ragione che lo porta ad assumere un punto

di vista realista nel considerare come verifica ciò che riteniamo possa essere considerata *quella* che avrebbe potuto essere compiuta. Pur ammettendo ciò, resta arduo a mio avviso comprendere però come questa posizione possa accordarsi con i principi generali su cui la teoria del significato di Dummett si basa. Che ne è per esempio della differenza tra enunciati decibili e non decibili? In virtù del forte nesso che Dummett stabilisce tra significato e verità, le condizioni di asseribilità *dirette* degli enunciati al passato non possono che essere al presente. Non c'è dubbio che la comprensione di un enunciato, costituita dal saper riconoscere cosa conta come sua verifica diretta, deve essere pienamente manifestata nella capacità di eseguire una procedura per decidere se un asserto è vero o è falso. Tuttavia, tale comprensione, che deve descrivere in maniera esaustiva il comportamento osservabile dei parlanti, ha a che fare – secondo i principi del giustificazionismo - con ciò che abbiamo imparato quando abbiamo acquisito cosa conta come giustificazione della verità di una certa forma di enunciato e della sua corretta asseribilità. In tale senso, comprendere la condizione di verifica diretta di un enunciato vuol dire sapere quali siano le condizioni presenti in cui è corretto asserire tale enunciato. Per stessa ammissione di Dummett, non siamo in grado di manifestare la conoscenza completa di un enunciato quando la sua condizione di verità trascende le nostre possibilità conoscitive e, di conseguenza, ogni uso possibile al presente.

La seconda difficoltà riguarda il nesso tra conoscenza e verità. La nuova semantica proposta da Dummett per gli enunciati al passato sembrerebbe avere a che fare con una nozione di verità che non si identifica con la disponibilità al presente di una giustificazione ma con la *giustificabilità* in linea di principio: un enunciato è vero se, e solo se, è in linea di principio possibile un'asserzione giustificata di

quell'enunciato. In base a tale prospettiva, "vero" non equivale a "conosciuto" ma a "conoscibile": se un enunciato è vero allora deve esserci in linea di principio un processo conoscitivo che ci porta ad esso anche se tale processo potrebbe non essere disponibile né adesso, né era disponibile in passato, né mai lo sarà in futuro. In altri termini, se un enunciato è vero, allora esiste un qualche tempo t in cui è possibile conoscerlo. Tale concezione stabilisce allora che la verità non sia determinata interamente dalla nostra conoscenza attuale, ma da ciò che le nostre facoltà conoscitive sono in linea di principio capaci di ottenere. Come spiegare allora il fatto che le nostre conoscenze conoscitive sono limitate? Come spiegare inoltre che fa parte del nostro modo di pensare la realtà passata l'idea che questa sia destinata almeno in parte all'oblio e a svanire?

VERA TRIPODI

Dipartimento degli Studi Logici ed Epistemologici
Università di Roma "La Sapienza"

BIBLIOGRAFIA:

M. Dummett, *Thought and Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

M. Dummett, *Truth and the Past*, Columbia University Press, New York 2004.

Recensione:

Alberto Voltolini, *How Ficta Follow Fiction*, 2006

di

Carola Barbero

carola.barbero@labont.it



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2007

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

Alberto Voltolini, *How Ficta follow Fiction. A Syncretistic Account of Fictional Entities*, Dordrecht, Springer, pp. xxiv, pp. 273, US\$129.

Le entità fittizie come Sherlock Holmes o Madame Bovary sono degli oggetti che non esistono? Ammesso che ci siano delle entità siffatte, come si caratterizzano? Come dobbiamo trattare gli enunciati che vertono su entità fittizie?

Queste sono le domande che guidano il bellissimo libro di Alberto Voltolini dedicato alle questioni filosofiche sollevate dalle entità fittizie – riassunte brevemente nelle domande di apertura – in particolare dalle entità fittizie¹ letterarie (l'autore si ripropone, concludendo il volume, di dedicare un altro lavoro alle entità fittizie in generale, in cui prenderà in esame anche quelle entità che possiamo trovare nei quadri, nei fumetti e nei film).

Nonostante la letteratura su questo argomento sia molto ricca, questo testo si distingue per la varietà delle argomentazioni e per la particolarità della teoria proposta. In *How Ficta Follow Fiction* viene infatti presentata una “teoria sincretista delle entità fittizie” che confronta e combina le principali posizioni metafisiche, cercando da un lato di conservarne i risultati positivi e dall'altro di evitarne i costi (filosoficamente) troppo elevati o i difetti, suggerendo una visione al contempo più complessa e più robusta da un punto di vista strettamente teorico.

Le entità fittizie come Madame Bovary si caratterizzano, secondo questa prospettiva, come correlati di insiemi di proprietà e sono importanti, per la loro individuazione, le componenti causali e intenzionali che ne hanno determinato la creazione. Il discorso che verte sulle entità fittizie, comunque, non è sempre ontologicamente impegnato, e quindi spesso

¹ Il libro non è solo dedicato alle questioni sollevate dalle entità fittizie, ma è anche dedicato *alle* entità fittizie, come recita la dedica che precede il testo: «To all my fictional friends who have kept me company in writing this book». Nella dedica è già racchiusa la tesi ontologica fondamentale che poi verrà argomentata nel corso dell'esposizione: ovviamente le entità fittizie esistono, altrimenti come avrebbero potuto tenere compagnia all'autore durante la stesura del libro?

possiamo fare a meno di tali entità per rendere conto degli enunciati che apparentemente vertono su di esse.

Il libro di Alberto Voltolini analizza i diversi ambiti all'interno dei quali la questione relativa alle entità fittizie si impone e, dopo avere preso in esame le varie posizioni, ripercorrendone le tesi e le argomentazioni, propone il punto di vista sincretista, sorta di sintesi hegeliana che supera (contenendole, negandole e realizzandole) le tesi e antitesi esposte. Il libro è diviso in tre parti: metafisica, semantica e ontologia. Classicamente, la semantica fa da ponte tra la metafisica e l'ontologia.

METAFISICA

Che cosa sarebbero le entità fittizie, se ci fossero? Secondo la posizione sincretista i *ficta* sono delle entità composte da un lato dai processi tipici del fare finta (*make-believe process-type*) e dall'altro da insiemi di proprietà. I processi tipici del fare finta in questione in questione fanno parte di un processo più generale che potremmo definire come "raccontare una storia" (*storytelling process-type*), cioè invitare l'ascoltatore o il lettore a immaginare (o a fare finta) che quanto ascoltato o letto sia vero. Il punto di riferimento costante qui è, tra gli altri, Kendall Walton [1990], che con il suo imponente *Mimesis as Make-Believe*² si è distinto come un grande teorico del "fare finta", sussumendo sotto il fenomeno del *make-believe* tutta una serie di processi prima considerati non solo separati ma anche eterogenei, come ad esempio l'atto di raccontare o ascoltare una storia e i giochi che fanno i bambini. Quando si ascolta una storia, secondo Walton, si partecipa ad un gioco di fare finta: ci si impegna infatti a rispettare una serie di regole (implicite o esplicite nella storia, a seconda dei casi) per immaginare quanto la storia racconta.

² Opera che ha tuttavia per oggetto le opere d'arte figurativa in generale, e tocca solo tangenzialmente quelle letterarie, avendo l'ambizione di fornire una teoria generale dell'esperienza estetica.

Se lo *storytelling process-type* contiene l'elenco delle regole per immaginare la storia, il *make-believe process-type* racchiude quelle istruzioni che sono importanti per l'identità dell'entità fittizia in questione. Quindi una entità fittizia F è un oggetto composto da un *make-believe process-type* e da un insieme contenente esattamente quelle proprietà che F ha nel mondo della storia.

È importante tenere presente che una entità fittizia può possedere una proprietà in due modi distinti: esemplificandola o semplicemente possedendola internamente (Voltolini segue la tradizione neo-meinongiana e distingue tra due tipi di proprietà). Una proprietà è detta essere posseduta internamente da una entità fittizia se e soltanto se tale proprietà appartiene all'insieme di proprietà che costituisce l'oggetto.

Tra l'entità fittizia e i suoi elementi componenti sussiste una relazione d'identità in senso stretto, per spiegare la quale occorre chiarire in che cosa di preciso consista il processo di creazione di una entità fittizia. Tale creazione, secondo la teoria sincretista, consiste da un lato in una pratica narrativa in cui si fa finta di riferirsi a un individuo con certi termini singolari e, dall'altro, in un ripensamento di quella stessa pratica, intesa come la mobilitazione di un insieme di proprietà ben preciso di cui si fa finta che siano effettivamente possedute da un certo individuo. Questa posizione creazionista di stampo moderato si discosta sia da quella proposta da Amie Thomasson [1999], secondo la quale le entità fittizie sono artefatti astratti creati dagli stati intenzionali di un autore e poi mantenuti in esistenza grazie alla loro registrazione in ulteriori stati intenzionali o su supporti di vario genere (libri, floppy, cd, ecc...), sia da quella proposta da Saul Kripke [1973], John Searle [1979] e Nathan Salmon [1999], per la quale le pratiche narrative sono condizioni sufficienti per l'esistenza dell'entità fittizia. Si distingue infine anche da posizioni creazioniste estreme, come ad esempio quella esposta da Stephen Schiffer [1996], secondo le quali l'esistenza di una pratica narrativa è condizione *concettualmente* sufficiente per l'esistenza di quella determinata entità fittizia. Il

vantaggio ottenuto da Voltolini sulle altre posizioni creazioniste (uno fra tutti quello di non dover attribuire, come accade per esempio nel creazionismo estremo, magici poteri al linguaggio), vale tutte le difficoltà teoriche richieste al lettore per seguire le argomentazioni.³

SEMANTICA

Come devono essere analizzati gli enunciati che hanno per oggetto entità fittizie? Voltolini, seguendo la proposta fatta da Gareth Evans [1982], distingue tra usi del linguaggio complici⁴ e non-complici (*conniving and non-conniving uses*), a seconda che il linguaggio usato non faccia riferimento alle entità fittizie oppure lo faccia. Poniamo che io salga su un palcoscenico e davanti ad un pubblico pronunci un enunciato del tipo:

(a) *Madame Bovary è una donna che abita a Yonville e tradisce suo marito.*

In questo caso non mi impegno riguardo all'esistenza di entità fittizie, semplicemente ho avviato un gioco di fare finta con i miei ascoltatori, facendo un uso complice (o compiacente, fittizio, ontologicamente non impegnato) del linguaggio. In questo enunciato il termine "donna" e "marito" hanno il loro significato ordinario, mentre "Madame Bovary" e "Yonville" sono nomi vuoti: è solo per finta che si riferiscono a qualcosa (a una donna particolare e a una cittadina vicino a Rouen) ed è solo per finta che (a) esprime una proposizione.

Tuttavia, se ad esempio dopo aver letto il romanzo di Flaubert io affermassi:

(b) *Madame Bovary è una donna frivola*

io sarei, secondo Voltolini, ontologicamente impegnata verso l'entità fittizia che porta il nome di "Madame Bovary" e il mio uso del linguaggio in (b) sarebbe un uso non-complice, che si

³ Per una esposizione dettagliata della posizione creazionista moderata sostenuta da Voltolini, vedere anche Voltolini [2007].

⁴ Un uso del linguaggio molto simile a quello del quale parla Evans è quello che Schiffer [1996] definisce come "pretending use of language".

riferisce effettivamente all'entità fittizia nominata. Ovviamente anche (a) può essere considerato come caratterizzato da un uso non-complice, nel caso in cui "Madame Bovary" si riferisca all'entità fittizia Madame Bovary e "Yonville" alla città fittizia di Yonville. Pertanto i testi di finzione ammettono due letture distinte, a seconda che si faccia un uso complice o meno del linguaggio (o, detto in altri termini, a seconda che non si faccia o si faccia riferimento ad entità fittizie). Grazie a questa distinzione Voltolini riesce a fornire ottime analisi semantiche di enunciati difficili, controversi o ambigui, spesso riportati, nella letteratura sulle entità fittizie, come controesempi all'una o all'altra teoria.

ONTOLOGIA

Perché ammettere nel nostro inventario ontologico le entità fittizie? Per rispondere a questa domanda Voltolini costruisce un argomento ontologico forte. Noi accettiamo tranquillamente di includere nel nostro inventario ontologico le opere di finzione, cioè i romanzi, le novelle e così via. Dal momento però che le entità fittizie sono fondamentali per le condizioni d'identità delle opere di finzione, allora se accettiamo le opere di finzione, dobbiamo ammettere nella nostra ontologia anche le entità fittizie. Le entità fittizie seguono dalla finzione (e questo, chiaramente, spiega il titolo: *How Ficta Follow Fiction*). Voltolini sviluppa con ragionamenti sottili e affascinanti l'aspetto ontologico della questione, riuscendo ad argomentare a favore dell'esistenza delle entità fittizie su basi prettamente ontologiche.

How Ficta Follow Fiction non è un libro facile, ma è un libro ricco e molto importante per chiunque si interessi di problemi metafisici, semantici e ontologici connessi al tema degli oggetti fittizi. La teoria sincretista proposta è oltre che convincente, molto affascinante, perché non solo argomenta a favore dell'esistenza delle entità fittizie, ma riconosce loro uno statuto metafisico tale che non siamo costretti a dover rinunciare, per amor di teoria, a

caratteristiche importanti delle entità fittizie, quali, ad esempio, le proprietà internamente possedute. Inoltre la caratterizzazione dei *ficta* come entità complesse costituite al contempo da un *make-believe process-type* e da un insieme contenente le proprietà che i *ficta* hanno nel mondo della storia, fa sì che si possa rendere conto anche di una serie di assunzioni pre-teoriche importanti.

Un prezioso glossario, che precede l'esposizione delle tre parti di cui si compone il libro, contiene le definizioni dei vari termini usati e si caratterizza come un utile strumento per il lettore che non abbia già familiarità con le molte teorie esposte o con gli apparati concettuali di riferimento. Il glossario è importante anche per sfatare l'idea che si possa trattare di una mera disputa terminologica: una volta che i termini sono definiti, è chiaro che cosa si intende per "essere astratto", "gioco di fare finta esistenzialmente conservativo", "storia" e così via. Seguono al fondo una ricca bibliografia e un indice dei nomi che rendono bene l'idea della complessità del testo e mettono in evidenza una innegabile qualità dell'autore: la sua passione per la ricerca. Da questo libro si può imparare molto, non solo di metafisica, di ontologia e di filosofia del linguaggio, ma anche di un certo modo di fare filosofia, serio e puntuale, ma non per questo meno divertente e coraggioso.

CAROLA BARBERO

BIBLIOGRAFIA

Evans G., (1982), *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford.

Kripke S., (1973), *The John Locke Lectures 1973*, manoscritto non pubblicato.

Salmon N., (1999), "Nonexistence", *Noûs*, 32, pp. 277-319.

Schiffer S., (1996), "Language-Created Language-Independent Entities", *Philosophical Topics*, 24, 1, pp. 149-167.

Searle J., (1979), “The Logical Status of Fictional Discourse”, in P. A. French et al. (a cura di) *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minneapolis Press, Minneapolis, pp. 233-243.

Thomasson A., (1999), *Fiction and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Voltolini A., (2007), “Ficta: Conseguenza del creazionismo”, in A. Bottani, R. Davies (a cura di), *Ontologie regionali*, Mimesis, Milano, in corso di pubblicazione.

Walton K., (1990), *Mimesis as Make-Believe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Recensione:

Alva Noë, *Action in Perception*, 2004

di

Filippo Barra

barra@unisi.it



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2008

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

Alva Noë, *Action in Perception*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2004, Hardcover ed., pp.277+IX, \$40.



INTRODUZIONE

È possibile fornire una caratterizzazione della percezione che ponga al centro la natura attiva di quest'ultima nonché la sua continuità con i processi di pensiero?

Action in Perception di Noë si propone di raggiungere proprio quest'obiettivo e di farlo in un modo adeguato sia dal punto di vista filosofico che da quello delle scienze cognitive. Secondo la tesi principale del libro, percezione e coscienza percettiva dipendono da capacità d'azione e da capacità di pensiero. Difendere questa tesi non è un compito semplice e dipende in larga misura dalla possibilità di proporre in una prospettiva di lungo termine un'alternativa credibile a quella che Hurley [1998] ha caratterizzato come l'immagine del “sandwich classico” (“the classical sandwich”) della relazione tra percezione e azione. Secondo quest'immagine percezione ed azione rivestono un ruolo di contorno nella cognizione (sono le due “fette di pane” nella metafora del

sandwich). La percezione fornisce input dal mondo alla mente, l'azione è identificata con l'output dalla mente al mondo mentre il "centro" del processo permane quello dei processi cognitivi superiori, i soli adatti a caratterizzare il pensiero vero e proprio.

L'ammirevole esposizione di Noë è un'illustrazione e una difesa punto per punto di quelli che sono i nodi salienti dell' "approccio enattivo alla percezione" ("enactive approach to perception"). Secondo l' "enattivista", percepire equivale a possedere, incorporandola, una comprensione implicita degli effetti del movimento sulla ulteriore stimolazione sensoriale che ne consegue. Senza il continuo richiamo all'azione che caratterizza l'appello alla comprensione sensomotoria, la stimolazione percettiva sarebbe mera sensazione, cieca quanto al proprio contenuto e affatto inutilizzabile dall'animale. I percipienti hanno una padronanza implicita di pattern di dipendenza sensomotoria che deve essere intesa come *costitutiva* della loro capacità percettiva.

Questa proposta s'inserisce innanzitutto nel dibattito sulla natura della percezione ma non manca, per il respiro concettuale con cui Noë ne sonda gli effetti, di abbracciare conseguenze nell'ambito della filosofia della mente e dell'epistemologia, della ricerca empirica in scienza cognitiva e, ovviamente, del dibattito sulla natura del contenuto dell'esperienza percettiva. Non si tratta, come Noë sottolinea, dell'opera di un singolo, quanto piuttosto della convergenza del lavoro in gran parte empirico di O'Regan e Noë [2001] con la ricerca di Hurley [1998] e, più in generale, del contributo costruttivo di questi alla prospettiva "enattiva" avanzata da Varela et al. [1991], ricca di ramificazioni per la cosiddetta scienza cognitiva "post-classica" dei nostri giorni.

Come noto, il dibattito sulla natura della percezione visiva vede contrapposti da un lato i sostenitori di un approccio computazionale alla visione che riconoscono nel lavoro dello psicologo cognitivo Marr il proprio riferimento paradigmatico e, dall'altro, i sostenitori dell'approccio ecologico alla percezione visiva propugnato dallo psicologo statunitense Gibson.

L'approccio enattivo viene presentato nel testo come alternativo a quello cognitivista, benché esso risulti distinguibile anche dalla stessa impostazione ecologica di cui mira, nondimeno, a recuperare alcune istanze fondamentali.

Il libro si compone di sette capitoli. L'esposizione è, fino al quinto capitolo, un progressivo approfondimento dell'approccio enattivo a partire dai suoi aspetti principali (capitolo primo) per giungere a due case-studies intorno alla trattazione enattiva del contenuto percettivo spaziale (capitolo terzo) e della percezione del colore (capitolo quarto) e ad un confronto con la teoria causale della percezione (capitolo quinto); il tutto passando per una basilare critica della concezione tradizionale della visione nel capitolo secondo. Con i due capitoli conclusivi, il sesto ed il settimo, lo sguardo si volge sulla ricaduta delle tesi avanzate sugli ambiti logico-epistemologico (capitolo sesto) e di filosofia della mente (capitolo settimo).

PREMESSE

Il libro si apre con un invito a pensare la percezione visiva sul modello del tatto. Una persona cieca si fa strada “tastando” il proprio ambiente circostante ingombro d'oggetti e lo fa non “in un colpo solo” ma impiegando tempo, dimostrando destrezza e abile motilità. Questo dovrebbe essere, a detta di Noë, il modello attraverso il quale dovremmo pensare la percezione visiva; un fenomeno attivo che coinvolge l'organismo intero.

Vedere consiste nella istituzione di appropriati pattern di dipendenza sensomotoria (“sensorimotor dependencies”). Un oggetto si espande man mano che ci avviciniamo, un profilo si deforma mentre lo aggiriamo; si tratta di due esempi elementari di dipendenza sensomotoria senza i quali, secondo il teorico dell'enazione, non si darebbe visione. I percipienti, con la loro padronanza pratica di questi pattern, agiscono la visione piuttosto che esserne affetti e lo fanno in modo largamente spontaneo, per il quale non è determinante la concettualizzazione nei termini della distinzione personale/sub-personale (pp.30-31). La visione ha innanzitutto la funzione immediata di rendere disponibili opportunità di vita per l'animale e non quella di rendere possibile una descrizione del mondo. È per questo che la tradizione di ricerca sulla visione sbaglia quando assume che la stessa sia innanzitutto da indagare come un problema di “ottica inversa” (ricostruire

un'immagine tridimensionale interna dell'ambiente da uno schizzo bidimensionale impoverito disponibile in base alla stimolazione retinica).

È utile precisare che Noë non affronta la questione circa l'opportunità o meno di postulare rappresentazioni mentali nella spiegazione di processi percettivi e cognitivi in senso lato e, pertanto, non intende affatto criticare il ricorso a rappresentazioni interne nelle spiegazioni della scienza cognitiva. Sostiene che l'approccio enattivo è compatibile con la presenza nel cervello dei tipi di rappresentazioni più disparati (p.22). L'obiettivo critico concerne piuttosto la natura della visione: è un errore supporre che questa sia un processo in base al quale viene costruito un dettagliato modello interno e che così debba considerarla la sua caratterizzazione al livello funzionale (ciò che Marr chiamava teoria computazionale della visione).

Nel primo e importante paragrafo del secondo capitolo, intitolato “la concezione fotografica” (“the snapshot conception”), Noë si misura sistematicamente con l'immagine machiana del campo visivo (cfr. la figura all'inizio del testo): l'analogo di una fotografia o di un quadro, dettagliato ai margini come al centro e disponibile alla coscienza o interno alla mente. Si tratta, secondo Noë, del paradigma di un'errata analisi del contenuto dell'esperienza percettiva e di un'errata fenomenologia della visione che arriva a sviare l'impostazione della stessa scienza della visione.

Noë inizia a mettere in questione l'influenza esercitata su di noi dalla concezione fotografica con un esempio: quante parole può distinguere il lettore considerando attentamente questa pagina e osservandone fissamente una sola? Non molte, suggerisce l'Autore. La capacità di leggere un testo è totalmente subordinata per noi alla possibilità di movimento oculare o dello stesso testo, e la nostra visione del dettaglio limitata al punto focale centrale d'interazione col foglio o con lo schermo del computer. Esperimenti di cecità al cambiamento (“change blindness”), in cui i soggetti non si accorgono di macroscopici cambiamenti che avvengono nella scena per così dire “sotto i loro occhi”, suggeriscono inoltre la conclusione secondo cui nella visione normale non abbiamo accesso

in tempo reale ad un modello dettagliato della scena e supportano la tesi in ragione della quale la visione è in misura sostanziale dipendente dall'attenzione.

È opportuno sottolineare come il suggerimento menzionato, assai importante nel quadro enattivista, sia tuttora oggetto di forte dibattito all'interno della comunità degli scienziati della visione. Secondo alcuni infatti, la “cecità al cambiamento” resta un fenomeno di difficile interpretazione, non necessariamente incompatibile con la disponibilità e l'uso di dettagliate rappresentazioni interne (cfr. Jacob [2006]). Noë non sembra in grado, su questo punto, di offrire un argomento decisivo ma appare piuttosto impegnato, qui come in altri punti del testo, in un percorso di sistematica raccolta di evidenza finalizzata a rendere plausibile, nel complesso e tramite una costellazione di ragioni, in primo luogo la non ovvietà di alcune tesi tradizionali sulla visione. Si tratta di uno dei passaggi che fa da ponte all'elaborazione del modello enattivo su quella stessa area problematica; l'opportunità di quest'ultimo non andrà decisa tramite un *experimentum crucis* quanto piuttosto -per dirla con Lakatos- valutando comparativamente e in prospettiva, la progressività o fecondità di soluzioni e problemi dei due programmi di ricerca.

È un fatto che, se non dobbiamo cadere nel più completo scetticismo circa la nostra esperienza e qualificarla come semplice illusione, ci serve comunque un resoconto dell'esperienza del dettaglio e in generale del senso di presenza che sperimentiamo per una gran parte della scena che pure non è al centro della nostra attività esplorativa. Noë formula così il “problema della presenza percettiva”, senz'altro uno dei banchi di prova più importanti per lo sviluppo della sua ricostruzione a giudicare dal ruolo che esso ricopre nel percorso argomentativo dell'Autore.

La proposta è che, in un dato momento, il dettaglio (e gli aspetti *non* esplorativamente centrali della scena con esso), benché non presente in quanto dato, sia tuttavia realmente presente in quanto accessibile: il dettaglio è sì parte del contenuto dell'esperienza ed è dunque in un certo senso presente, si tratta tuttavia di un senso *sui generis* in cui dev'essere intesa la nozione di presenza, che nel testo viene qualificata come *presenza virtuale*. Nel caso di un gatto la cui vista è parzialmente ostruita dai pali di uno steccato, non è corretto dire, secondo Noë, che noi vediamo le parti del gatto

nascoste dai pali. Esse sono percettivamente presenti (a noi sembra un gatto intero) ma solo nel senso che non stiamo vedendo alcune sue parti e che ci aspettiamo che esse possano essere portate alla vista attraverso appositi movimenti. Il senso della presenza percettiva di ciò che è nascosto dietro ai pali consiste allora nell'aspettativa pratica che muovendo il corpo in un certo modo, seguiranno certi generi di nuova "stimolazione-gatto": un simile senso della presenza è reso possibile dalla nostra padronanza di pattern sensomotori e dal loro funzionare essendo integrati sempre e continuamente nell'esperienza ben al di là di ciò che è effettivamente focalizzato. Il campo visivo è questo campo mobile e fino in fondo virtuale. Solo astrattamente si può scindere in esso una parte effettivamente presente da una parte attesa in quanto spontaneamente anticipata; la percezione è piuttosto una navigazione in questo "mare" interazionale continuamente integrato. Essendo costitutiva della struttura della nostra esperienza, la presenza virtuale è fenomenologicamente reale ma si tratta di una fenomenologia in cui occupa un posto centrale la dinamica temporale della protensione e dell'anticipazione pratica, ben distinta da quella che è secondo Noë l'erronea fenomenologia fotografica machiana. A parte alcuni riferimenti significativi a Merleau-Ponty, Noë non si sofferma sulla questione della relazione tra la tradizione fenomenologica del novecento e la proposta avanzata. È tuttavia corretto considerare quest'ultima uno sviluppo originale nel solco del progetto di "naturalizzazione della fenomenologia" esposto in Petitot et al. [1999].

Accade spesso che un paragrafo del testo di Noë sollevi una tale quantità di problemi e di necessari approfondimenti da lasciare il lettore provato e nella necessità di orientarsi fra la messe di stimoli che gli sono rivolti e che ammettono diversi possibili livelli di lettura, dalla più immediata a quella filosoficamente più analitica. Quest'ultima è senz'altro quella necessaria per chi voglia circoscrivere gli elementi di reale novità del quadro enattivo senza per questo limitarsi al semplice entusiasmo per il nuovo. Un caso emblematico è offerto ad esempio dalla trattazione della natura delle abilità sensomotorie. Visto il ruolo centrale che ricoprono nella proposta avanzata, risulta pressante l'esigenza da parte del lettore di saperne di più. Si tratta di un'esigenza che non è possibile

appagare se non al paragrafo 3.12, intitolato “una nota sulla conoscenza sensomotoria” (p.117). Qui viene scartata l’ipotesi che essa consista in conoscenza proposizionale di controfattuali sugli effetti sensibili di movimenti; ma come dev’essere allora inteso il vago richiamo alla loro “natura pratica”? L’Autore non si addentra in questo territorio assai delicato e, dopo aver comparato queste abilità ad una forma di conoscenza corporea affine al nostro uso dei gesti, ai nostri abiti pre-intellettuali, alle nostre anticipazioni e forme di prontezza afferma che, nonostante tutto, “we still need a fuller account of the nature of sensorimotor skills” (p.119).¹ Siamo qui, come Noë stesso riconosce (p.120), di fronte ad uno scoglio che l’enattivista deve superare se vuole presentare un’alternativa stringente all’impostazione tradizionale.

Secondo l’enattivista, ogni oggetto è dotato di un profilo sensomotorio, ciò che specifica il modo in cui l’apparenza cambia in funzione del movimento effettuato. Il capitolo terzo è dedicato a sfruttare questa idea per rendere conto degli aspetti spaziali del contenuto percettivo quali forma, voluminosità, grandezza, ecc.

Un esempio molto usato da Noë è quello della visione di un disco a distanza. Esso ci appare in forma ellittica, eppure noi possiamo non solo giudicare, ma anche da subito percepire che si tratta di un oggetto rotondo. Secondo la plurisecolare tradizione filosofica fenomenista e dei dati di senso, dovrebbe aver luogo qui un’inferenza dall’apparenza ellittica alla rotondità del disco. Al contrario, secondo l’approccio enattivo la circolarità del piatto viene compresa innanzitutto in modo pragmatico, come invariante che emerge attraverso l’ulteriore incontro attivo con il disco e dunque con l’apprezzamento pratico di come l’ulteriore stimolazione varia in funzione del movimento (sia del piatto che di chi percepisce). Anziché parlare di stimolazioni o apparenze, Noë utilizza qui la nozione di “proprietà prospettiche” (“P-properties”). Nella misura in cui il fenomenismo era una difesa della prospettività del conoscere percettivo, il resoconto enattivo è in grado, a detta di Noë, di recuperarne le istanze. Al contempo, egli nega che la percezione della rotondità implichi un’attività inferenziale a partire da dati di senso recuperando in ciò almeno in parte un’esigenza propria della

¹ “Abbiamo bisogno di un resoconto più completo della natura delle abilità sensomotorie”.

“percezione diretta” sostenuta da Gibson. Esplicitando il fatto che le abilità sensomotorie che rendono possibile l'esperienza di una P-proprietà mediano la relazione del proprio corpo con un dato oggetto viene introdotta poi la nozione di “spazio sensomotorio egocentrico”. Si potrà così dire che l'esperienza di una certa P-proprietà spaziale di un oggetto è costituita dalla esperienza che si ha della propria relazione a quell'oggetto in quanto mediata da certi tipi di movimenti possibili a partire dalla matrice dello spazio sensomotorio egocentrico.

Una strategia analoga viene utilizzata nel capitolo quarto, laddove si fa riferimento ad uno spazio sensomotorio adeguato alle distinzioni di colore come punto di partenza per un resoconto enattivo della percezione del colore.

Con questi strumenti, Noë può offrire una parziale ricostruzione di due idee centrali nell'approccio di Gibson: quelle di “assetto ottico ambiente” e di “affordance”. (pp.103-106). Secondo Noë “to perceive (..) is to perceive structure in sensorimotor contingencies”(p.105)², imparare come l'ambiente struttura certe possibilità di movimento, essere sintonizzati con esso.

L'esposizione abbonda di elementi che in una presentazione più dettagliata si riuscirebbe a stento ad elencare: nel capitolo terzo ad esempio, è delineata la posizione dell'approccio enattivo circa la natura delle modalità sensoriali, sostenendo la sua capacità di mediare, tramite la nozione di spazio strutturato di apparenze, fra le due tradizionali teorie su questo tema: la teoria dei qualia e la teoria degli oggetti propri.

Nel quinto capitolo viene difesa la tesi secondo cui il contenuto della percezione possiede un carattere duale: da un lato percepiamo come le cose appaiono, ma come le cose appaiono è una funzione di come esse sono. Questo modello non ricadrebbe, secondo l'Autore, nella prospettiva dei dati di senso poiché evita di sposare la tesi secondo cui l'apparenza è una caratteristica mentale o privata. Le P-proprietà sono caratteristiche del tutto oggettive e insieme relazionali, specificate in termini di relazione fra mondo e percipiente ma che, nondimeno, possono essere apprezzate ed esplorate solo da animali dotati dell'appropriata batteria di abilità sensomotorie. Quando non ha

² “Percepire (..) è percepire struttura in contingenze sensomotorie”.

imboccato la strada dei “sense-data”, la teoria della percezione si è spesso trasformata in un’analisi delle condizioni necessarie e sufficienti per la percezione in termini di causazione e Noë dedica il resto del quinto capitolo ad una disamina storica dei suoi meriti e dei suoi limiti da un’ottica enattiva.

CONSEGUENZE

Il sesto capitolo offre una prospettiva decisamente originale e stimolante sul difficile tema del rapporto fra percezione e cognizione. In esso viene elaborata un’argomentazione dettagliata in favore della posizione concettualista nel dibattito intorno al contenuto della percezione, posizione che Noë sviluppa a partire dalla classica difesa di McDowell [1994]. Secondo McDowell siamo attrezzati ad “abbracciare le sfumature di colore col nostro pensiero concettuale” con la stessa precisione con cui esse si presentano nell’esperienza percettiva. Data questa premessa, il modo in cui Noë difende il concettualismo dal punto di vista enattivo passa per la modifica di alcune abitudini molto radicate nel modo di pensare la concettualità.

Il passaggio innovativo consiste nel proporre le abilità sensomotorie come dotate di natura concettuale o, più perspicuamente, proto-concettuale, nel senso in cui Putnam [1999] usa questo termine per riferirsi a capacità animali.

Prima però di articolare con questi strumenti una propria difesa del concettualismo, Noë replica alle obiezioni standard a questa posizione.

In primo luogo a chi sostiene il carattere concettuale del contenuto dell’esperienza percettiva viene obiettato che la percezione non può essere *ipso facto* concettuale, poiché animali e bambini percepiscono in modo indubbiamente ricco di contenuto ma non dispongono di concetti.

Secondo Noë, due sono i presupposti in base ai quali possiamo essere tentati di privare bambini ed animali di un’attribuzione di concettualità: in primo luogo l’aderenza ad una concezione delle nostre pratiche inferenziali in base alle quali i giudizi coinvolgono l’applicazione di regole o principi. Connesso con questo vi è poi il presupposto in base al quale usare concetti sarebbe affine

all'effettuare giudizi in modo esplicito e deliberato. Per Noë i concetti, una volta reinterpretati come proto-concetti, entrano a far parte dell'esperienza non tanto perché si applicano al caso quanto piuttosto perché il loro uso qualifica lo specifico contenuto di quella esperienza in cui entrano in maniera spontanea e costitutiva (si pensi qui alla idea di “Bildung” e di “seconda natura” alle quali si appella McDowell). Una volta che sia reinterpretata nel modo suggerito, sostiene Noë, non vi sono particolari ragioni per negare ai bambini ed agli animali l'uso e l'enzione di una ricca dimensione concettuale; la prima argomentazione classica contro il concettualismo viene dunque accantonata. Non ci soffermiamo sulla replica di Noë al familiare argomento dall'indipendenza di giudizio e percezione ed affrontiamo invece l'ultimo argomento difensivo.

Secondo l'obiezione mossa dal non-concettualista, nella percezione sarebbe data una quantità di distinzioni indefinitamente più ricca di quanto ci sia possibile catturare attraverso il pensiero: si pensi ad esempio alle innumerevoli sfumature di colore distinguibili in una situazione data.

Per contrastare quest'obiezione assai intuitiva, Noë utilizza ampiamente l'idea introdotta nel capitolo secondo e raffinata in seguito contro l'immagine machiana del dettaglio e della sua determinatezza. In base ad essa, il contenuto dell'esperienza è virtuale in tutto e per tutto e non è corretto separare, nella percezione, una componente attualmente occorrente da una meramente potenziale. Il campo dell'esperienza non contiene nessun “quale” semplice che sia dato nella sua totalità alla contemplazione. Nessuna esperienza è così atomica, sostiene Noë, da essere totalmente immune dai fenomeni di “cecità al cambiamento” (p.193). Il nostro senso della dattità della scena è intriso di virtualità e non appena l'esplorazione continua verso nuovi ambiti, questi si determinano mentre questa stessa situazione si ripresenta immediatamente per le nuove esperienze occorrenti. L'esperienza presenta dunque una reale indeterminatezza quanto al dettaglio, conseguenza della presenza solo virtuale di quest'ultimo. Ecco allora che, tornando all'obiezione, la nostra incapacità di caratterizzare ciò che vediamo (ad esempio, le innumerevoli sfumature marroni di questo tavolo) in modo determinato non mostra tanto una mancanza delle risorse concettuali necessarie, quanto

piuttosto il fatto che l'esperienza, quando sia considerata al di fuori della continuità esplorativa, è veramente indeterminata.

Rimosso l'ostacolo di alcune delle principali obiezioni, Noë passa a sviluppare in positivo la spiegazione concettualista sulla questione più delicata su cui deve misurarsi: in che senso possiamo sostenere di essere in grado di abbracciare col pensiero ogni esperienza percettiva, data l'infinita ricchezza propria di quest'ultima? Noë risponde a questa domanda generale affrontando, come McDowell, il caso del colore. L'idea fondamentale consiste nel far riferimento ad uno spazio strutturale delle apparenze attraverso il quale i colori possono essere individuati come singoli tratti. Conosciamo questo spazio poiché padroneggiamo i pattern sensomotori dei quali è intessuto, ed avendo questa padronanza, come suggerito, un carattere (proto-)concettuale, il fatto che sia possibile una quantità indefinitamente più estesa di distinzioni percettive di quanti siano i concetti linguisticamente disponibili non intacca la nostra possibilità di “abbracciare il mondo col pensiero concettuale”. Per chiarire il riferimento allo “spazio strutturato delle apparenze” Noë fa uso di un'analogia col caso del conoscere matematico. Proprio come noi siamo in grado di produrre simboli numerici che incorporano distinzioni finissime quando ciò ci è necessario nel caso dell'aritmetica (si pensi ad esempio alla distinzione fra 10^{10} e $10^{10}-1$), così siamo in grado di produrre delle distinzioni dettagliate fra colori qualora ci sia necessario farlo, e questo benché non disponiamo di nomi per ogni sfumatura. È allora la nostra conoscenza di uno schema generale (Noë fa qui esplicito riferimento agli assiomi di Peano (p.198)) a garantire l'apertura e la flessibilità della nostra produzione di un'infinita quantità di distinzioni numeriche altrimenti inconcepibili. La nostra padronanza dello spazio strutturato delle apparenze sarebbe allora qualcosa di simile, costituendo la matrice nella quale le singole differenze percettive si inseriscono da subito ed anzi costituiscono questo tipo di concettualità. Seguendo McDowell, Noë sostiene che ciascuna diversa sfumatura può dar luogo a formulazioni linguistiche dei concetti di colore che fanno uso di un

riferimento dimostrativo (ad esempio: “this is not the red I want, I want something lighter, but not as light as this other sample”(p.197)).³

La trattazione è attraversata da un persistente richiamo alla riflessione di Wittgenstein sul comprendere come abilità pratica. Comprendere, in base all'immagine abbozzata da Noë, è piuttosto un'abilità che è originata sin dalla percezione; un'abilità che consiste innanzitutto nel mettere in opera conoscenze sensomotorie piuttosto che non in primo luogo nel cogliere ed applicare concetti dotati di una generalità a-contestuale. Il capitolo si chiude col suggerimento della possibilità in base alla quale “..our relation to the world through thought, and our relation to it through experience, differ not in kind but in degree” (p.207).⁴

Il capitolo settimo è dedicato a delineare le posizioni dell'approccio enattivo sul dibattito in filosofia della mente. Qui Noë articola la propria posizione in contrasto con l'assunzione diffusa secondo la quale la ricerca di un correlato neurale della coscienza sarebbe un progetto scientifico filosoficamente ben fondato.

Mancando per il momento anche la più rudimentale idea di come il cervello produca la coscienza (si veda la questione dell'“explanatory gap”), Noë ritiene legittimo porre in discussione il modo tradizionale di formulare il problema, evitando di assumere il dogma secondo cui “la coscienza è nella testa” come unico e inevitabile punto di partenza di un'indagine sull'esperienza, ed argomenta in favore della tesi secondo cui “there is no a priori obstacle to the possibility that experience may depend constitutively on physical substrates that are not inside the head (e.g., on dynamic patterns of interaction among neural processes, the body and the environment)” (p.210).⁵

Anche in questo capitolo Noë fa ampio uso della propria analisi fenomenologica della presenza percettiva ma per attaccare, stavolta, la tesi internalista secondo cui l'esperienza sarebbe localizzabile nella testa indipendentemente da processi di interazione. Riprendendo una distinzione

³ “Questo non è il rosso che voglio, voglio qualcosa di più *luminoso*, ma non tanto quanto quest'altro campione”.

⁴ “..La nostra relazione al mondo attraverso il pensiero e la nostra relazione ad esso attraverso l'esperienza differiscano non per tipologia ma per grado”.

⁵ “Non ci sono ostacoli a priori circa la possibilità che l'esperienza possa dipendere costitutivamente da sostrati fisici che non sono nella testa (ad esempio, su pattern di interazione tra processi neurali, il corpo e l'ambiente)”.

formulata da Dennett fra contenuto dell'esperienza e veicolo di quel contenuto, Noë definisce la propria posizione, congiuntamente a quella di Hurley, come un esternismo riguardante i veicoli o i portatori del contenuto dell'esperienza. Essi possono varcare i confini dell'interno tanto che elementi dell'ambiente, in quanto parti dell'interazione, possono essere visti almeno in alcuni casi come parti del necessario sostrato fisico della stessa (p.221).

Per quanto anche in questo ultimo capitolo la proposta di Noë risulti provocatoria e stimolante, dalla sua lettura si ricava l'impressione che –allo stato attuale- quella fra l'enattivista e l'internalista sia almeno in parte una disputa fra sordi. Questo ci sembra portare verso la necessità di formulare una diagnosi circa il punto del contendere che vada più a fondo di un puro e semplice ricorso alla distinzione interno-esterno. In fondo l'enattivista non si appella all'esterno per sé quanto piuttosto alla natura sistemica e interazionale della cognizione che comprende l'esterno senza esaurirsi in esso.

CONCLUSIONI

Action in Perception è un libro estremamente denso, in cui vengono sviluppate in forma quasi embrionale idee che hanno conseguenze di vasta portata. Lo stile fluido che ne rende la lettura solo apparentemente agevole nasconde infatti la necessità di un intenso lavoro di interpretazione ed anche in un certo senso di ricostruzione continua delle idee dell'Autore. Non crediamo che si tratti di uno svantaggio se è vero che siamo di fronte ad una prospettiva di elaborazione relativamente recente e che ha bisogno di tempo e di affinamenti per assumere una forma più sistematica e scientificamente più produttiva. Va segnalato inoltre che il libro testimonia un'alta concezione della riflessione filosofica e del suo rapporto con la scienza cognitiva. Esiti raggiunti in sede filosofica infatti non possono mancare di avere ricadute sugli aspetti metodologici della ricerca scientifica (aspetti che qualsiasi scienziato riflessivo riconosce infatti come specificamente filosofici) mentre, nella direzione opposta, non si dà più filosofia che sia totalmente aprioristica e non si ponga in continuo contatto e dialogo con i risultati della ricerca sperimentale. Il libro di Noë è infatti ricco

anche di questo tipo di pratica, benché in questa sede, per ragioni di spazio, siano stati sottolineati i soli rimandi alla “change blindness”. Da ultimo, in questo equilibrio riflessivo fra scienza e filosofia trova spazio anche la fondamentale necessità di rendere conto dell’esperienza pre-teorica in modo adeguato: sposare una concezione empiricamente e scientificamente informata della filosofia non vuol dire sposare lo scientismo e dichiarare irreali tutto ciò che ad un dato stadio della ricerca scientifica eccede i modi di oggettivazione propri di un certo insieme di pratiche sperimentali.

FILIPPO BARRA

BIBLIOGRAFIA

Hurley S.L. (1998), *Consciousness in Action*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Jacob P. (2006), “Why Visual Experience is Likely to Resist Being Enacted”, *PSYCHE*, 12 (1), consultabile al sito: <http://psyche.cs.monash.edu.au> .

McDowell J. (1994), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge MA. Tr.it. di C.Nizzo (1999), *Mente e mondo*, Einaudi, Torino.

O'Regan J.K., Noë A. (2001), "A sensorimotor account of vision and visual consciousness", *Behavioural and Brain Sciences*, 24 (5), pp.883-917.

Petitot J., Varela F., Pachoud B., Roy J. (a cura di) (1999) *Naturalizing Phenomenology: issues in contemporary Phenomenology and Cognitive Sciences*, Stanford University Press, Stanford.

Putnam H. (1999), *The Threefold Chord: Mind, Body, World*, Columbia University Press, New York. Tr.it. di E.Sacchi (2003), *Mente, corpo, mondo*, Il Mulino, Bologna.

Varela F., Thompson E., Rosch E. (1991), *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge MA. Tr.it. di I.Blum (1992), *La via di mezzo della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.

Recensione:

Sandro Nannini, *Naturalismo Cognitivo*, 2007

di

Davide Dell'Ombra

davide.dellombra@gmail.com



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2008

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

Sandro Nannini, *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*, Quodlibet, Macerata, 2007, pp. 256, Euro 20.

INTRODUZIONE

Sandro Nannini, attualmente professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università di Siena, se escludiamo l'utile manuale di filosofia della mente (Nannini [2002]), non redige volumi in italiano dall'anno di pubblicazione di Nannini [1998], essendosi impegnato in saggi apparsi su riviste o in volumi collettanei. A colmare l'assenza editoriale in questo, peraltro non eccessivo, lasso di tempo provvede *Naturalismo cognitivo*, che raccoglie ripubblicandoli saggi apparsi tra il 1999 e il 2006, corredandoli di un'inedita introduzione. Si tratta di undici saggi, di cui si tenterà di dare ragione nel seguito, gravitanti tutti intorno ad una concezione naturalistica della mente e della conoscenza, delineata così da varie angolazioni.

L'introduzione al volume prende le mosse dalla storia della filosofia della mente, approccio caro all'autore, notando che il dualismo, il materialismo e il funzionalismo, considerate le correnti ancora oggi fondamentali di pensiero in tale ambito della filosofia, sono rintracciabili abbastanza distintamente nelle più antiche risposte filosofiche al problema del mentale ovvero quelle, rispettivamente, di Platone, Democrito e Aristotele. Sottolineare, come fatto anche nelle prime pagine del citato Nannini [2002], lo scarto tra i progressi delle scienze empiriche (scienze cognitive «in senso lato») e la pressoché immutata connotazione del panorama delle filosofie sviluppatesi sul tema nell'arco di tempo che separa noi da, poniamo, Platone, può rivelarsi un'arma a doppio taglio per chi volesse trovare in tale scarto una ragione per credere che la filosofia non sia stata in grado di dirci molto sulla mente rispetto a quanto invece sia riuscito a fare il progresso delle scienze empiriche. È un'arma a doppio taglio per il semplice fatto che tale scarto può essere considerato in maniera diametralmente opposta: gli incessanti progressi scientifici che hanno costellato la lunga storia della scienza sin dai suoi albori – anche a voler considerare tali progressi come i “motori” della riflessione filosofica più che come scaturigini di questa – non sono riusciti a fornire le risposte

da sempre attese non tanto sulla mente e sull'io quanto sul cervello stesso, oggetto specifico degli studi empirici. Ciò significa, contrariamente a quanto affermato dall'eliminativismo cui Nannini fa abbondantemente ricorso filosofico, che la ricerca empirica probabilmente non può bastare – da sola – a colmare ogni dubbio sulle questioni che, così pare, restano di pertinenza della filosofia. Se questa sembra essere rimasta alle concezioni di Platone, Aristotele e Democrito sul rapporto mente-corpo, sulla coscienza e sull'io, ciò si deve imputare non a una deficienza della teoresi contemporanea bensì al fatto che la scienza empirica non è riuscita a trasformare, nonostante i grandi progressi compiuti, in modo abbastanza radicale l'oggetto dei dibattiti filosofici da far sì che questi mutassero nel tempo. Beninteso, Nannini non denigra la produzione filosofica – sarebbe autolesionistico da parte di chi si professasse legato a una concezione filosofica antica come quella materialistica – eppure il discorso dell'autore conduce a vedere lo scarto di cui sopra proprio in tale ottica.

Gli obiettivi prefissi e nell'introduzione manifestati sono essenzialmente tre: dichiarare il dualismo ontologico di Platone e Cartesio come obsoleto e fuorviante per una ricerca filosofica attendibile, declinare il materialismo secondo l'ottica del naturalismo inteso come «cornice teorica» e infine proporre una teoria della mente in accordo con tale cornice come anticipato dal sottotitolo del volume.

CONTRO IL DUALISMO

Il primo di questi obiettivi è inquadrato e portato a termine nel primo capitolo ed è in linea con grande parte delle posizioni filosofiche attuali sulla natura della mente.

Come relegare il dualismo tra le posizioni obsolete? Smontando «quella catena di implicite identificazioni» che lo rendono plausibile. La prima di tali identificazioni è quella, di origine cartesiana, di “mente” e “coscienza”, cui Nannini contrappone definitivamente la scoperta freudiana dell'inconscio. La seconda è quella di “coscienza” e “autocoscienza” e in tal caso Nannini puntualizza come l'attuale ricerca neuroscientifica distingue queste due funzioni cerebrali (il

processo della coscienza e quello del *self*). L'ultima identificazione è quella platonico-cartesiana dell'anima (o mente) con la sostanza che si è. A questo punto Nannini contrappone a tale identificazione, non allo stesso modo soggetta alle smentite pacifiche cui sono soggette le prime due identificazioni, le concezioni di Hume e Locke: io sono un insieme di stati mentali (Hume) nonché ricordi (Locke). E questo insieme è la sostanza che io *sono*, non una parte immateriale che interagisce misteriosamente col corpo che *possiedo*. La versione che di tale impostazione lockeana e humeana Nannini propone è quella fornita alla luce del pensiero kantiano, cui accenneremo in seguito (nel paragrafo «Modello 'A Podio Vuoto'»). Chiarito ciò, Nannini presenta le teorie alternative al dualismo nel tentativo di dimostrare quantomeno che oggi esso si trova «in crisi profonda» e che, se non fosse per il legame indubitabile con le concezioni religiose che intessono la cultura umana sin dai tempi più antichi, esso sarebbe già escluso da ogni discussione filosofica plausibile. L'obiezione fondamentale contro il dualismo cartesiano è, secondo Nannini, la violazione della “chiusura” del mondo fisico, «il principio secondo il quale nessun evento fisico può essere causato da qualcosa che non appartenga esso stesso al mondo fisico». Obiezione respinta da chi come Popper reputa ogni teoria scientifica in linea di principio rivedibile, dunque mai pacifica. Eppure in tal caso la falsificabilità delle teorie scientifiche non può costituire una valida motivazione per dubitare *a priori* del principio fisico. Vengono dunque passati in rassegna – riassumendone di volta in volta i *pro* e i *contra* – il comportamentismo, la teoria dell'identità, il naturalismo biologico, il funzionalismo e il materialismo eliminativo. Discorsiva e storica la trattazione di tali concezioni del mentale, s'impone invece una precisazione sul naturalismo biologico. Si tratta della ben nota posizione di Searle a cavallo tra il naturalismo e l'antiriduzionismo: il filosofo statunitense concede l'irriducibilità della coscienza e dei fenomeni mentali rispetto alla materia ma ritiene tali fenomeni assolutamente naturali, optando così necessariamente per una revisione del concetto di scienza in modo tale che questa spieghi la coscienza. Riferendosi a tale prospettata revisione, Nannini afferma si possa «ragionevolmente dubitare che essa sia possibile». Perché? Credo sia ragionevole dubitare proprio di quel

«ragionevolmente». Anche Cimatti [2004] dedica qualche pagina al naturalismo biologico che conferisce, in virtù della sua complessità strutturale, dei determinati «poteri causali» al cervello in grado di far «emergere» le qualità mentali. Per Cimatti «qui è evidente una grave confusione concettuale», perché «l'intenzionalità non è una cosa o una caratteristica fisica [...] ma un certo insieme di predicati che si applicano alle menti, in particolare alle menti umane, proprio per distinguerle dalle cose. Intenzionalità e causalità si collocano su piani logici distinti, e la soluzione di Searle è assolutamente equivalente (e insoddisfacente per gli stessi motivi) della ghiandola pineale di Cartesio», cadendo nell'«antinaturalismo» (Cimatti [2004], p. 190). Eppure tutto il volume è costruito proprio sulla possibilità (e necessità) di ricostruire – sulle orme di un “secondo” Wittgenstein – un orizzonte scientifico capace di *accogliere* la differenza irriducibile tra intenzionale e causale. Un concetto di scienza che rivedendo i propri protocolli sia *comprensivo* del fenomeno cosciente senza per questo cadere nell'antinaturalismo è possibile? Secondo Cimatti è oggi un imperativo cercarlo, secondo Nannini non è punto possibile. È ora calzante l'analisi popperiana prima messa giustamente di lato: la scienza è sempre rivedibile; perché dunque negare la *possibilità*, la plausibilità di una revisione nel senso prospettato da Cimatti, che corregge – insieme a Nannini ma partendo da punti di vista differenti (divergenti?) – la posizione di Searle?

IL NATURALISMO

Funzione dei restanti capitoli è presentare, da vari punti di vista, la concezione naturalistica: ne vengono illustrate la genesi e le varie interpretazioni (capitoli secondo e terzo), affrontati i principali nodi problematici (capitoli quarto e quinto), discussi i rapporti con le scienze cognitive (capitolo nono), la psicoanalisi (capitolo decimo), le teorie scientifiche (capitolo ottavo) e il libero arbitrio (capitoli settimo e undicesimo), per poi lasciare spazio a personali contributi (capitolo sesto in particolare, cui si accenna nel prossimo paragrafo).

Aprè il secondo capitolo l'immane punto di riferimento del naturalismo, la filosofia di Quine. È a partire dal pensiero di Quine, infatti, che è stato possibile concepire un abbandono

dell'epistemologia *tout court* perché questa venisse sostituita dalla scienza empirica: si tratta della posizione naturalista "limite", cui Nannini afferma di aderire definendola come «naturalismo epistemologico forte». Versioni più miti del naturalismo, tuttavia, sono condivise da molti naturalisti e debbono considerarsi, secondo la nomenclatura utilizzata dall'autore, delle forme di «naturalismo epistemologico debole». Il naturalismo «forte» è una forma radicale di riduzionismo, tanto ontologico quanto metodologico, che prevede la totale sostituzione dei termini di ogni «livello d'analisi» della realtà (dalle neuroscienze ai fenomeni culturali) coi termini della fisica, in rapporto allo stato delle conoscenze scientifiche del presente, ineluttabilmente dirette a spiegare *tutti* i fenomeni reali. Attenzione, però: lo stesso Nannini chiarisce che si tratta di una «tendenza» a ridurre ai termini della fisica, giacché il progetto fisikista è «impossibile a realizzarsi». Aderiscono a tale approccio «forte» i sostenitori della teoria dell'identità dei tipi (Place, Armstrong), dell'eliminativismo (i coniugi Churchland, Dennett) e del naturalismo biologico (Searle). A mitigare il naturalismo radicale quineano sono i sostenitori della teoria computazionale-rappresentazionale (Fodor *in primis*), del funzionalismo (a partire dal "primo" Putnam) e della linguistica generativa (nata con Chomsky), teorie che, pur condividendo un approccio naturalistico, si rivelano antiriduzioniste da un punto di vista metodologico: secondo tali teorie, definite «naturalismo cognitivo debole», «alcune proprietà funzionali di certi sistemi fisici possono essere descritte e spiegate solo da linguaggi che appartengono a livelli d'analisi più alti» rispetto al livello elementare della fisica. Il cognitivismo e l'eliminativismo, per quanto l'uno la parte «debole» e l'altro la «forte», dunque rappresentano insieme ciò che Nannini definisce il «naturalismo cognitivo», inteso appunto come la «tendenza naturalistica nelle scienze cognitive» a seguire quattro assunti fondanti: (a) la mente fa parte del mondo reale, (b) la natura costituisce l'intero mondo reale, (c) la natura può essere conosciuta solo dalle scienze empiriche, (d) l'universo fisico è un sistema chiuso. Il materialismo che viene ricostruito si rivelerebbe così più e prima che una teoria una «cornice teorica», entro cui muoversi per «sviluppare la ricerca scientifica». A delineare il naturalismo fungono anche le critiche più pertinenti rivoltegli, basate su: (I) l'irriducibilità della

soggettività («che cosa si prova ad essere un pipistrello?» domandava Nagel), (2) il valore epistemico dei *qualia* (l'ipotesi proposta da Jackson di «Mary la neuroscienziata»), (3) l'assenza del riferimento oggettivo nei *qualia* (l'esperimento mentale dei '*qualia* invertiti' di Block e Fodor) e (4) l'assenza di semantica nella teoria computazionale (l'ipotesi di Searle della "stanza cinese"). A queste obiezioni – ancora un solido ed invalicato muro di fronte alla marcia delle summenzionate «tendenze naturalistiche» – Nannini oppone brevemente due repliche (tra le quali ammette persino un disaccordo). La prima si fonda sulla *vexata quaestio* della complessità strutturale per cui – rispondendo all'ipotesi della "stanza cinese" – la differenza tra un sistema digitale e il cervello umano starebbe tutta nell'intensità delle relazioni tra le parti componenti e non nell'organizzazione funzionale fondamentale delle due strutture. La seconda replica, ancor più problematica, tenta di rispondere all'«argomento della conoscenza» sollevato da Jackson nei primi anni ottanta del secolo scorso, riprendendo le critiche di Churchland: Mary non possiederebbe nuove conoscenze alla vista dei colori ma conoscerebbe in altro modo – soggettivo, qualitativo – ciò che già sapeva "in terza persona", da un punto di vista neurofisiologico. Si osservi come, tanto in questa occasione quanto nel già citato Nannini [2002], egli non ritenga opportuno riportare la *risposta* che lo stesso Jackson [1986] ha fornito alle critiche mossegli da Churchland: «the whole thrust of the knowledge argument is that Mary (before her release) does *not* know everything there is to know about brain states and their properties, because she does not know about certain qualia associated with them. What is complete, according to the argument, is her knowledge of matters physical. [...] What is immediately to the point is not the kind, manner, or type of knowledge Mary has, but *what* she knows. What she knows beforehand is ex hypothesi everything physical there is to know, but is it everything there is to know? That is the crucial question». Questa replica può essere considerata – credo – rilevante ed ancora senza risposta.

Il terzo capitolo fornisce una prova della radicalità del naturalismo «scientifico», confrontato ad altre forme di (presunto, secondo Nannini) naturalismo – come nel caso di quello «liberalizzato» di cui hanno parlato De Caro e Macarthur – rilevando più le divergenze che gli aspetti comuni tra le

due forme: si conferma l'assunto anticipato dall'Introduzione per cui «nessuna delle forme di naturalismo alternative al materialismo è veramente convincente».

I capitoli quarto e quinto trattano ampiamente dei *qualia* confermando le affinità col pensiero dei Churchland nell'affrontare le posizioni di Kripke, Chalmers e Nagel e nel riprendere l'esperimento mentale di Jackson.

I capitoli settimo e undicesimo affrontano la questione – delicata per una teoria materialistica della mente – del libero arbitrio; secondo Nannini andrebbe accolto, in accordo con le concezioni sulla mente, la scienza e la coscienza, il neo-eliminativismo: il libero arbitrio è un'*illusione necessaria* alla vita (anche sociale) giacché serve averne la sensazione, pur non esistendone alcun correlato neurofisiologico. Conseguentemente viene avallata la teoria causale dell'azione per cui le intenzioni sono eventi naturali (in accordo col progetto quineano della naturalizzazione), supportata – secondo Nannini risolutivamente – dalle incalzanti scoperte neuroscientifiche.

I capitoli ottavo, nono e decimo completano il quadro naturalistico fin qui composto chiarendo alcuni punti. In primo luogo diviene necessario comporre un'ontologia del mentale per cui «è possibile usare entro una teoria scientifica concetti di oggetti inesistenti, quanto meno impalcature delle quali liberarsi solo quando la costruzione del nostro edificio teorico sarà andato sufficientemente avanti» e che segue – con, però, tutte le problematiche connesse – il realismo scientifico (per cui «esistono *prima facie* gli stati fisici, chimici e biologici») e l'impostazione analitica (per cui la filosofia diventa *ancilla logicae*). A questo proposito Nannini utilizza la categoria definitoria dei *ficta*, accanto a quelle degli *illata* e *abstracta* definiti da Dennett (riprendendo Reichenbach) come oggetti che, rispettivamente, dipendono o non dipendono dalla teoria scientifica in cui vengono menzionati: i *ficta* sono invece «finzioni da noi costruite», «idealizzazioni» – come chiarito in Nannini [2006] (non citato nella Bibliografia del volume) – solo approssimativamente implementate «oppure sono delle illusioni completamente non implementabili al loro livello d'analisi, che vengono generate da 'trucchi' ad un livello inferiore» come

nell'accennato caso del libero arbitrio. Sono successivamente discusse l'analogia mente-software e la lezione freudiana considerando l'una sensata solo in un'ottica eliminativistica e accogliendo l'altra come un approccio eliminativista *ante litteram*, per così dire.

MODELLO «A PODIO VUOTO»

Come il libero arbitrio, anche l'io è «un'immagine illusoria» del «mio io analitico costruita dal mio io sintetico», ricorda Nannini, nel sesto capitolo, utilizzando efficacemente il contributo kantiano cui si è fatto cenno sopra: come anticipato in Nannini [2002], «io sono la descrizione semplificata che il mio cervello dà a sé della sua attività al fine di dirigere in modo più efficace il comportamento del mio corpo». In questo passo citato non a caso, il termine «dirigere» anticipa l'originale ed efficace reinterpretazione della concezione dell'io e della mente appena delineata che, muovendo da Hume e soprattutto da Kant, è stata ripresa da Dennett, Churchland e Shoemaker (e che può probabilmente essere attribuita anche a Johnson-Laird): quello che Nannini chiama «il modello 'A Podio Vuoto'». Difatti la mente è paragonata ad un'«orchestra che suona a podio vuoto» per cui «io sono una sorta di 'direttore assente'» e i processi – fuor di metafora – avvengono in parallelo con solamente l'*illusione* di una “direzione generale” (corrispondente ad un *fictum*), presupponendo che coscienza, io ed intenzionalità siano «tre dimensioni di quel fenomeno unitario che è la mia vita cosciente».

CONCLUSIONE

Al fine di collocare correttamente il volume di Nannini nel panorama della cultura filosofica, risulta utile l'analisi di D'Agostini nell'Introduzione di D'Agostini-Vassallo [2002]: «forse davvero la filosofia analitica come tendenza separatista e ristretta sta scomparendo, proprio mentre sopravvive e si diffonde uno stile, o un tipo di lavoro, che proprio questa filosofia ha contribuito a promuovere; ma al tempo stesso affiora la tendenza di tale stile a perdere i requisiti di “filosofia” e ad aderire senz'altro allo specialismo delle scienze». Infatti Nannini, coerentemente ad altri suoi scritti qui

presi in esame, si attiene senza riserve ad uno «stile» propriamente analitico sia nel modo di argomentare ed esporre – chiaro e genuinamente didattico anche nel ripercorrere *loci* di una storia padroneggiata con creativa perizia (nel capitolo quinto se ne dà prova) – che nell’accogliere gli assunti di fondo di tale impostazione filosofica tutta novecentesca, correndone appunto gli stessi “rischi”: il dissolversi della filosofia e del suo ruolo, relegato – secondo Nannini – a «contribuire a questo genere di studi solo indirettamente, mettendo in guardia gli scienziati dalle trappole concettuali nelle quali potrebbero cadere (e spesso effettivamente cadono), se si fidassero troppo di nozioni psicologiche provenienti dalla *folk psychology*». Tra l’altro, la magistrale competenza storica va bilanciata con le conseguenze di tali “scelte”, quale ad esempio un consapevole e dichiarato silenzio sulla storia della filosofia detta «continentale».

Se, in ultima analisi, l’obiettivo è costruire una «cornice teorica» che orienti la ricerca scientifica (e solo essa), allora esso non può dirsi raggiunto dacché secondo lo stesso Nannini [2006] «solo nel lungo periodo, a seconda dei risultati ottenuti, si potrà dire se l’indirizzo generale che essa propone è fecondo oppure sterile»; qualora invece l’obiettivo, oggi certamente più temerario ma altrettanto certamente più proficuo, fosse presentare tale cornice come un gesto più ampio che possa coinvolgere – creando un territorio comune – il mondo analitico e quello continentale, allora *Naturalismo cognitivo*, ancor più che un libro, si rivelerebbe una *tesi radicale* che muove dalla filosofia analitica per restare, contrariamente – in tal caso – alle intenzioni del suo autore, diretta a filosofi analitici.

DAVIDE DELL’OMBRA

BIBLIOGRAFIA

Cimatti F. (2004), *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

D’Agostini F., Vassallo N. (a cura di) (2002), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino.

Jackson F. (1986), "What Mary didn't know", in O'Connor T., Robb D. (a cura di) (2003),

Philosophy of mind. Contemporary readings, Routledge, London-New York, pp. 458-463.

Nannini S. (1998), *Il Fanatico e l'Arcangelo. Studi di filosofia analitica pratica*, Protagon, Siena.

Nannini S. (2002), *L'anima e il corpo. Una introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza,

Roma-Bari.

Nannini S. (2006), "Mente, corpo e società nel naturalismo forte", *Nuova civiltà delle macchine*, 2,

pp. 113-128.

Recensione:

Fred Feldman, *Pleasure and the Good Life*, 2004

di

Valerio Salvi

valeriosalvi2000@hotmail.com



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2008

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

Fred Feldman, *Pleasure and the Good Life*, Oxford University Press, Oxford, 2004, Pp. vii, 221.

1. L'AUTORE

Fred Feldman è stato allievo di Roderick Chisholm ed è attualmente professor of philosophy presso la University of Massachusetts at Amherst. I suoi contributi al pensiero etico contemporaneo sono tanto incisivi quanto variegati. Spaziano da questioni di logica deontica e definizione di concetti morali (Feldman 1986, 1997) fino alla difesa di certe posizioni in Etica sostantiva e applicata (Feldman 1993). La sua filosofia è un fulgido esempio di chiarezza e onestà intellettuale.

2. L'OGGETTO DEL LIBRO

Nei *Principia Ethica* G.E. Moore attacca John Stuart Mill e scrive:

*[...] tenterò di stabilire che il principio fondamentale dell'Edonismo è assai simile ad un'assurdità, mostrando cosa debba significare, se concepito attentamente, e come quel chiaro significato è in contrasto con altre opinioni che spero non sia così facile abbandonare.*¹

In *Pleasure and the Good Life* Feldman risponde direttamente a Moore e ai detrattori dell'Edonismo; con chiarezza cristallina mostra che cosa l'Edonismo debba significare e come, una volta definito scrupolosamente, non sia così ovviamente in contrasto con le nostre intuizioni più comuni.

¹ Moore (1962), p.76.

3. LA STRUTTURA DEL LIBRO

Nell'ultimo capitolo di *Pleasure and The Good Life* (Capitolo 10, "Themes and Puzzles")

Feldman dà una sinossi dell'intera opera sottolineandone i nodi tematici più importanti.

Questi sono:

- la definizione dell'interesse primario dell'Edonismo (Capitolo 1, "The Quest for the Good Life")
- una corretta formulazione dell'Edonismo (Capitolo 2, "Hedonism: A Preliminary Formulation")
- una chiara distinzione fra piacere sensoriali e attitudinali (Capitolo 4, "Attitudinal Hedonism")
- la plasticità dell'Edonismo attitudinale, ovvero la sua capacità di assumere forme diverse così da rispondere a varie obiezioni. (Le obiezioni sono presentate nel Capitolo 3 "Classic objections to Hedonism", e le risposte a queste obiezioni nel Capitolo 5 "Replies to Some Objections". Altre Obiezioni all'Edonismo e altre forme di Edonismo attitudinale sono presentate rispettivamente nel Capitolo 6, "Hedonism and the Shape of a Life" e nel capitolo 9, "Problems about Beauty and Justice".)
- la questione del se le forme di Edonismo attitudinale proposte possano qualificarsi come forme di Edonismo genuine. (Questi temi sono affrontati nel Capitolo 7 "G.E. Moore, Hedonist?", " e Capitolo 8 "But is it really Hedonism?".)

4. LA STRUTTURA DELLA RECENSIONE.

Uno studio accurato di tutto il materiale presentato in “*Pleasure and the Good Life*” non è, per ovvie ragioni di spazio, qui possibile.

Tuttavia, come notato nella sezione precedente, Feldman stesso individua cinque nodi tematici all’interno di “*Pleasure and the Good Life*”:

Dopo aver discusso i primi due nodi tematici, ossia l’individuazione dell’interesse primario dell’Edonismo e la sua corretta formulazione (rispettivamente nella quinta e sesta sezione della recensione), illustro (nella sezione ottava) la distinzione fra piaceri attitudinali e sensoriali, e la tesi della plasticità dell’Edonismo. Tale tesi è illustrata prendendo in esame uno degli argomenti più significativi contro l’Edonismo (l’Argomento del Piacere Indegno), e mostrando come l’Edonismo (l’Edonismo Attitudinale Intrinseco) sia in grado di fornire una risposta a tale argomento.

La sezione nona riguarda l’ultimo dei nodi tematici del libro di Feldman. In questa sezione propongo un mio argomento volto a mostrare che una forma di Edonismo attitudinale, contrariamente a quanto sostenuto da Feldman, non vada qualificata come una forma di Edonismo genuina.

Chiudo la recensione con un breve bilancio dell’opera.

5. L’EDONISMO E LA VITA BUONA.

Nel primo capitolo di *Pleasure and the Good Life* Feldman traccia una serie di distinzioni concernenti la nozione di Vita Buona. Quando valutiamo una vita i fattori rilevanti sono molteplici. Ad esempio una vita è da considerarsi buona quando è una vita utile, quando

quella vita contribuisce al bene altrui. Sulla base di questa scala, la vita di un medico di Emergency è sicuramente migliore della vita dello studioso di epigrafia greca. Ma ci possono essere altri sensi in cui una vita è buona. Si pensi alla vita di un uomo virtuoso. Questa vita occupa, sulla scala della bontà morale, una posizione sicuramente molto alta. Sulla scala della vita esteticamente apprezzabile, la vita di Dorian Gray figura talmente in alto che una vita così poteva solo essere il frutto della fantasia di un letterato.

Senza dubbio il medico di Emergency, l'uomo virtuoso, e Dorian Gray sono esempi di vite, in un senso o nell'altro, buone. Ma ognuno dei sensi in cui queste vite possono dirsi buone, non è il senso di vita buona che ha in mente Feldman; si supponga, ad esempio, che il medico di Emergency, pur salvando la vita ad un numero enorme di persone, non sia affatto contento della sua vita. Sono molti anni che è lontano da amici e parenti, e per lui sarebbe ora di rientrare nel suo paese natale. Sulla scala della vita buona, perché utile agli altri, la sua vita, nonostante il senso di frustrazione, continua ad occupare una posizione elevata. Ma su un'altra scala, la scala che Feldman chiama *della vita buona in sé per colui che la vive* ("life good in itself for the one who lives it"(12)) la vita del medico di Emergency non figura tra i primi posti.

Il concetto di vita buona in sé (o vita intrinsecamente buona) per colui che la vive è il concetto che molti filosofi indicano con l'espressione benessere (well-being, welfare). Ciò che Feldman intende sottolineare è che il valore intrinseco di una vita per colui che la vive costituisce una scala valutativa a parte da distinguere rigorosamente dalle altre. Isolata la scala del benessere, Feldman stabilisce una connessione di primaria importanza: l'Edonismo

è interessato ad ordinare vite sulla scala del benessere, o della vita buona in sé per colui che la vive.

6. L'EDONISMO DEFAULT.

L'Edonismo mira a determinare la posizione delle nostre vite su una scala ben precisa, ma come formulare l'Edonismo? Feldman parte dalla formulazione classica di William

Frankena:

“per rendersi conto di cosa un edonista sostenga dobbiamo far uso una serie di enunciati. 1. La felicità = piacere, o la felicità = piacevolezza. 2. Tutti i piaceri sono intrinsecamente buoni, o qualsiasi cosa piacevole è buona in sé...3. Solo i piaceri sono intrinsecamente buoni, o qualsiasi cosa buona in sé è piacevole in sé...4. La piacevolezza è il criterio della bontà intrinseca. È ciò che rende le cose buone come fini.”²

Feldman conta una serie di errori nella formulazione di Frankena. Il primo riguarda l'identificazione della felicità con il piacere. Di per sé l'Edonismo è una teoria neutrale riguardo la natura della felicità, non necessariamente impegnata a sostenere l'identità fra piacere e felicità (22-3). Inoltre, un edonista accorto non dovrebbe sostenere che ogni cosa piacevole è buona in sé. Una doccia calda d'inverno, o una birra ghiacciata d'estate sono piacevoli solo perché conducono al conseguimento del piacere e non perché buone in sé(23). Il terzo errore di Frankena è un peccato d'omissione. Nella sua formulazione non c'è menzione alcuna del dolore (23). Il quarto errore di Frankena è un vizio di forma. Non è strettamente vero che solo i piaceri siano intrinsecamente buoni. Secondo l'edonista anche

² Frankena (1973), p. 84.

una vita piena di piaceri, e priva di dolori è intrinsecamente buona per colui che la vive; allo stesso modo un mondo pieno di piaceri, e privo di dolori è intrinsecamente buono (ma, come Feldman specifica più in dettaglio nel Capitolo 9, su una scala diversa da quella del benessere). Dato che vite e mondi non sono piaceri, la formulazione data da Frankena è imprecisa. Infine ancora un peccato d'omissione. Frankena non fa menzione alcuna dell'oggetto valutativo cardine dell'Edonismo, cioè le nostre vite.

La strategia di Feldman è quella di proporre una formulazione dell'Edonismo priva dei difetti della formulazione di Frankena e, a partire da tale formulazione (che Feldman chiama "Default Hedonism"), appurare che l'Edonismo abbia le risorse necessarie per rispondere in modo soddisfacente a certe obiezioni classiche.

Prima di presentarci l'Edonismo Default, Feldman specifica una serie di punti chiave per la sua interpretazione. I piaceri (dolori) così come compaiono nell'Edonismo Default sono episodi di piacere (dolore) *sensoriale*. Un episodio di piacere sensoriale è una sensazione piacevole (pleasant feeling). Tali episodi hanno una durata e un'intensità. Dato che l'intensità del piacere (dolore) può variare lungo l'intera durata dell'episodio di piacere (dolore), Feldman stipula che l'intensità del piacere (dolore) in un episodio di piacere (dolore) è l'intensità media del piacere (dolore) lungo tutto l'arco della durata di quell'episodio di piacere (dolore). Il prodotto della durata per l'intensità di un episodio di piacere (dolore) costituisce una quantità di piacere (dolore) che Feldman chiama Hedon (Dolor). Il piacere netto in una vita sono tutti gli Hedon in una vita meno tutti i suoi Dolor (25-7).

L'Edonismo Default ("Default Hedonism" (27)) è infine formulato come segue:

DH

- (i) ogni episodio di piacere (dolore) è intrinsecamente buono (cattivo).
- (ii) il valore intrinseco di un episodio di piacere (dolore) è uguale al numero di hedon (dolor) contenuti in quell'episodio.
- (iii) il valore intrinseco di una vita è interamente determinato dal valore intrinseco degli episodi di piacere (dolore) contenuti in quella vita, così che una vita è intrinsecamente migliore di un'altra se, e solo se, la quantità di piacere netto nell'una è superiore alla quantità di piacere netto nell'altra.

È facile vedere come (DH) non soffra dei vizi della formulazione di Frankena. (DH) non fa menzione alcuna delle felicità, non implica che cose come dolci calde d'inverno e birre fresche d'estate siano intrinsecamente buone, fa esplicito riferimento al dolore, e non solo non implica che solo piaceri siano intrinsecamente buoni, ma include nel novero delle cose intrinsecamente buone le vite facendo così giustizia alla loro centralità per l'Edonismo.

Ma (DH) produce risultati, per dirla *à la Moore*, in accordo con le nostre intuizioni comuni? Tutti gli argomenti elencati da Feldman nel Capitolo 3 sono volti a mostrare quanto i risultati di (DH) si discostino da ciò che consideriamo vita buona. Per ovvie ragioni di spazio mi limiterò a considerare solo quello che Feldman denomina l'argomento del piacere indegno ("The Argument from Worthless Pleasure" (38)). L'argomento è il seguente.

Porky è sicuramente un essere umano peculiare. Passa la massima parte del suo tempo in un porcile a fornicare con scrofe. Tutto il giorno nel fango si lancia nelle più sfrenate acrobazie sessuali con i poveri suini. La lunga serie di orgasmi dell'infaticabile Porky gli

procura un enorme piacere sensoriale. Inoltre, in un modo o nell'altro, Porky evita qualsiasi forma di dolore sensoriale (40).

Se il valore intrinseco di una vita è il piacere sensoriale netto contenuto in quella vita allora la vita di Porky è in cima alla scala del benessere, o della vita buona in sé per colui che la vive.

Un tale risultato è chiaramente inaccettabile. Tuttavia Feldman crede che ci sia una distinzione cruciale che salvi l'Edonismo.

7. IL PIACERE (DOLORE) ATTITUDINALE E LA PLASTICITÀ DELL'EDONISMO

La distinzione in questione è la distinzione tra piaceri (dolori) sensoriali e piaceri (dolori) attitudinali. Feldman la stabilisce attraverso il seguente esempio.

Dopo anni di duro lavoro su una formula chimica uno scienziato sintetizza una sostanza in grado di rimuovere ogni capacità di provare alcuna sensazione. Lo scienziato, curioso di sapere se la formula funziona davvero, sperimenta la sostanza su di sé. La formula funziona e lo scienziato non è più in grado di provare alcuna sensazione né tanto meno alcun piacere o dolore sensoriale. Tuttavia allo scienziato *fa piacere* che la formula funzioni (ne è entusiasta, ne gioisce, ne è soddisfatto, ecc.). Dopo parecchie ore di totale deprivazione sensoriale lo scienziato realizza che il corretto funzionamento del suo sistema nervoso è compromesso. Anche se incapace di provare dolore sensoriale, allo scienziato *dispiace* che il corretto funzionamento del suo sistema nervoso sia compromesso (ne è atterrito, se ne rammarica, ecc.). (64-65)

Nell'esempio lo scienziato è totalmente deprivato sensorialmente e dunque incapace di provare alcun piacere sensoriale. Ma anche se sensorialmente deprivato, lo scienziato è capace di certi stati mentali intenzionali: allo scienziato fa piacere *che la formula funzioni*, e dispiacere *che il funzionamento del suo sistema nervoso sia compromesso*. Questi stati mentali sono attitudini proposizionali proprio come lo sono credenze e desideri. Come desideri e credenze, i piaceri (dolori) attitudinali sono necessariamente diretti verso entità intenzionali che Feldman chiama stati di cose (o proposizioni): hanno una durata, e sono capaci di gradi d'intensità.

Introdotta la nozione di durata e intensità di un episodio di piacere (dolore) attitudinale, Feldman stipula che il prodotto della durata di un episodio di piacere (dolore) attitudinale per la sua intensità media costituisce la quantità di piacere o dispiacere attitudinale contenuta in quell'episodio. Inoltre, che il piacere (dolore) attitudinale sia necessariamente diretto verso stati di cose lascia spazio alla distinzione tra piacere attitudinale intrinseco ed estrinseco; il piacere (dolore) attitudinale di x nei confronti di uno stato di cose p è intrinseco se e solo se non c'è alcun stato di cose q , differente da p , tale che ad x fa piacere (dispiacere) che p in virtù del fatto che ad x fa piacere (dispiacere) che q . Il piacere di x nei confronti di p è invece estrinseco se e solo se non è intrinseco.

Dopo aver introdotto la nozione di quantità di piacere (dolore) attitudinale, e forte della distinzione tra piaceri (dolori) sensoriali e attitudinali, intrinseci ed estrinseci, Feldman è finalmente nella posizione di formulare l'Edonismo Attitudinale Intrinseco ("Intrinsic Attitudinal Hedonism" (66)):

IAH

- (i) ogni episodio di piacere (dolore) attitudinale intrinseco è intrinsecamente buono (cattivo).
- (ii) il valore intrinseco di un episodio di piacere (dolore) attitudinale intrinseco è uguale alla quantità di piacere (dolore) contenuta in quell'episodio.
- (iii) il valore intrinseco di una vita è interamente determinato dal valore intrinseco degli episodi di piacere (dolore) attitudinale intrinseco contenuti in quella vita, così che una vita è intrinsecamente migliore di un'altra se e solo se la quantità netta di piacere attitudinale intrinseco nell'una è superiore alla quantità netta di piacere attitudinale intrinseco nell'altra.

Come già notato per (DH), (IAH) è privo delle deficienze che affliggono la formulazione di Frankena; ma in che modo la distinzione fra piacere attitudinale intrinseco e piacere sensoriale salva l'Edonismo dall'Argomento del Piacere Indegno?

Si consideri nuovamente la vita di Porky. Quella vita conteneva un'enorme quantità di piacere sensoriale netto. Questo era abbastanza per concludere che la vita di Porky fosse sulla vetta della scala del benessere. Ma Feldman ci fa notare che lo stesso indesiderato risultato non segue da (IAH) (118). (IAH) è interessata al piacere attitudinale netto di Porky, e l'argomento del piacere indegno è silente sulla quantità di piacere netto attitudinale nella vita di Porky.

Tuttavia una leggera modifica all'Argomento del Piacere Indegno è sufficiente a produrre un'obiezione in grado di impensierire (IAH).

L'Argomento del Piacere Indegno*

Non solo la vita di Porky contiene un piacere sensoriale netto altissimo, a Porky fa sommo piacere (attitudinale intrinseco) fornicare con scrofe e spendere la massima parte del suo tempo in un porcile, e non fa affatto dispiacere (attitudinale intrinseco) non dedicarsi ad attività più intellettualmente stimolanti (118). In questo caso il piacere attitudinale netto contenuto nella vita di Porky continua ad essere elevato, e secondo (IAH) questa vita è sulla cima della scala del benessere; ancora una volta un tale risultato è in netto contrasto con le nostre più comuni intuizioni.

Tuttavia (IAH) è formulato nei termini di piacere (dolore) attitudinale, e il piacere (dolore) attitudinale, differentemente da quello sensoriale, è tale che ha per oggetto stati di cose. Che il piacere (attitudinale) abbia per oggetto stati di cose (o proposizioni), rende (IAH) plastico, cioè capace di essere qualificato così da produrre risultati in accordo con le nostre intuizioni.

Per avere prova della plasticità di (IAH) si noti che gli stati di cose possono essere distinti a seconda di quanto meritino di essere l'oggetto del nostro piacere (dolore) attitudinale intrinseco. In altre parole, è possibile sistemare tutti gli oggetti possibili del piacere (dolore) attitudinale intrinseco su una scala di merito. Nelle posizioni più alte sono tutti quegli stati di cose che meritano in grado maggiore di essere oggetto del piacere (dolore) attitudinale intrinseco; nelle posizioni più basse tutti quegli stati di cose che meritano in grado inferiore di essere oggetto di piacere (dolore) attitudinale intrinseco.

Feldman introduce poi la nozione di quantità di piacere aggiustata per il merito: la quantità di piacere contenuta in un episodio di piacere (dolore) non è solo funzione dell'intensità e della durata ma anche del grado di appropriatezza del piacere (dolore) attitudinale intrinseco al suo oggetto: più uno stato di cose merita di essere l'oggetto di un episodio di piacere (dolore) attitudinale intrinseco, maggiore (minore) è la quantità di piacere (dolore) attitudinale intrinseco contenuto in quell'episodio.

L'edonista ha ora tutti gli strumenti per qualificare (IAH) e rispondere all'Argomento del Piacere Indegno*. Forte della nozione di quantità aggiustata per il merito, Feldman qualifica (IAH) come Edonismo Attitudinale Intrinseco Aggiustato per il Merito ("Desert-Adjusted Intrinsic Attitudinal Hedonism" (121)):

DAIAH

- (i) ogni episodio di piacere (dolore) attitudinale intrinseco è intrinsecamente buono (cattivo).
- (ii) il valore intrinseco di un episodio di piacere (dolore) attitudinale intrinseco è uguale alla quantità aggiustata per il merito di piacere (dolore) contenuta in quell'episodio.
- (iii) il valore intrinseco di una vita è interamente determinato dal valore intrinseco degli episodi di piacere (dolore) attitudinale intrinseco contenuti in quella vita, così che una vita è intrinsecamente migliore di un'altra se e solo se la quantità aggiustata per il merito netta di piacere attitudinale intrinseco nell'una è superiore alla quantità aggiustata per il merito netta di piacere attitudinale intrinseco nell'altra.

(DAIAH) è immune all'Argomento del Piacere Indegno*. Una volta notato che i piaceri attitudinali di Porky sono diretti verso stati di cose che non meritano di essere oggetto di piacere attitudinale, è chiaro che la vita di Porky non svetta più in cima alla scala del benessere. È la vita di coloro che godono di piaceri intrinseci i cui oggetti sono appropriati (come ad esempio il piacere nella conoscenza, virtù, amicizia, ecc.) la cui vita è davvero una Vita Buona. L'Edonismo, Feldman può concludere, sembra riconciliarsi con le nostre intuizioni più comuni.

8. MA È EDONISMO?

Nella sezione precedente sono stati affrontati due dei temi fondamentali del libro di Feldman: la distinzione tra piacere (dolore) sensoriale e attitudinale, e la plasticità dell'Edonismo. In questa sezione tratto l'ultimo nodo tematico del libro: la questione del se le forme di Edonismo proposte in *Pleasure and The Good Life* vadano qualificate come forme di Edonismo genuine. Di seguito mi limito a considerare solo una di queste forme: l'Edonismo Attitudinale Intrinseco Aggiustato per il Merito (DAIAH). Contro Feldman (169) sosterrò che (DAIAH) non è una forma di Edonismo genuina.

Affinché la mia obiezione sia efficace è necessario introdurre un criterio che determini quando una teoria T è una forma di Edonismo. Nel Capitolo 8 Feldman stesso introduce il seguente criterio:

H4: T è una forma di Edonismo se e solo se secondo T ogni valore intrinseco implica un'attribuzione di qualche tipo di dolore o piacere (77).³

Nella sezione precedente abbiamo notato che (DAIAH) produceva risultati efficaci perché chiedeva di distinguere e ordinare stati di cose a seconda di quanto meritino di essere l'oggetto del nostro piacere (dolore) attitudinale intrinseco; è proprio perché il piacere attitudinale intrinseco verso stati di cose quali la conoscenza, l'amicizia, la virtù, ecc. è più appropriato del piacere attitudinale intrinseco di Porky che la sua vita non è un esempio di Vita Buona.

Ora si noti che una lunga tradizione filosofica (Brentano (1969), Broad (1930), Ewing (1948), e, più recentemente, Chisholm (1986), Lemos (1994) e Zimmerman (2001) caratterizza i valori intrinseci come quegli stati di cose che meritano un atteggiamento proposizionale favorevole, ovvero gioia, apprezzamento, soddisfazione, ecc. Ma la nozione di piacere attitudinale intrinseco che Feldman ha in mente è un atteggiamento proposizionale favorevole (Si ricordi che nel secondo esempio allo scienziato fa piacere che la formula funzioni nel senso che se ne rallegra, ne gioisce, ne è soddisfatto, ecc.).

Se l'analisi di valore intrinseco come oggetto di atteggiamento favorevole appropriato è corretta, una conseguenza di (DAIAH) deve essere che ci sono alcuni stati di cose quali virtù, amicizia, e conoscenza che sono intrinsecamente buoni. Ma amicizia, conoscenza e virtù non sono né piaceri né dolori, né tanto meno sembrano implicare alcuna ascrizione di

³ Va notato che il criterio proposto da Feldman è stato semplificato. Infatti Feldman sostiene che T è una forma di Edonismo se e solo se secondo T ogni valore intrinseco di base è una pura attribuzione di qualche tipo di dolore o piacere.

qualche tipo di piacere o dolore. Se è così (H4) ci dice che (DAIAH), contrariamente a quanto sostenuto da Feldman (1969), non è una forma di Edonismo genuina.

9. BILANCIO.

Pleasure and the Good Life è un libro appassionante da leggere. Scritto in modo semplice e chiaro si presta ad essere apprezzato anche dai non addetti ai lavori.

Inoltre, data la connessione che Feldman stabilisce tra Edonismo e Vita Buona (vedi la quinta sezione della recensione), l'opera non solo è rilevante per coloro che vogliono approfondire la propria conoscenza dell'Edonismo, ma anche per chi è più direttamente interessato a questioni concernenti well-being e welfare.

Nonostante alcune perplessità (vedi sezione sopra), "Pleasure and the Good Life" è una delle difese più efficaci dell'Edonismo oggi in circolazione. Non teme confronti con opere classiche sull'Edonismo (Mill 1957, Sidgwick 1907) e si colloca a pieno titolo tra i migliori testi contemporanei su well-being e vita buona (Darwall 2002, Hurka 1993, Summer 1996).

VALERIO SALVI

BIBLIOGRAFIA.

Brentano, F. (1969), *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, Rutledge and Kagan Paul, London.

Broad, C.D. (1930), *Five Types of Ethical Theory*, New York: Harcourt, Brace and Co.

- Chisholm, Roderick M. (1986), *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwall, Stephen (2002), *Welfare and Rational Care*, Princeton: Princeton University Press.
- Ewing, A.C., (1948), *The Definition of Good*, London: Routledge & Kagan Paul Ltd.
- Feldman, Fred (1986), *Doing the Best We Can: An Essay in Informal Deontic Logic*, Reidel.
- Feldman, Fred (1992), *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, Fred (1997), *Utilitarianism, Hedonism, and Desert: Essays in Moral Philosophy*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Frankena, William (1973), *Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- Hurka, Thomas (1993), *Perfectionism*, New York: Oxford University Press.
- Lemos, Noah, (1994), *Intrinsic Value: Concept and Warrant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart (1957), *Utilitarianism*, Indianapolis: Bobbs-Merril. Tr. it di Musacchio, E. (1981), *Utilitarismo*, Bologna: Cappelli
- Moore, G.E. (1962), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press. Tr. it di Vattimo, G. (1964), *Principia Ethica*, Milano: Bompiani.
- Sidgwick, H. (1972), *Methods of Ethics*, London: MacMillan & Co. Ltd. Tr. it di Maurizio Mori (1995), *I metodi dell'Etica*, Il Saggiatore.
- Summer, L.W. (1996), *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

Zimmerman, M. J. (2001), *The Nature of Intrinsic Value*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield (2001).

Recensione:

**M. De Caro e E. Spinelli, *Scetticismo: Una Vicenda
Filosofica*, 2007**

di

Massimiliano Vignolo

maxi@nous.unige.it



2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 7, 2008

Sito Web Italiano per la Filosofia

www.swif.uniba.it/lei/2r

M. De Caro. & E. Spinelli, *Scetticismo: una vicenda filosofica*, Carocci, Roma, 2007, pp. 298, €20,00.

Scetticismo è per due terzi un libro di storia della filosofia e per un terzo un libro di introduzione allo scetticismo. E' diviso in tre capitoli, due dei quali raccolgono contributi che parlano di storia dello scetticismo. Il terzo capitolo raccoglie contributi che discutono tesi filosofiche in risposta allo scetticismo e gli argomenti portati a loro sostegno.

Quando la redazione di *2R* mi propose di recensire il libro, fui contento di accettare. Poco tempo prima, avevo letto un volume collettivo sul naturalismo (De Caro, Macarthur [2004]) curato da uno dei due curatori di *Scetticismo*. Dalla lettura di quel volume avevo imparato molto, al punto che lo ritengo un modello di come pubblicare volumi collettivi: si circoscrive un tema e si vi si costruisce attorno un complesso di contributi scritti da autori che condividono lo stesso modo di fare filosofia e lo stesso linguaggio. Questa impostazione aiuta il lettore a non perdersi nella diversità e nella contrapposizione delle tesi sostenute. Non solo. C'è un altro vantaggio che questa impostazione garantisce: essa aiuta a individuare una tipologia di lettori. Ritengo che un aspetto importante di una operazione editoriale sia riuscire a individuare i potenziali lettori ai quali ci si intende rivolgere. Del resto, la pubblicazione di un libro dovrebbe riuscire a coprire una funzione scientifica, o didattica o divulgativa, oltre che segnare la soddisfazione e il prestigio professionali di chi lo scrive o di chi ne cura la pubblicazione. Credo che per riuscire a svolgere una di queste funzioni occorra tenere presente quale sia il pubblico al quale ci si rivolge. Per esempio, i professionisti della filosofia, cioè coloro che fanno ricerca in filosofia, non sempre troveranno utile un libro didattico o un libro introduttivo. D'altro lato, gli studenti troveranno difficile un libro orientato alla pura ricerca, e lo stesso si dirà dei lettori motivati da un interesse per la cultura generale verso i quali sono orientati i libri divulgativi.

Mi aspettavo di ritrovare in *Scetticismo* la stessa impostazione che avevo trovato nel volume sul naturalismo. Dopo tutto l'argomento è ben circoscritto: lo scetticismo. Qualcuno potrebbe sollevare l'obiezione che il titolo del libro non è così univoco come potrebbe sembrare e, di

conseguenza, che l'argomento trattato non è così univocamente circoscritto. Come i curatori di *Scetticismo* spiegano nell'introduzione, il termine "scetticismo" è talvolta usato nella letteratura di tradizione analitica per indicare una posizione ontologica che nega realtà a un certo tipo di entità, proprietà o fenomeni. Per esempio, si parla di scetticismo sui significati, stati mentali, valori morali, valori estetici. Usato con questo significato, il termine "scetticismo" diventa sinonimo di "antirealismo", "non-fattualismo", "espressivismo" a seconda delle sfumature delle posizioni filosofiche sostenute. Ma fatta eccezione per questo uso del termine, quando si parla di scetticismo è innegabile che la prima cosa che salta in mente sono Cartesio e il dubbio iperbolico che mette in discussione non solo la nostra capacità di conoscere il mondo, ma l'esistenza del mondo stesso.

Le mie aspettative si erano accresciute considerata la competenza degli autori dei contributi contenuti in *Scetticismo*. E' sufficiente scorrere le informazioni sugli autori a pp. 295-298 per avere sotto mano l'elenco delle loro pubblicazioni e rendersi conto di quanto sia alto il livello delle stesse. Inoltre le mie aspettative erano motivate anche dalla lettura della quarta di copertina. Lì si dice che *Scetticismo* si offre di coprire una lacuna dell'editoria italiana e si pone come testo ineludibile per chi intenda approfondire lo studio dello scetticismo. E' vero che in Italia manca un volume dedicato interamente al tema dello scetticismo, sia al livello di testi per la ricerca che al livello di testi per la didattica. Assumendo dunque che un volume orientato alla divulgazione non possa dirsi ineludibile, mi aspettavo di trovare in *Scetticismo* un prezioso strumento per la ricerca o per la didattica.

Dopo aver letto il libro mi sono accorto che le mie aspettative erano perlopiù sbagliate. Il libro non riesce a rivolgersi a una determinata tipologia di lettori. Mi pare che *Scetticismo* non possa funzionare come testo di riferimento per chi fa ricerca, né possa funzionare come testo di riferimento per gli studenti e per chi fa didattica. Questo accade per alcuni motivi che vado a esporre.

In primo luogo la struttura del libro non convince perché troppo disomogenea, mettendo assieme saggi piuttosto specifici di storia della filosofia e lavori teoretici sia introduttivi che

avanzati sullo scetticismo. Il primo capitolo racconta le vicende dello scetticismo dall'antichità al Rinascimento. Il secondo capitolo ricostruisce le tappe della riflessione sullo scetticismo presso Cartesio, Hume e infine Kant e Hegel. Il terzo capitolo discute le tesi e gli argomenti antiscettici presentati da filosofi in età contemporanea. Ma il criterio che guida la successione dei contributi dei primi due capitoli, ovvero il criterio cronologico, è abbandonato nel terzo capitolo. E' corretto che sia così, dato che il terzo capitolo non sviluppa un interesse per la storia della filosofia ma un interesse per la riflessione teoretica. Di sicuro, che ci si muova sul piano della ricerca o sul piano della didattica, il criterio cronologico male si presta a scandire la successione degli argomenti, se li si vuole trattare sul piano della riflessione teoretica e non su quello della riflessione storiografica.

Prendiamo in esame i contenuti del libro più in dettaglio. Il terzo saggio (A. Coliva) del terzo capitolo è quello che meglio introduce il lettore al tema dello scetticismo. In verità è l'unico saggio in tutto il libro che spiega al lettore che cosa sia lo scetticismo. Infatti l'autrice non si limita a enunciare le tesi scettiche e quelle antiscettiche, ma offre la ricostruzione degli argomenti scettici e di quelli antiscettici. Non è cosa banale enunciare delle tesi filosofiche, ma assai più interessante e istruttivo è ricostruire gli argomenti presentati per sostenerle. Solo così il lettore che si accosta al libro senza sapere che cosa sia lo scetticismo potrà impararlo. Se dunque mi si chiedesse di consigliare un percorso di lettura di *Scetticismo*, direi che conviene iniziare dal terzo saggio del terzo capitolo. Ma a questo punto si pone la difficoltà che rende l'operazione editoriale di *Scetticismo* poco convincente. Come consigliare il lettore a proseguire nella lettura del libro? Se il lettore avrà più interesse per la riflessione teoretica, allora conviene che proceda seguendo la successione dei saggi del terzo capitolo. Se il lettore avrà più interesse per la riflessione storiografica allora conviene che riprenda la lettura dal primo capitolo. Ma, e questo è il punto, stiamo parlando di due tipologie di lettori molto diverse. Inoltre, altre difficoltà emergono all'interno delle due unità nelle quali il volume può essere diviso, quella costituita dal primo e secondo capitolo e quella costituita dal terzo capitolo.

Il terzo capitolo presenta prevalentemente un taglio didattico di introduzione allo scetticismo e alle risposte antiscettiche. Se questa fosse l'impostazione dell'intero libro, *Scetticismo* sarebbe un utile strumento da adottare come testo in un corso o in un seminario per studenti del triennio. Diventa però difficile consigliare di adottare un libro, se poi di quel libro si utilizzerà solo una parte. Sarebbe un po' come consigliare di acquistare un paio di pantaloni per poi tagliarli e farne degli shorts. In aggiunta, con grande onestà, nell'introduzione, i curatori avvisano il lettore che il terzo saggio del terzo capitolo, il saggio cioè che considero didatticamente più efficace, è una versione leggermente modificata di un saggio già pubblicato in un altro volume della stessa casa editrice. Insomma, gli shorts che ci troveremmo a indossare sarebbero pure di un modello della stagione passata.

Inoltre, sebbene il terzo capitolo abbia una impostazione prevalentemente didattica, esso rimane ancora sbilanciato. Come ho detto, il terzo saggio ricostruisce gli argomenti scettici e le risposte antiscettiche. Esso offre una panoramica chiara, rigorosa e il più possibile generale. Il primo saggio (M. Dell'Utri) presenta, mantenendo un carattere di panoramica generale insieme alla chiarezza e al rigore, le risposte scettiche che sono state elaborate in seno al fallibilismo. Il secondo saggio (R. Egidi), invece, restringe l'attenzione sul confronto tra Moore e Wittgenstein e sulle loro diverse spiegazioni del perché certe proposizioni si sottraggono al dubbio. Il quarto saggio (M. De Caro) poi sembra abbandonare l'impostazione didattica per impegnarsi a sostenere una tesi filosofica, e cioè che la forma moderata di naturalismo riesce ad affrontare la sfida dello scettico in modo più convincente della forma radicale di naturalismo scientifico. Dunque c'è una sorta di disarmonia tra i saggi che, pur essendo tutti di alto livello, non si amalgamano tra loro. Due di essi sono molto introduttivi e didattici, uno si concentra su un aspetto molto circostanziato e l'ultimo difende una posizione filosofica. La situazione ricorda un po' quella del Real Madrid dei Galacticos di qualche anno fa: una squadra di indiscussi campioni che però non riuscivano a giocare bene insieme.

I saggi raccolti nei primi due capitoli sembrano legarsi meglio l'un l'altro. Il primo saggio (E. Spinelli) si occupa delle tappe dello sviluppo del pensiero scettico nell'età antica, partendo da Pirrone di Elide nel quarto secolo a.C. per finire con Sesto Empirico agli inizi del terzo secolo d.C., un periodo che copre otto secoli. Il secondo saggio (A. Maierù e L. Valente) copre l'intero periodo medioevale, da Agostino a Nicola d'Autrécourt, un periodo che si estende per circa mille anni. Dovendo documentare due periodi così estesi, i due saggi non possono che offrire una rassegna molto rapida delle tappe dello sviluppo dello scetticismo nell'antichità e degli spunti o motivi scettici - poiché solo di spunti o motivi scettici si può parlare - che hanno attraversato la riflessione filosofica durante il medioevo. Il terzo saggio (G. Paganini) traccia un confronto tra l'opera di Michel de Montaigne e l'opera di Francisco Sanches, un medico e filosofo portoghese autore de *Quod Nihil Scitur*. Il secondo capitolo è dedicato ai grandi filosofi dell'età moderna: Cartesio (P. Rodano), Hume (E. Lecaldano), Kant e Hegel (C. Ferrini). Anche i primi due capitoli tuttavia non sono omogenei. Alcuni saggi affrontano periodi molto estesi, altri si concentrano su argomenti molto specifici, altri sostengono tesi storiografiche molto circostanziate, come avviene nell'interessante secondo saggio del secondo capitolo, nel quale si sostiene la tesi che Hume ha anticipato la risposta naturalista allo scetticismo.

L'idea generale, che è simile a quella che si ricava dalla lettura del terzo capitolo, è che non è chiaro a chi si rivolgono i primi due capitoli. Il livello di analisi non è tale da soddisfare lo storico della filosofia. Sembra che gli autori presentino dei riassunti dei loro lavori. Imppressione che è rafforzata dal confronto dei titoli delle loro pubblicazioni con gli argomenti trattati nei loro contributi. D'altro lato, i periodi e i filosofi così diversi rendono il libro difficilmente adottabile come testo in un corso di storia della filosofia.

Si dirà che la struttura del libro rispecchia il rapporto tra storici della filosofia e filosofi che si ritrova nei dipartimenti di filosofia degli atenei italiani, dove i titoli di moltissimi insegnamenti iniziano con "storia di". In ogni modo, il fatto che nei dipartimenti di filosofia convivano storici della filosofia e filosofi non è sufficiente a giustificare una operazione editoriale che mette insieme

saggi di storia della filosofia e saggi che hanno un taglio più teoretico. Si rischia di non soddisfare né gli uni né gli altri.

In conclusione, mi sembra che la lacuna dell'editoria italiana non sia stata colmata. Lo scetticismo rimane un argomento in attesa di un volume di riferimento sia per coloro che fanno ricerca che per coloro che fanno didattica. Il terzo capitolo di *Scetticismo* potrebbe essere un buon punto di partenza per riflettere su una nuova iniziativa editoriale della quale, e su questo hanno davvero ragione i curatori del libro, si avverte l'assenza.

Prima di chiudere vorrei fare una osservazione sul terzo saggio del terzo capitolo. Proprio perché considero quel saggio il punto di partenza per la lettura del libro, sia per i contenuti in esso discussi che per il taglio introduttivo e didattico con il quale sono esposti, ritengo opportuno segnalare un passaggio poco chiaro che potrebbe generare un fraintendimento. A p. 200 l'autrice ricostruisce un argomento antiscettico per metterne in evidenza la circolarità. L'argomento è il seguente:

1. Ho un'esperienza come di una mano qui di fronte a me
2. Esiste un mondo esterno
3. Vi è una mano qui di fronte a me
4. Se vi è una mano qui di fronte a me, vi è un mondo esterno
5. Vi è un mondo esterno

Dopo aver ricostruito l'argomento, l'autrice aggiunge:

“Si noti che l'argomento, così ricostruito, non è deduttivamente valido poiché potrebbero essere vere sia 1 sia 2, ma 3 potrebbe essere falsa”.

Certamente, ciò che l'autrice vuole dire è che il sottoargomento 1-3 non è deduttivamente valido e non che l'argomento 1-5 non è deduttivamente valido. Occorre notare che è proprio da quel sottoargomento che si origina la circolarità dell'intero argomento. Infatti, al fine di considerare 1. una giustificazione per 3 è necessario assumere 2, e 3 è necessaria per derivare 5 via *modus ponens* da 3 e 4. Tuttavia, confesso di aver dovuto rileggere il passo più di una volta prima di capire ciò che l'autrice vuole dire. Apparentemente l'autrice non ha pensato che ad una prima lettura lettori un po' distratti come me potrebbero interpretare il passo citato come se in esso l'espressione "l'argomento" si riferisse a 1-5 e non a 1-3.

MASSIMILIANO VIGNOLO

BIBLIOGRAFIA

De Caro M. & Macarthur D. [2004] *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.