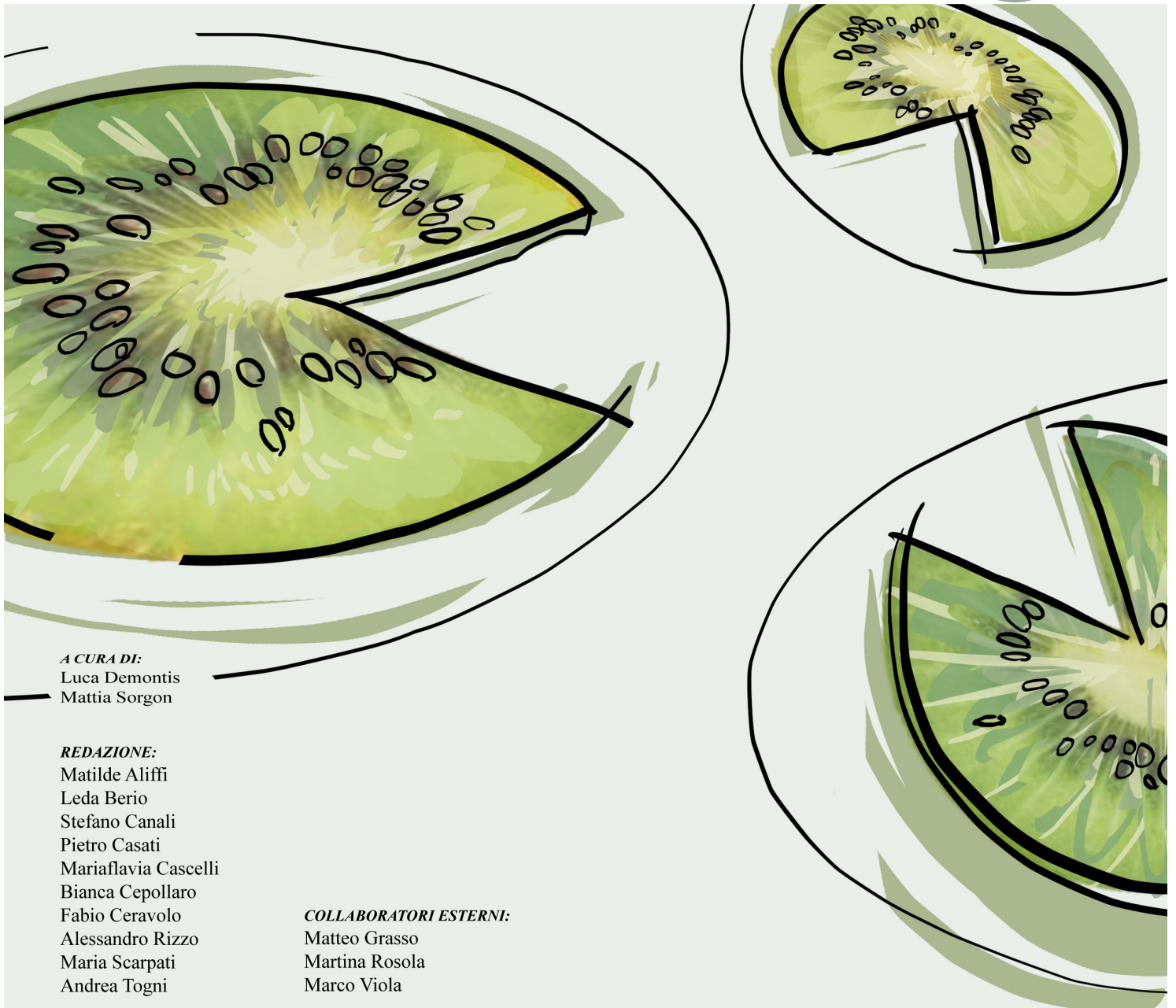


Peer Review Journal
Rivista Italiana

junior

Filosofia Analitica

VOLUME 7
NUMERO 1
2016



A CURA DI:

Luca Demontis
Mattia Sorgon

REDAZIONE:

Matilde Aliffi
Leda Berio
Stefano Canali
Pietro Casati
Mariaflavia Cascelli
Bianca Cepollaro
Fabio Ceravolo
Alessandro Rizzo
Maria Scarpati
Andrea Togni

COLLABORATORI ESTERNI:

Matteo Grasso
Martina Rosola
Marco Viola



Patrocinata dalla
Società Italiana di Filosofia
Analitica dal 2011

Peer Review Journal
Rivista Italiana junior
Filosofia Analitica

ISSN: 2037 - 4445



Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior Vol. 7, n. 1

Indice

Editoriale

Luca Demontis, Mattia Sorgon <i>Letteratura Filosofica</i>	1
---	---

Profili

Luca Demontis <i>Hilary Putnam (1926 - 2016)</i>	3
---	---

Interviste

Stefano Canali <i>La filosofia della scienza oggi. Intervista con Federica Russo</i>	13
---	----

Claudio Calosi

Luca Demontis, Mattia Sorgon (a cura di) <i>A Love Letter on Poetry, Metaphysics and Death, On the 400th year of Shakespeare's Death, Written by W.H., shortly before his Death</i>	21
---	----

Articoli

Giuseppe Capone <i>Riflessioni scettiche sulla dicotomia internalismo-esternalismo morale</i> ..	34
---	----

Davide Emilio Quadrellaro <i>Frege e Husserl: un confronto fra due teorie del significato</i>	53
--	----

Giuseppe Turchi <i>Per un naturalismo pluralistico e (realmente) non antiscientifico</i>	74
---	----



Recensioni

Fabio Ceravolo, Enrico Cinti, Dario Mortini

Jason T. Eberl, Kevin Decker, "The Ultimate Star Wars and Philosophy. You Must Unlearn What You Have Learned" 88

Alessandro Rizzo

Stefano Predelli, "Meaning Without Truth" 101

Martina Rosola

Vera Tripodi, "Filosofie di genere. Differenze sessuali e ingiustizia sociale" 107

Maria Scarpati

Algebraic Generalism: Some Comments 112

Report

Bianca Cepollaro

Pekka Väyrynen, "Evaluatives and Pejoratives" 128

Matteo Grasso, Marco Viola

Filosofia e discriminazione 135

Andrea Togni

The Human Mind Project 148

Ex Cathedra

Claudio Calosi, Maria Scarpati

MWM 155



Letteratura Filosofica

Luca Demontis, Mattia Sorgon

Siamo lieti e orgogliosi di presentare il nuovo numero di RIFAJ, il primo dopo un importante rinnovamento dal punto di vista scientifico, editoriale e grafico. Nuovi studiosi si stanno unendo a noi da molti dipartimenti internazionali, portando con sé idee brillanti e tutto il loro entusiasmo. La nuova copertina del 2016, disegnata dal nostro amico Beniamino Girola (bengirola@gmail.com), è un simbolo genuino del nuovo corso.

RIFAJ continua a perseguire l'intento di essere un giornale veramente aperto e democratico. Abbiamo voluto fare di questo numero "aperto" un'espressione dell'apertura e del pluralismo della comunità di ricercatori che auspichiamo. Pluralismo non significa solo considerare buona in sé la giustapposizione di contributi diversi, ma piuttosto saper apprezzare l'apertura mentale implicata nel prendere in considerazione una pluralità di punti di vista, metodi, temi e sensibilità personali.

Questo numero è quindi pluralista in molti sensi: prima di tutto, nella scelta dei temi. I filosofi analitici sono spesso accusati di essere disinteressati alle questioni riguardanti il ruolo della storia, della letteratura e delle *humanities* nel loro complesso, come se fossero in qualche modo "schiavi" della ricerca scientifica. Abbiamo voluto mostrare quanto la filosofia analitica può essere incisiva nell'affrontare alcuni dei temi più importanti dei classici della letteratura.

Il quattrocentesimo anniversario della morte di William Shakespeare ci ha offerto un'eccellente occasione per farlo, e la finezza della conoscenza che Claudio Calosi può vantare sia della filosofia analitica contemporanea che del caleidoscopico mondo shakespeariano è il vero valore aggiunto di questo numero. Siamo lieti e orgogliosi di ospitare il suo *Ex-Cathedra*, che Maria ha avuto l'eccellente idea di proporgli: non è soltanto la nostra amicizia con Claudio che ci spinge a raccomandarvi calorosamente questo contributo, un'opera originale che ne conferma la sensibilità nel mettere insieme temi letterari, poetici e filosofici, come ha già avuto occasione di mostrare in *Le Tribolazioni del Filosofare* scritto con Achille C. Varzi.

A proposito di grandi sensibilità filosofiche, la scomparsa di Hilary Putnam, uno dei più grandi pensatori del nostro tempo, ci ha offerto l'occasione per una

lettura retrospettiva del suo lavoro. RIFAJ continuerà a portare avanti la sua inesausta ricerca per un "realismo dal volto umano" e per il giusto posto della "filosofia nell'età della scienza".

È in questo spirito che Stefano ha preso in considerazione il pluralismo metodologico nell'intervista con Federica Russo, un ottimo *insight* nel contributo di quest'ultima all'epistemologia e alla filosofia della scienza, e Andrea ha scritto il report dedicato all'evento organizzato a Londra da *The Human Mind Project*, aggiungendo una dettagliata "visione dall'interno" di quest'ultimo offerta da Mattia Gallotti. La recensione del libro di Stefano Predelli, per cui siamo grati ad Alessandro, aggiunge infine un interessante contributo di filosofia del linguaggio.

Abbiamo inoltre voluto affrontare un aspetto essenziale del pluralismo *morale*: la discriminazione delle minoranze è centrale sia nell'ottimo report di Matteo e Marco dedicato al seminario svoltosi a Torino lo scorso gennaio, con ospiti di primo rilievo, sia nella recensione che Martina ha dedicato a *La filosofia di genere*. Siamo orgogliosi di osservare nella nostra rivista un rapporto tra i generi così equilibrato, un'ulteriore riprova di una comunità aperta di giovani ricercatori. Ciò è evidente anche nel report di Bianca e nel saggio critico di Maria, dedicati a due giovani e promettenti filosofi come, rispettivamente, Pekka Väyrynen e Shamik Dasgupta, un altro indizio dello sguardo internazionale della rivista: cerchiamo giovani talenti ovunque.

Se ritenete come noi che ogni arte sia una forma di conoscenza, vi consigliamo *Star Wars and Philosophy*, incentrato su una delle aree più in ascesa della filosofia applicata, ovvero la filosofia del cinema. Tutti gli appassionati della *saga*, ma non solo loro, apprezzeranno la brillante recensione di questo nuovo classico, per la quale siamo particolarmente grati a Fabio, Enrico e Dario.

Eccoci arrivati finalmente agli articoli, tutti di alta qualità, che siamo lieti di pubblicare. Siamo grati agli autori e, più in generale, a tutti coloro che ci hanno proposto i loro contributi, il cui crescente livello ha reso necessaria una severa selezione da parte del nostro Comitato Scientifico.

Troviamo qui una solida e strutturata trattazione delle teorie di significato di due classici come Frege e Husserl; una riconsiderazione della dicotomia tra internalismo e externalismo, con particolare attenzione per il ruolo esplicativo che essa può assumere nelle nostre argomentazioni morali; e, in conclusione, un'originale proposta per un naturalismo non riduzionista, che auspica quell'equilibrato rapporto tra filosofia e scienza che Hilary Putnam ha indimenticabilmente perseguito nelle sue opere e che noi, più modestamente, cerchiamo di indagare in questo numero. Ci auguriamo che la sua lettura possa darvi le stesse soddisfazioni che ha regalato a noi la sua preparazione.



Hilary Putnam (1926 - 2016)

Luca Demontis

«Io penso che un filosofo abbia il dovere di lasciare l'interrogativo su ciò che la filosofia possa fare in uno stato ancora più problematico di quanto egli l'abbia trovato» (Putnam 1990, trad. it., pp. 258-9).

1 Hilary Putnam: un classico contemporaneo

Ogni tentativo di tracciare il profilo di un filosofo contemporaneo corre il rischio di rivelarsi parziale. Valgono, per la filosofia, le stesse considerazioni che si è soliti fare nello studio della letteratura e della storia: come la rilevanza di un evento storico è valutabile dalle sue conseguenze sugli eventi successivi, così buona parte dell'efficacia di un'argomentazione filosofica è data dalla sua ricezione presso i lettori, dalla sua influenza e dalla fecondità di prospettive che è capace di alimentare. Per questo motivo, lo studio delle opere classiche della filosofia ha il vantaggio di confrontarsi col giudizio di varie epoche storiche, le quali hanno selezionato i contributi più e meno rilevanti che ogni pensatore, e ogni opera filosofica, è capace di offrire. Ed è classica, appunto, l'opera capace di resistere al mutamento dei criteri di giudizio, nel fluire della storia.

Il confronto con l'opera di Hilary Putnam non è immune da tali considerazioni. Per quanto la sua figura sia unanimemente considerata quella di un classico contemporaneo, l'ampiezza della sua opera, la vastità dei suoi interessi e la sua avversione per un filosofare sistematico e assertorio non consentono ancora di distinguere agevolmente quali aspetti del suo pensiero meriteranno di godere di maggiore considerazione presso i suoi interpreti futuri. Hilary Putnam è stato un autore di eccezionale rilievo, che rientra in quella schiera di pensatori che, da Aristotele a Leibniz fino a Bertrand Russell, hanno saputo stendere uno sguardo analitico su quasi ogni sfera del sapere umano. Grande erede dell'empirismo



logico, negli oltre sessant'anni della sua attività filosofica ha contribuito, quanto pochi altri, a forgiare gli strumenti della discussione analitica odierna. Una tradizione della quale, nei suoi ultimi anni, egli ha tentato di estendere i confini, con una trattazione limpida e rigorosa di molti autori che si richiamano allo stile filosofico «continentale». Come ha osservato Richard Bernstein, «se si volesse scrivere una storia dei dibattiti filosofici più importanti e stimolanti dell'ultima metà del secolo, il posto migliore da cui cominciare sarebbero gli scritti di Hilary Putnam» (Ben-Menahem 2005, p. 251, trad. it. nostra).

2 Un profilo intellettuale

Hilary Putnam nasce a Chicago il 31 luglio del 1926 da una famiglia di origine ebraica. Il padre Samuel è un noto scrittore e traduttore, oltre che editorialista del *The Daily Worker*, influente quotidiano di indirizzo comunista¹. Hilary conduce i suoi primi studi filosofici alla University of Pennsylvania, dove inizia a interessarsi all'epistemologia, da un versante olistico e pragmatista, sotto la guida di Morton White e Charles West Churchman². Laureatosi nel 1948, trascorre un periodo di studi di un anno ad Harvard: tra i suoi docenti spicca una personalità di eccezionale rilievo come Willard van Orman Quine, del quale sarà in seguito collega per trentacinque anni di docenza ad Harvard e il cui pensiero lo influenza profondamente³. Si trasferisce in seguito alla University of California a Los Angeles, dove avrà modo di perfezionare la sua preparazione analitica con Hans Reichenbach, del quale ammira l'opera di chiarificazione del linguaggio delle teorie scientifiche⁴. Conseguisce il Ph.D. nel 1951, con la dissertazione *The*

¹Cfr. Ben-Menahem 2005, p. 2.

²Cfr. Putnam 2002, trad. it., p. 150: «Churchman era un pragmatista egli stesso e certamente non eludeva il fatto che la scienza presuppone giudizi di valore. Anzi, mi ricordo che scriveva sulla lavagna le seguenti quattro proposizioni, che attribuiva al suo maestro A. E. Singer, uno dei primi studiosi di William James: (1) La conoscenza di fatti (particolari) presuppone la conoscenza di teorie ... (2) La conoscenza delle teorie presuppone la conoscenza di fatti (particolari) ... (3) La conoscenza dei fatti presuppone la conoscenza di valori ... (4) La conoscenza dei valori presuppone la conoscenza dei fatti».

³Cfr. Putnam 1990, trad. it., pp. 459-71, e Odifreddi 2001: «Quine! Che dire di qualcuno che è stato il tuo professore fin dal primo anno di dottorato, e poi tuo collega per 35 anni? ... Sia come filosofo che come persona, era unico: un vero «gentleman». Amava la compagnia, possedeva un vero arsenale di argomenti interessanti, ma non cercava solo di impressionare: considerava la buona conversazione come un fine. Che si fosse o no d'accordo con lui, si era intimoriti dalla forza del suo pensiero, e non poteva non piacere».

⁴Cfr. Putnam 2008a, trad. it. nostra: «Hans Reichenbach ebbe una delle più profonde influenze formative nella mia vita filosofica. Fui studente all'UCLA per soli due anni (1949-1950), durante i quali scrissi la mia dissertazione. Ma non ho mai smesso di guardare a lui e alla sua opera con ammirazione e affetto. La sua personale umanità, l'amichevole e sempre utile aiuto che dava agli studenti, e, tra l'altro, l'importanza che attribuiva all'insegnamento, furono assolutamente esemplari per me». Cfr anche Putnam 2008b, trad. it., p. 11: «Nei miei giorni da studente laureato all'UCLA, il professore che più mi ha influenzato è stato Hans Reichenbach: i miei interessi, come i suoi, erano incentrati

Meaning of the Concept of Probability in Application to Finite Sequences. Due anni dopo intraprende la carriera accademica a Princeton in qualità di assistente. Qui incontra quasi subito Rudolf Carnap, un altro dei padri della filosofia analitica, che avrà grande influenza sul suo pensiero successivo e con il quale stringe una affettuosa amicizia «nonostante la differenza di età e di posizione (che non voleva dire assolutamente niente per lui)» (Putnam 2002, trad. it., p. 155). Ancora a Princeton diventa *Associate Professor of Philosophy* nel 1960, per poi trasferirsi al *Massachusetts Institute of Technology* in qualità di *Professor of the Philosophy of Science*. Nel 1965 giunge infine ad Harvard, dove rimane per il resto della sua carriera accademica fino al congedo nel 2000.

Fin da giovane affianca agli studi rigorosi di tradizione analitica un vivo interesse per letture continentali più eterodosse, tra cui Søren Kierkegaard, ammirato «per il suo insistere sull'importanza della domanda: 'Come devo vivere?'» e Karl Marx, che studia attentamente. Negli anni '60 si avvicina ai movimenti pacifisti universitari contro la guerra del Vietnam, fino a diventare rappresentante della facoltà di Harvard per gli *Students for a Democratic Society* e membro attivo di un gruppo maoista⁵. In questi anni di impegno politico inizia ad allontanarsi dalla received view analitica più ortodossa, e matura in lui «l'idea che la filosofia non sia semplicemente una disciplina accademica»⁶ (Borradori 1991, p. 71).

La sua posizione di pensatore dalla solida e riconosciuta competenza analitica, e il suo parallelo interesse per indirizzi più eterogenei di altre correnti filosofiche, fanno di Putnam un protagonista indiscusso delle profonde trasformazioni che la filosofia analitica ha attraversato negli ultimi decenni. Come rileva un suo attento lettore e collaboratore come James Conant, Putnam si è progressivamente orientato verso l'«articolazione della sua insoddisfazione rispetto alle forme prevalenti di ortodossia nella filosofia Anglo-Americana. [...] Nelle sue opere più recenti, la ricerca delle origini di tale insoddisfazione è diventata un'occupazione costante» (Putnam 1994, p. xii, trad. it. nostra).

Sotto questo profilo, la figura di Putnam si può accostare ad altri due grandi «critici interni» della filosofia analitica: Donald Davidson, la cui critica del dualismo schema/contenuto esercita peraltro un'importante influenza sul pensiero putnamiano, e Nelson Goodman, il cui relativismo ontologico è per Putnam

sul metodo scientifico, l'epistemologia scientifica e la filosofia della fisica».

⁵Martha Nussbaum offre un quadro vivace del Putnam di questi anni: «Quando ho visto Hilary Putnam per la prima volta, nella lunga estate del 1970, stava su una piattaforma a Zion, in Illinois, auspicando la rivoluzione degli operai con una voce di infinita mitezza, e acconsentendo dolcemente all'eliminazione dell'innocente e del colpevole» (in Boolos 1990, pp. 327-8, trad. it. nostra).

⁶Come afferma Putnam in un'intervista concessa a Piergiorgio Odifreddi, «fra i continentali, Habermas è importante, benché i suoi oppositori non discutano le sue idee, e si limitino a farne delle caricature. In Francia ci sono stati molti personaggi influenti. Ad esempio, benché siano un po' troppo relativisti per i miei gusti, io ho trovato utile studiare Derrida e Foucault». Altrove il giudizio sui francesi è più caustico: «i filosofi francesi hanno affinato la capacità di sembrare molto radicali senza dire nulla che li escluda dal prossimo governo socialista» (Borradori, 1991, p. 73).

altrettanto fondamentale. Come ha osservato Franco Restaino,

chi legga gli scritti di Davidson, Putnam, Goodman e altri analitici, apparsi tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, riscontrerà certamente il permanere di uno stile e di un linguaggio inconfondibilmente appartenenti a quella tradizione, ma le proposte teoriche, i dubbi e le nuove soluzioni che caratterizzano quegli scritti faranno sollevare più di un interrogativo sul problema se esista ancora una corrente definibile come filosofia analitica (in Dal Pra 1998, 1026).

L'opinione di Putnam, a tale riguardo, è che sia necessario accordarsi su cosa si intenda per filosofia analitica: «se 'filosofia analitica' significa, semplicemente, una filosofia informata dalla conoscenza della scienza, degli sviluppi della logica moderna e delle grandi opere dei filosofi analitici del passato, da Russell, Frege, Reichenbach e Carnap fino ai giorni nostri, allora quasi certamente non ne auspico la fine» (Putnam 1997, trad. it., p. 436). In verità, però, Putnam ha intuito lucidamente il rischio di una «filosofia analitica» che intenda se stessa come un movimento esclusivo e poco ricettivo degli altri indirizzi filosofici, trincerato in uno scientismo e a-storicismo sterile; merita perciò di essere ricordata l'esortazione con cui concludeva il saggio dedicato al suo rapporto personale con la filosofia americana del Novecento:

Proprio come possiamo imparare da Kant senza chiamarci kantiani, da James e Dewey senza chiamarci pragmatisti e da Wittgenstein senza chiamarci wittgensteiniani, così possiamo imparare da Frege, Russell, Carnap, Quine e Davidson senza chiamarci 'filosofi analitici'. Perché non possiamo essere soltanto filosofi senza aggettivi?» (Putnam 1997, trad. it., p. 437).

3 Un analitico a tutto tondo

Le prime opere di Putnam si collocano «nell'ampia area del dibattito sull'empirismo logico» (Dell'Utri 1987, p. 203), e sono incentrate soprattutto sui problemi epistemologici legati alla distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche e alla distinzione tra termini osservativi e teorici delle teorie scientifiche, e, più in generale, sulle modalità di giustificazione e conferma di queste ultime⁷. Come ha osservato parlando retrospettivamente delle sue opere giovanili,

se questi articoli hanno un'unità, è forse nella visione secondo cui la scienza, matematica inclusa, ha una storia unificata e questa storia non è un mito ma

⁷Cfr. «Three-Valued Logic», «It Ain't Necessarily So», «What Theories are Not», «'Degree of Confirmation' and Inductive Logic», «Probability and Confirmation», «The Thesis that Mathematics is Logic», «Mathematics without Foundations», «The 'Corroboration' of Theories», rist. in Putnam 1975a.



un'approssimazione alla verità. Un'approssimazione di cui alcune parti possono esser provvisoriamente a priori, ma di cui l'insieme è sempre soggetto a modifiche e messo alla prova (Putnam 1975a, p. 8, trad. it. nostra).

Nei primi anni si interessa alla filosofia della fisica, dimostrando in particolare una conoscenza approfondita dei presupposti filosofici della meccanica quantistica⁸. Rilevanti sono inoltre i suoi contributi nel campo della logica e della filosofia della matematica, in cui assume una posizione di realista non-fondazionalista e non-platonico: rifiutando, cioè, la necessità di un fondamento per l'edificio della matematica, e la tesi dell'esistenza indipendente di oggetti matematici⁹. Il suo realismo matematico può esprimersi mediante l'argomento dell'indispensabilità, generalmente attribuito sia a Quine che a Putnam stesso: se i teoremi della matematica possono utilizzarsi nella formulazione di teorie delle scienze naturali, e dato che noi riteniamo vere queste ultime, allora anche i teoremi matematici dovranno essere veri. A lui si deve, inoltre, la prova dell'insolubilità del decimo problema di Hilbert. È emblematica a tal proposito la sua curatela, insieme a Paul Benacerraf, dell'importante antologia *Philosophy of Mathematics* del 1964, aggiornata e ampliata in una seconda edizione del 1983 a testimonianza della sua perdurante attenzione per tale disciplina.

Di grande rilievo per il dibattito contemporaneo è il contributo di Putnam nel campo della filosofia della mente. Nel suo primo articolo in proposito, del 1957, egli prende posizione contro il comportamentismo allora dominante, e inizia presto a sviluppare la sua posizione peculiare, destinata ad avere largo seguito tra i filosofi della mente (e che ciononostante egli, in seguito, abbandona): il funzionalismo. Si tratta dell'ipotesi secondo cui gli stati mentali di un essere umano sono «stati computazionali» del cervello, in una stretta analogia con l'informatica¹⁰.

Un altro campo in cui Putnam ha dato un importante contributo teorico è la filosofia del linguaggio. La sua teoria del significato ribalta le posizioni «classiche» di Frege e Russell e si impernia su una concezione causale del riferimento dei termini linguistici, avvicinandosi alle tesi sostenute da Saul Kripke¹¹.

⁸Cfr. «A Philosopher Looks at Quantum Mechanics», «Philosophy of Physics», rist. in Putnam 1975a. Per una lettura aggiornata del Putnam filosofo della fisica, si veda, in Ben-Menahem 2005: Maudlin, «The Tale of Quantum Logic», pp. 156-87, e Cartwright, «Another Philosopher Looks at Quantum Mechanics, or What Quantum Theory Is Not», pp. 188-202.

⁹Cfr. Putnam 1975a, p. 43, trad. it. nostra: «io non penso che la matematica sia poco chiara, e non penso che ci sia una crisi dei suoi fondamenti; in verità, non credo che la matematica abbia, o abbia bisogno di, 'fondamenti'» e p. 70: «C'è un altro modo di fare matematica, o comunque di vederla. [...] Esso consiste nell'assumere la prospettiva per cui la matematica non ha affatto oggetti propri».

¹⁰Cfr. «Minds and Machines», «Robots: Machines or Artificially Created Life?», «The Mental Life of Some Machines», «Logical Positivism and the Philosophy of Mind», «Other Minds», rist. in Putnam 1975b. Per una esaustiva disamina del rapporto di Putnam col funzionalismo cfr. Shagrir, «The Rise and Fall of Computational Functionalism», in Ben-Menahem 2005, pp. 220-250.

¹¹Cfr. «Is Semantics Possible?», «Explanation and Reference», e, soprattutto, «The Meaning of

La maggior parte delle opere redatte da Putnam su questi temi sono saggi brevi pubblicati su riviste scientifiche, poi raccolti nei primi due dei tre volumi dei *Philosophical Papers*. Nel primo, *Mathematics, Matter and Method*, sono discussi problemi di matematica, logica e fisica, oltre al problema popperiano della corroborazione delle teorie e ai rapporti tra logica induttiva, probabilità e conferma delle teorie. Nell'importante volume secondo, *Mind, Language and Reality*, sono raccolti saggi inerenti problemi di filosofia del linguaggio e della mente, nei quali è possibile constatare l'originalità delle proposte putnamiane in questi ambiti.

4 I realismi di Putnam

L'anno di svolta è il 1978, quando con *Meaning and the Moral Sciences* si allontana dalle problematiche scientifiche ed epistemologiche cui si era dedicato fino ad allora, per avvicinarsi alla riflessione morale e soprattutto all'elaborazione della sua originale proposta del «realismo interno».

Riprendendo temi classici delle argomentazioni anti-scettiche, il «realismo interno» - ma anche, a seconda delle occasioni: «prospettiva internista», «realismo dal volto umano», «realismo pragmatico», e ultimamente «realismo diretto» - articola l'idea secondo cui, essendo impossibile afferrare l'unica Descrizione autentica delle cose, la sola via per evitare lo scetticismo è quella di concepire la verità in modo non indipendente dalle nostre capacità epistemiche. La condizione di giustificazione più importante del realismo interno è quella dell'accettabilità intersoggettiva. Per questo motivo, Putnam ha anche caratterizzato la sua prospettiva come una forma di «kantismo sociale»¹²: «la mente non «copia» semplicemente un mondo che può essere descritto da un'Unica teoria vera. [...] Volendo usare un linguaggio metaforico, diremmo che la mente e il mondo co-struiscono insieme la mente e il mondo» (1981, trad. it., 5). L'enfasi sugli aspetti «sociali» della conoscenza è un aspetto indubbiamente mutuato dalla tradizione filosofica continentale.

Buona parte delle opere successive al 1978 sono dedicate alla chiarificazione e all'approfondimento dei diversi aspetti di tale proposta, «fin quasi a delineare quello che si direbbe ormai un «sistema» della filosofia di Putnam» ((Alai 1993, p. 232). Fondamentale, in proposito, è *Reason, Truth, and History*, edito nel 1981, che, come ha osservato il grande amico, collaboratore e curatore Mario De Caro - al quale dobbiamo molto dell'attuale interesse per il suo pensiero in Italia -, è «forse il suo capolavoro» (Putnam 2002, trad. it., p. XIII). Con il volume terzo dei *Philosophical Papers* (*Realism and Reason*, 1983), poi via via attraverso *The Many Faces of Realism* (1987), *Realism with a Human Face* (1990) e *Renewing*

¹²'Meaning', rist. in Putnam 1975b.

¹²Vedi (1978: 160) e (1990: 105).

Philosophy (1992), la proposta di Putnam sembra assumere una forma organica e apparentemente quasi definitiva; per quanto sia importante ricordare, come osserva Christopher Norris, che «non è mai sicuro ritenere che l'ultima opera di Putnam rappresenti il suo ultimo pensiero su un dato argomento, specialmente se l'argomento è il realismo, riguardo il quale egli ha avuto numerosi e ben noti cambiamenti di idea» (Norris 2002, p. 8, trad. it. nostra).

Una riconsiderazione di alcuni aspetti del realismo di Putnam, con una sua più stretta interconnessione con la filosofia del linguaggio e della mente, è infatti riscontrabile in *Words and Life*, del 1994, e in *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, pubblicato nel 1999. È importante rilevare come la frequenza con cui Putnam rivede, critica e spesso abbandona le sue stesse posizioni è una delle tematiche centrali negli studi critici sul suo pensiero: è quasi d'obbligo citare l'ironica proposta, avanzata da Daniel Dennett, di battezzare «Hilary» l'unità di misura del cambiamento di idea. Lo stesso Putnam si è mostrato consapevole di incoraggiare simili interpretazioni della sua attività filosofica; ma è tuttavia apparso distante dal considerare questo aspetto della sua attività filosofica come un difetto o un'incoerenza, quando in *Representation and Reality* (1988), l'opera in cui diventava uno dei primi critici della teoria computazionale della mente da lui stesso proposta qualche anno prima, ha osservato con ironia:

è curioso come vi siano alcuni filosofi che criticano questo mio atteggiamento. Il fatto che io cambi opinione riguardo alle mie posizioni filosofiche è stato visto come un difetto di carattere. Quando sono di buon umore ribatto che potrebbe darsi che io cambi idea così spesso perché commetto degli errori, mentre altri filosofi non cambiano le loro idee perché semplicemente loro non ne commettono mai (Putnam 1993, trad. it., pp. 9-10).

Un ulteriore sviluppo del suo pensiero è dato dal suo avvicinamento al pragmatismo, come è evidente in *Il pragmatismo: una questione aperta*, che raccoglie un ciclo di letture tenute a Roma nel 1992, ed è stato pubblicato originariamente in italiano nella traduzione di Massimo Dell'Utri. In particolare, il pensiero di Putnam rivela affinità con le sintesi pragmatiste di William James e, soprattutto, di John Dewey¹³: per quanto, comunque, «egli non identifichi se stesso come un pragmatista» (Zeglen - Conant 2002, p. 3).¹⁴ All'interno della sua teorizzazione del realismo interno, e coerentemente con la negazione dei

¹³Il debito di Putnam nei confronti di Dewey è assai spesso riconosciuto nella sua opera, in particolare modo nelle sue opere più recenti: cfr. soprattutto 2002, trad. it., pp. 109-23 e 2004, trad. it., pp. 145-65.

¹⁴Cfr. anche Putnam 2008a, trad. it. nostra: «Anche se qualcuno ha provato a cucirmi addosso l'etichetta di «pragmatista», il mio atteggiamento riguardo ai pragmatisti è simile a quello che ho nei confronti di Wittgenstein. Credo che possiamo imparare molto da loro senza dover accettare tutte le opinioni che (a ragione o a torto) sono loro attribuite. Se c'è una somiglianza tra le mie opinioni e quelle di Wittgenstein, o di Dewey, o di James, essa consiste nel fatto che siamo tutti, benché in modi diversi, naturalisti non-riduzionisti e non-scientisti. Ma una somiglianza non è un'identità».

dualismi che è tema caro ai pragmatisti, nelle sue opere più mature ha assunto un grande rilievo la critica alla dicotomia tra fatti e valori, specialmente in *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, pubblicato nel 2002.

Nel 2004 pubblica *Ethics without Ontology*, una raccolta delle *lectures* tenute ad Amsterdam e a Perugia. È opportuno sottolineare, come fa Luigi Perissinotto nella prefazione all'edizione italiana di quest'opera, che «il ciclo breve di lezioni [...] sembra essere diventato per Hilary Putnam una delle forme privilegiate di comunicazione filosofica» (in Putnam 2004, trad. it., p. VII). Come è stato spesso osservato, le opere di Putnam, anche per questa ragione, sono caratterizzate da uno stile vivace e acuto, che se da un lato è senz'altro brillante e piacevole, d'altro lato «non indulge però in meticolose definizioni o in sistemazioni dettagliate» (Alai 1986, p. 264), prestandosi talvolta a qualche difficoltà di interpretazione.

È interessante ricordare, in conclusione, che una delle sue opere più mature e più meditate, pubblicata nel 2008, dal titolo *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, verte intorno a una tematica, qual è quella della filosofia ebraica, piuttosto distante dalla filosofia analitica nella forma in cui essa è generalmente intesa: un'ulteriore evoluzione di una riflessione critica autenticamente illuminista, nel senso in cui «gli illuminismi [...] comportano un rovesciamento simultaneo dei nostri tradizionali atteggiamenti mentali» (Putnam 2004, trad. it., p. 13). La pluralità di posizioni che Putnam ha sostenuto può infatti ricondursi a un'unità, a condizione di leggerla come l'esito di un approccio *illuministico*, e soprattutto *umanistico*, al pensiero filosofico¹⁵: è in questo senso che la sua opera rivela la propria originale e profonda coerenza.

¹⁵Meriterebbe più attenta analisi l'influsso dello storicismo di autori come Robin Collingwood e Isaiah Berlin sul suo pensiero. Cfr. Williams 2008 a titolo del tutto introduttivo.

Riferimenti bibliografici

- Alai, Mario (1993). "Putnam e il realismo dal volto umano". In: *Rivista di Filosofia* 84.2, pp. 231–263.
- Ben-Menahem, Yemima (2005). *Hilary Putnam*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Boolos, George (1990). *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Dell'Utri, Mario (1987). "Hilary Putnam: i suoi scritti". In: *Idee* 5/6, pp. 201–217.
- Norris, Christopher (2002). *Hilary Putnam: Realism, Reason and the Use of Uncertainty*. Manchester: Manchester University Press.
- Odifreddi, Piergiorgio (2001). *Filosofia e barricate: intervista a Hilary Putnam*. *La Repubblica*, 6 settembre 2001.
- Putnam, Hilary (1956). *The Threefold Cord: Mind, Body and World*. New York: Columbia University Press.
- (1964). *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1971). *Philosophy of Logic*. New York: Harper Row.
- (1975a). *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers, vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1975b). *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1978). *Meaning and the Moral Sciences*. Boston: Clarendon Press.
- (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1983). *Realism and Reason. Philosophical Papers, vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1987). *The Many Faces of Realism*. La Salle (Ill.): Open Court.
- (1988). *Representation and Reality*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge, (Mass.): Harvard University Press.
- (1992a). *Il pragmatismo: una questione aperta*. Trad. da Massimo Dell'Utri. Roma-Bari: Laterza.
- (1992b). *Renewing Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- (1994). *Words and Life*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

- Putnam, Hilary (1997). "A Half Century of Philosophy, Viewed From Within". In: *Daedalus* 126.1, pp. 175–208.
- (2004). *Ethics without Ontology*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- (2008a). *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*. Bloomington: Indiana University Press.
- (2008b). "Twelve Philosophers - and Their Influence on Me". In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*.
- (2016). *Naturalism, Realism, and Normativity*. A cura di Mario De Caro. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Williams, Bernard (2008). *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press.
- Żegleń, U. M. e J. Conant (2002). *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*. London: Routledge.





La filosofia della scienza oggi Intervista con Federica Russo

Stefano Canali

Presentazione. Federica Russo è Assistant Professor all'Universiteit van Amsterdam, dove insegna filosofia della scienza. Ha iniziato la sua carriera all'Università di Padova, prima di trasferirsi in Belgio (Université catholique de Louvain) per MA e PhD. Ha in seguito ottenuto diverse borse e posizioni di ricerca, insegnamento e *visiting* in vari paesi, tra cui Belgio (Université libre de Bruxelles), Regno Unito (University of Kent e London School of Economics), USA (University of Pittsburgh), Italia (Università di Ferrara) and ora in Olanda. È fondatrice della *Society for the Philosophy of Information* (socphilinfo.org) e organizzatrice della *Causality in the Sciences Conference Series* (blogs.kent.ac.uk/jonw/conferences/cits). Nella sua ricerca, si occupa di temi centrali di filosofia della scienza (spiegazione, meccanismi, modelli), concentrandosi su causalità e probabilità nelle scienze sociali, biomediche e *policy sciences* e sulla relazione tra scienza e tecnologia.

La ringrazio per il tempo prezioso speso su questa intervista, in cui abbiamo discusso dello stato attuale della filosofia della scienza, recenti cambiamenti metodologici e come può essere rilevante per la società di oggi.

Vorrei iniziare parlando di sviluppi recenti in filosofia della scienza. Negli ultimi anni, ci sono stati cambiamenti piuttosto significativi dal punto di vista metodologico, per cui si parla di “practice turn” (Leonelli, 2015, p. 814) e *Philosophy of Science in Practice* (vedi la *Society for the Philosophy of Science in Practice*, www.philosophy-science-practice.org). L’idea principale è che i filosofi dovrebbero concentrarsi sulla pratica scientifica come base delle proprie considerazioni, piuttosto che usare la scienza come disciplina a cui applicare problemi teorici. Il tuo lavoro sulla causalità e, più in generale, sulle scienze sociali e biomediche rientra sicuramente in quest’ottica. Ti volevo perciò chiedere perchè pensi che la “practice turn” sia stata necessaria e se credi che si tratti di un cambiamento radicale, oppure ci sia sostanziale continuità con un approccio più tradizionale. La “practice turn” è stata un avanzamento molto importante per lo sviluppo della filosofia della scienza degli ultimi anni. In un certo senso, è un ritorno a discussioni precedenti il Circolo di Vienna ed all’epistemologia francese (ad esempio Canguilhem, Bachelard, e persino Foucault), relativamente trascurate dalla filosofia della scienza anglosassone ‘analitica’. A mio parere, quando mettiamo la pratica al centro della nostra ricerca filosofica, è molto più semplice studiare le relazioni tra le diverse dimensioni della scienza: metodologia ed epistemologia, nella sua relazione con ontologia e metafisica, ma anche etica e *policy*.

Sono d’accordo, focalizzarsi sulla pratica aiuta a connettere molti punti delle discussioni filosofiche sulla scienza, e l’astrazione – che rimane sempre necessaria – dovrebbe essere uno step successivo, mentre troppo spesso è il punto di partenza. Direi anche che focalizzarsi sulla pratica ha conseguenze sul tradizionale approccio analitico, no? Normalmente, la filosofia analitica è presentata come il tipo di filosofia che applica il “metodo dell’analisi”, che consiste nel criticare e ‘rompere’ i concetti, in modo da scoprire le loro relazioni logiche (Russell, 1918). Recentemente, ci sono stati dei tentativi di allargare la portata della filosofia analitica, e ad esempio si è sostenuto che un approccio costruzionista è più appropriato per i problemi filosofici attuali (Floridi, 2011). Mi sembra che queste considerazioni metafilosofiche siano connesse a quello che stavamo dicendo riguardo la “practice turn”, non credi? Infatti, mi sembra che tu segua quest’approccio nella tua ricerca: ad esempio, i tuoi lavori su causalità ed *evidential pluralism* nelle scienze mediche (Russo e Williamson, 2007) sono sicuramente basati sull’analisi filosofica, ma hanno anche il fine di sviluppare e costruire nuovi concetti, possibilmente utili alla metodologia scientifica. Ad un tuo recente talk che ho avuto modo di seguire, dicevi che la filosofia analitica talvolta corre il rischio di diventare una ‘fabbrica di controesempi’ e il valore della filosofia dovrebbe essere visto in termini di quanto può essere *rilevante*. Cosa intendi per rilevanza? Puoi fare qualche esempio di

lavori filosofici che ritieni rilevanti? Il rigore è essenziale nella ricerca filosofica (come anche per quella scientifica, ovviamente). Tuttavia il rigore è una cosa, un'altra è spaccare il capello in quattro. Il motivo per cui noi filosofi facciamo distinzioni, chiarificazioni, ed ogni genere di precisazione, è che tutto questo aiuta a fare una migliore ricerca scientifica, cioè distinzioni, chiarificazioni e precisazioni sono *rilevanti* per la progettazione di metodi migliori, o concetti più chiari, *policy* più efficaci, etc. Non sappiamo sempre in anticipo se qualcosa di rilevante avrà anche un impatto pratico. Tuttavia, partire dalla pratica – piuttosto che da un problema astratto che non deriva da problemi ‘reali’, scientifici, etici, etc. – contribuisce ad assicurare che quello che facciamo sia ricerca filosofica di una certa rilevanza e non un modo sofisticato di spaccare il capello in quattro.

Mi piace molto questa idea della rilevanza come un fine in movimento, qualcosa che è difficile da anticipare ma che va sempre tenuto in mente. Direi che uno dei modi in cui si può cercare la rilevanza, almeno in filosofia della scienza, è essere al corrente del lavoro di colleghi e scienziati; e qui è dove collaborazione e interdisciplinarietà entrano in scena. Sentiamo spesso dire che collaborazione e interdisciplinarietà sono valori molto importanti e tutti dovrebbero fare ricerca in collaborazione con altri e possibilmente in connessione con altre discipline. Tuttavia, mi sembra che questo rimanga spesso su carta e non ci siano tanti ricercatori – specialmente in filosofia – che lo mettono in pratica. Da questo punto di vista, tu sei un'eccezione, nel senso che collaborazione e interdisciplinarietà possono essere considerati come caratteristiche della tua carriera: collabori con colleghi in vari progetti (ad esempio Phyllis Illari, Jon Williamson, Brendan Clarke) e, spesso, anche con scienziati (per esempio Paolo Vineis di EXPOSOMICS, vedi Illari e Russo, 2014, pp. 258-272). Che cosa aggiunge alla tua ricerca filosofica tutto ciò? Diresti che l'interdisciplinarietà è qualcosa di difficile, ma che rafforza la tua ricerca filosofica? In questo senso, come può la filosofia essere d'aiuto agli scienziati? Ho iniziato la mia carriera lavorando sui metodi causali delle scienze sociali, e fin dal mio dottorato ho collaborato con scienziati del campo (ad esempio Michel Mouchart e Guillaume Wunsch)¹. Quando ho iniziato ad ampliare i miei interessi verso le scienze biomediche, ho cercato scambi e collaborazioni anche con persone di quel campo, come Paolo Vineis. Per me è stato cruciale, perché mi ha permesso di comprendere cosa sia la pratica scientifica, dal momento che manuali e persino articoli ti forniscono punti di vista diversi. Mi ha sempre aiutato a capire se stessi lavorando su un problema rilevante, o se invece stessi solo spaccando il capello. E sì, l'interdisciplinarietà (vera interdisciplinarietà!) è difficile. Richiede molta pazienza, flessibilità, onestà intellettuale e modestia. Non

¹Ndr: vedi Mouchart, Russo e Wunsch, (2012).

mi piace l'idea di essere d'aiuto a qualcuno. Mi piace l'idea di lavorare insieme verso la risoluzione dello stesso problema. Se non altro, è un aiuto *reciproco*.

Riguardo l'idea di filosofia e scienze in aiuto reciproco, un esempio concreto potrebbe essere il progetto su *Evidence-Based Medicine* che tu e altri colleghi avete iniziato recentemente: EBM+ (www.ebmplus.org). Il progetto, infatti, coinvolge filosofi, scienziati, esperti di *policy*, etc. Puoi dirci qualcosa al riguardo? Perché avete deciso di concentrarvi su questo problema? Diresti che è un esempio di filosofia della scienza rilevante per la società di oggi? Quando ho iniziato a lavorare con Jon Williamson su *evidential pluralism* nel 2006, non sapevamo che sarebbe cresciuto così tanto. Perlomeno, io non lo sapevo. Tuttavia stavo lavorando su un problema che ritenevo interessante, rilevante ed importante per le scienze biomediche. Più ci lavoravo, più scoprivo che non riguardava solo le scienze biomediche, e c'era bisogno di riflessioni da angoli diversi. Per questo abbiamo gradualmente coinvolto ricercatori con competenze filosofiche diverse (come Phyllis Illari) e conoscenze di storia della medicina (come Donald Gillies e Brendan Clarke) e da lì abbiamo provato ad inserire nel nostro lavoro scienziati, esperti di *policy*, etc². Siamo riusciti a farci finanziare un progetto dall'AHRC³, e poi un altro ancora. Abbiamo anche pensato che avremmo dovuto provare ad avere una collaborazione più ampia, con ricercatori che condividono i nostri obiettivi di migliorare la metodologia medica e abbiamo quindi costruito una piattaforma che speriamo essere stabile: il consorzio EBM+. Lo considero sicuramente *un esempio* di filosofia della scienza rilevante che ho in mente, e non è il solo. Non reclamo alcun tipo di unicità in questo. Spero solo che la "practice turn" produrrà sempre più progetti del genere.

Parlando di EBM+ come uno dei possibili progetti di filosofia della scienza rilevante, immagino che saresti d'accordo nel dire che la rilevanza implica che la filosofia dovrebbe abbracciare anche altre scienze rispetto a quelle naturali, studiando quindi anche le scienze sociali. Queste sono tradizionalmente trascurate dalla filosofia della scienza. Ti volevo quindi chiedere cosa, secondo te, le scienze sociali possono aggiungere alle discussioni filosofiche e se puoi suggerire dei lavori importanti da prendere in considerazione se si è interessati a queste discipline. Questo è stato un *bias* molto longevo, quasi sicuramente eredità dell'approccio del Circolo di Vienna, che non considerava, in modo simile, problemi biologici. Benché sia una pluralista dal punto di vista metodologico, dev'esserci qualcosa che le scienze condividono. Perciò, invece di cercare un *gold standard*, ho cercato di capire le condizioni di possibilità della conoscenza (per usare un'espressione kantiana) nella ricerca in campo sociale. Una cosa che

²Ndr: vedi uno dei risultati di questa collaborazione in Clarke et al., (2013).

³Ndr: Arts & Humanities Research Council (www.ahrc.ac.uk).

la filosofia delle scienze sociali aggiunge è che la fisica non è nient'altro che un caso speciale. La complessità e il disordine che secondo molti rendono le scienze sociali meno oggettive della fisica è, invece, la norma. Per chi non sa da dove cominciare e ha bisogno di qualche introduzione alla filosofia delle scienze sociali, suggerirei di leggere Eleonora Montuschi, per la sua abilità di descrivere la pratica scientifica di molte scienze sociali e per le sue acute analisi filosofiche; consiglierei Daniel Little, per i suoi punti di vista su spiegazione e causalità; e raccomanderei Harold Kincaid, per i suoi tentativi di trovare un dialogo con la filosofia della scienza 'mainstream'⁴. Ne consiglierei molti altri, ma questo è sufficiente per iniziare!

C'è sicuramente abbastanza materiale per iniziare e sono sicuro che i lettori lo troveranno utile. Per finire, ti volevo fare una domanda più generale e 'aperta'. Parte del tuo lavoro è anche in filosofia della tecnologia e dell'informazione. Direi che l'importanza di questa nuova area di ricerca è duplice, nel senso che, da un lato, il fine è usare il concetto di informazione come uno strumento concettuale in filosofia (vedi, ad esempio, Illari e Russo, 2013 e Floridi, 2008) e, dall'altro, avere discussioni filosofiche riguardo le tecnologie dell'informazione. Sei d'accordo? Pensi che la filosofia sia davvero in grado di plasmare positivamente il nostro atteggiamento nei confronti della tecnologia?

I miei interessi in filosofia della tecnologia e dell'informazioni sono molto simili a quelli nella filosofia delle scienze sociali: dibattiti e discussioni che sono stati relativamente trascurati nella filosofia della scienza *mainstream*. La filosofia ha il *dovere* di cambiare il nostro atteggiamento nei confronti della tecnologia, spostandolo da visioni necessariamente utopiche o distopiche. La filosofia della scienza sviluppata da Luciano Floridi va precisamente in questa direzione, e per questa ragione è una lettura obbligatoria. I miei interessi personali sono nelle relazioni tra scienza e tecnologia, e spero di sviluppare una linea di ricerca che aggiorni (o migliori) la nostra *epistemological toolbox*, alla luce delle complesse relazioni tra scienza e tecnologia. Di sicuro anche la distinzione tra le due è, in linea di massima, artificiale, ma può aiutare sulla via del design concettuale di cui penso abbiamo bisogno.

Lo so, avevo detto che la precedente sarebbe stata l'ultima domanda, ma una cosa che hai detto mi ha fatto pensare e vorrei chiederti un'ultimissima domanda (veloce). Cosa intendi quando dici che la distinzione tra scienza e tecnologia è artificiale? In che senso questa distinzione ci aiuta con il design concettuale di cui abbiamo bisogno? Bisognerebbe seguire il mio corso '*Technoscience and epistemology*'! Quello che intendo è che esiste una tradizione filo-

⁴*Ndr*: Rispetto a questi autori si vedano, ad esempio, Cartwright e Montuschi, (2014), Kincaid, (2012) and Little, (2011).

sofica di lunga data che studia le relazioni tra scienza e tecnologia, o tra *episteme* e *techne*. Tuttavia, almeno dalla rivoluzione scientifica di Galileo e Bacon, le due sono profondamente legate, piuttosto che separate. Allo stesso tempo, però, tanto la filosofia della scienza quanto la filosofia della tecnologia hanno affrontato le questioni riguardo scienza e tecnologia come se appartenessero a domini diversi. Eccezioni notevoli esistono – di nuovo, la filosofia francese (ad esempio Bachelard or Simondon) andrebbe rispolverata. Per chi è alla ricerca di autori più recenti, il lavoro di Mieke Boon, Hans Radder⁵, o Luciano Floridi va sicuramente nella direzione che ho in mente qui, cioè studiare come scienza e tecnologia interagiscono, piuttosto che cercare la loro linea di demarcazione. Ho sviluppato questo discorso nel mio articolo “The Homo Poieticus and the Bridge Between *Physis* and *Techne*” (Russo, 2012) e in un altro in uscita, intitolato “On the Poietic Character of Technology” (Russo, forth.).

⁵Ndr: per questi autori, vedi ad esempio Boon, (2015) e Radder, (2003).



Riferimenti bibliografici

- Boon, Mieke (2015). "The Scientific Use of Technological Instruments". In: *The Role of Technology in Science: Philosophical Perspectives*. A cura di Sven Ove Hansson. . Philosophy of Engineering and Technology (Vol. 18). Dordrecht: Springer, pp. 55–79.
- Cartwright, Nancy e Eleonora Montuschi, cur. (2014). *Philosophy of Social Science: A New Introduction*. Oxford (UK): Oxford University Press.
- Clarke, Brendan, Donald Gillies, Phyllis Illari, Federica Russo e Jon Williamson (2013). "The Evidence That Evidence-Based Medicine Omits". In: *Preventive Medicine* 57, pp. 745–747.
- Floridi, Luciano (2008). "A defence of informational structural realism". In: *Synthese* 161.2, pp. 219–253.
- (2011). "A Defence of Constructionism: Philosophy as Conceptual Engineering". In: *Metaphilosophy* 42.3, pp. 282–304.
- Illari, Phyllis e Federica Russo (2013). "Information Channels and Biomarkers of Disease". In: *Topoi*.
- (2014). *Causality: Philosophical Theory Meets Scientific Practice*. Oxford (UK): OUP Oxford.
- Kincaid, Harold, cur. (2012). *The Oxford handbook of philosophy of social science*. Oxford (UK): Oxford handbooks.
- Leonelli, Sabina (2015). "What Counts as Scientific Data? A Relational Framework". In: *Philosophy of Science* 82.5, pp. 810–821.
- Little, Daniel (2011). "Causal Mechanisms in the Social Realm". In: *Causality in the Sciences*. A cura di Phyllis Illari, Federica Russo e Jon Williamson. Oxford (UK): Oxford University Press.
- Mouchart, Michel, Federica Russo e Guillaume Wunsch (2012). "Structural Modelling, Exogeneity, and Causality". In: *Causal Analysis in Population Studies: Concepts, Methods, Applications*. A cura di Henriette Engelhardt, Hans-Peter Kohler e Alexia Fürnkranz-Prskawetz. Springer Netherlands, pp. 59–82.
- Radder, Hans, cur. (2003). *The Philosophy Of Scientific Experimentation*. Pittsburgh (PA): University of Pittsburgh Press.
- Russell, Bertrand (1918). "The Philosophy of Logical Atomism". In: *The Monist* 28.4, pp. 495–527.
- Russo, Federica (2012). "The Homo Poieticus and the Bridge Between *Physis* and *Techne*". In: *Luciano Floridi's Philosophy of Technology: Critical Reflections*. A cura di Hilmi Demir. Springer Netherlands, pp. 65–81.

Russo, Federica (forth.). *On the Poietic Character of Technology*. Forthcoming.

Russo, Federica e Jon Williamson (2007). "Interpreting Causality in the Health Sciences". In: *International Studies in the Philosophy of Science* 21.2, pp. 157–170.







**A Love Letter on Metaphysics, Poetry and Death,
On the 400th year from Shakespeare's Death,
Written by W.H., shortly before his Death.**

Claudio Calosi

edited by

Luca Demontis and Mattia Sorgon

INTRODUCTORY NOTE. What follows is a love letter that a very dear friend of mine wrote his love shortly before his death. Both their names shall remain untold, for reasons of Piety. And Piety does have many reasons. My friend, he chose the title of the letter¹ himself, and now, the three-timed Death, the three-paced Death, sounds like a chime. He chose Death four times. He signed the letter W.H., if I knew him a little, to play with the dedication of Shakespeare's sonnets. In the presence of Death Silence is Word. So I shall be silent and say only this. He loved much. He was much loved. Nothing else matters. I will miss you my friend, and I shall forget you, often.

C.C.

And my most beautiful love,

It is April, *midwinter spring, sempiterna² season, the cruelest month*,³ April 23rd, AD 2016.⁴ And I am here, on the south bank of the river Thames, and I am writing you this letter, this love letter, now that you are away.

I waited for today and came here. I wanted it to be here. I wanted it to be today. Forty years ago I met you year today, for the first time I saw you here. I still

¹Though he probably added the title later. It is written with the same blacker pen and with the same anguished calligraphy as the final part of the letter is. See footnote 47.

²T.S. Eliot, *Little Gidding*.

³T.S. Eliot, *The Waste Land*.

⁴The exact day of the 400th year from Shakespeare's death.

remember your large-brim hat, your silverish-silkerish scarf. The handkerchief you lost, feverishly pacing up and down the cobblestones, among the remnants of the puddles and the sun-beamed raindrops.

And I remember you suddenly stopped, and looked fiercely to the river, *your eyes wide open as if to enter Death*⁵ and the Nile. And as if to the river,⁶ you said:

Give me my robe, put on my crown; I have
 Immortal longings in me: now no more
 The juice of Egypt's grape shall moist this lip:
 Yare, yare, good Iras; quick. Methinks I hear
 Antony call; I see him rouse himself
 To praise my noble act; I hear him mock
 The luck of Caesar, which the gods give me
 To excuse their after wrath: husband, I come:
 Now to that name my courage prove my title!
 I am fire and air; my other element
 I give to baser life. So; have you done?
 Come then, and take the last warmth of my lips.
 Farewell, kind Charmian; Iras, long farewell.⁷

And then you calmly turned to me: 'Are you giving me my handkerchief back, sir'? And I was still. Silence and Stillness. This is what I remember. Everything was silent and still. I didn't know I was holding the handkerchief with both of my hands. I only saw you. You looked like a queen in your long robe, and all of my struggle with words, all my resistance and woes, they all did not matter at all, they were all in vain, all them all.⁸

And I remember the things you said to me that day when having tea with mint-leaves like you learned in the holy city, for it was too early for wine. I remember them words. I did not understand them. I only have a few glimpses now.

That 'we should always have flowers, in our hair, in our hands, in our eyelets:

⁵M. Yourcenar, *Memoirs of Hadrian*.

⁶History and Nature might have no purpose but to grimly laugh at us, us foolish creatures. How else can we make sense of this first encounter, with love that blooms under the shadow of a death that shall become a promise. Are we such cowards that we simply suffer them, History and Nature laughing without taking arms against them?

⁷*Anthony and Cleopatra*, V, II: 277-289.

⁸Let me indulge for a moment in a silly tender detail that my friend confessed, after we had too much wine. After he saw her that first time he was too shy to even ask her name. He knew she was playing Cleopatra at the Globe theatre for a few nights to come. One of these nights he simply bought all the tickets in the standing pit of the Globe – spending all the money from his student fellowship – so that he could see her, so that she could see him. My friend, he was a man of no measure.

lilies, carnations, gardenias, jasmines. But the juniper is sad'.

That 'we should plunge in the caverns of tomorrow with just fireflies and our love. But I am suspicious of tails made of honey'.

That 'I want to read psalms to the ravens. But only after the night-rain'.

I remember all of the words. I remember them. I did not understand them then. I only have a few glimpses now.

It began with a handkerchief, it lasted forty years. I was a silly clumsy philosophy student back then. I am a silly ugly philosophy professor now. And you, my love, you were always, and from the beginning, as beautiful as *the first vision that set fire to the stars*.⁹ O, I know how much you love when I say these silly things.

I am writing you this letter, my most beautiful love, now that you are away, to tell you that I finally found a way to give you the gift you always wanted, the gift you always asked for, since our wedding night along the river Jordan. I am sorry I could not give this thing to you while you were here. *Readiness is all*.¹⁰ And you know me. I was never ripe.

T.T. finally agreed to publish the book on *Metaphysics and Poetry in Shakespeare* you longed for so long. So that you could understand what I had been doing these last forty years. And what did I do? O, my love, if it wasn't for you, everything happens without me.

O, my dear, I can picture you frowning a little already. And, as in a lullaby, ask: why just metaphysics, my lazy dear creature, why not philosophy?

I don't want to touch upon political philosophy, even if you know I would love to

[...] talk of graves, of worms, and epitaphs;
 Make dust our paper, and with rainy eyes
 Write sorrow on the bosom of the earth.
 Let's choose executors and talk of wills;
 And yet not so-for what can we bequeath
 Save our deposed bodies to the ground?
 Our lands, our lives, and an, are Bolingbroke's.
 And nothing can we can our own but death
 And that small model of the barren earth
 Which serves as paste and cover to our bones.
 For God's sake let us sit upon the ground
 And tell sad stories of the death of kings¹¹

⁹D. Thomas, *Love in the Asylum*.

¹⁰W. Shakespeare, *Hamlet*.

¹¹*Richard II*, III, II: 146-156

I leave moral philosophy to those who have a weak, pale blood, or a stained soul.
Me, I do not have a soul and my blood is barbaric and wild. And then what can
I say (or could they say), more than

for there is nothing either good or bad but thinking
makes it so. To me it is a prison.¹²

I simply can't do epistemology. Shakesperean characters, they know more than
me. They know more than all of us really, now that you're away.

And do not even start with philosophy of psychology. That little rascal that he
was, the Poet, he invented the human soul. She was a minuscule bird before
him (I know you would take the rosary you got in the holy city and playfully say:
some say it was god. Well, at least Shakespeare helped and it's easy to see who
did a better job, and I am not sure god ever lived on the river Avon).

And so this leaves metaphysics. Not even all of it, I should add. I have no wit to
write again about the fact that

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.¹³

I do not have the strength of a Iago to compare mythologies, let alone destroy
ontology, as per:

The native act and figure of my heart
In complement extern, 'tis not long after
But I will wear my heart upon my sleeve
For daws to peck at: I am not what I am.¹⁴

I have no fiber to be trapped into the *mousetrap*¹⁵ of reality and its representa-
tion, metaphor and life:

I hold the world but as the world, Gratiano,
A stage where every man must play a part,
And mine a sad one,¹⁶

¹² *Hamlet*: II, II: 251-252.

¹³ *Hamlet*: I, v: 166-167.

¹⁴ *Othello*: I, I: 62-65.

¹⁵ W. Shakespeare, *Hamlet*.

¹⁶ *The Merchant of Venice*: I, I: 77-79

the fiber the melancholy philosopher¹⁷ does have:

All the world's a stage,
And all the men and women merely players;
They have their exits and their entrances,
And one man in his time plays many parts,
His acts being seven ages.¹⁸

Surely I am no Juliet to question:

What's in a name? That which we call a rose
By any other name would smell as sweet.¹⁹

If not by saying²⁰ *The rose is a rose / And was always a rose. But the theory now goes / That the apple's a rose / And the pear is, and so's / The plum, I suppose. / The dear only knows / What will next prove a rose. / You, of course, are a rose - / But were always a rose.*

Now you would tell me, my love, *fire of my loins*,²¹ that as usual I know what not to write, more than I know what to do write. And you would laugh, with your hands on my shoulder and say: this is no time for your *Anatomy of Melancholy*,²² dear, this unsubstantial matter. And I know you'd make tea for me, with mint-leaves like you learned in the holy city, for it is not the time for my wine yet, and who will take care of me when you are gone?

But I know a few things I want to write, a few things unsubstantial, like vapors, like the souls we don't have, like fireflies and love. For unsubstantial things, they are what matters. So that I want to ask. If we silly philosophers, these mistresses of truth, were to hear these terrible words, and magnificent, hear them for the first time:

[...] is this nothing?
Why, then the world and all that's in't is nothing;
The covering sky is nothing; Bohemia nothing;
My wife is nothing; nor nothing have these nothings,
If this be nothing.²³

¹⁷Jacque, a major character in *As You Like It* is often portrayed as the 'melancholy philosopher'. My friend, if I knew him a little, here is wittingly playing with some sort of self-portrait and self-parody.

¹⁸*As You Like It*: II, VII: 139-143.

¹⁹*Romeo and Juliet*: II, II: 1-2.

²⁰R. Frost, *The Rose Family*.

²¹V. Nabokov, *Lolita*.

²²R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*.

²³*The Winter's Tale*, I, II: 284-288.

What would we say? We will forget about green-eyed jealous hearts and just conclude that existence and nothingness are predicates and properties, that nothing is something, or that everything is nothing, or that *nothing is more real than nothing*²⁴?

Will we finally grasp that composition and identity are one and the same, tender, lustful lovers in midspring winter? Were we fools not to understand that, as the wiser fool did:

Why, after I have cut the egg I'th'middle and eat up
The meat, the two crowns of the egg. When thou clovest
Thy crown I'th'middle, and gav'st away both parts, thou
Bor'st thine ass on thy back o'er the dirt.²⁵

And when caliban-wild creatures say:

You taught me language; and my profit on't
Is, I know how to curse.²⁶

What shall we respond? That language is a living creature too, a form of life, that cuts the world in signs and traces, that other forms of life are not to use, or to understand, or use it badly? That if ravens and lions were to talk we would not understand them? That we

have been at a great feast of languages,
and stol'n the scraps.²⁷

And standing close to Antony over Caesar's body – *it must be by his death*²⁸ – we will wonder whether all the wounds were the same, all the 37 wounds, all the swords were the same, all the 37 swords, for they all looked alike. Or whether there was a particular sword and wound, and arm that wielded the sword and impressed the wound, and that particular sword and arm and wound did make a difference:

Look, in this place ran Cassius' dagger through;
See what a rent the envious Casca made;
Through this, the well-beloved Brutus stabbed,

²⁴S. Beckett, *Malone Dies*.

²⁵*King Lear*, I, IV: 153-156.

²⁶*The Tempest*, I, II: 365-366.

²⁷*Love Labour's Lost*, V, I: 36-37.

²⁸W. Shakespeare, *Julius Caesar*.

And as he plucked his cursed steel away
 Make how the blood of Caesar followed it,
 As rushing out of doors, to be resolved
 If Brutus so unkindly knocked or not;
 For Brutus, as you know, was Caesar's angel.
 Judge, O you gods, how dearly Caesar loved him!
 This was the most unkindest wound of all.²⁹

Shall we then answer differently to the old question whether Reality is at bottom qualitative, pure, or whether individuality does enrich its most fundamental character instead? And if so, is the identity of each and every thing, fixed, resolved, and vanished, in that quality and purity? And does that quality and purity prevent us to switch robes and roles as:

[...] But were I Brutus,
 And Brutus Antony, there were an Antony
 Would ruffle up your spirits, and put a tongue
 In every wound of Caesar that should move
 The stones of Rome to rise and mutiny.³⁰

Then we shall think of change, how flowers bloom and wither – carnations, lilies, jasmines and gardenias, yet they remain the same:

There is a difference between a grub and a butterfly, yet your butterfly was grub. This Martius is grown from man to dragon. He has wings, he's more than a creeping thing.³¹

And we will wonder again: are there some changes we can't suffer and endure? Gradual changes – as in the lord of Cowdor³² – perhaps, these we can bear. But what of sudden drastic ones – as in the prince of Denmark³³ after England, as some say? And do things have a nature, a nature that can't change without dissolving into nothingness any such thing, a nature that almost can't be hidden?

[...] You souls of geese
 That bear the shapes of men.³⁴

²⁹ *Julius Caesar*, III, II: 175-184.

³⁰ *Julius Caesar*, III, II: 227-231.

³¹ *Coriolanus*, V, IV: 11-14.

³² *Macbeth*.

³³ *Hamlet*.

³⁴ *Coriolanus*, I, IV: 34-35.

O, my dear, I picture you, in our velvet purple chair, finally pouring me wine and asking if I saved my favorite for last, as you saved my wine for last. And I would say: yes, my love, my most beautiful love, here to the mechanics of bodies and souls, and the workings of Death:

Poor soul the centre of my sinful earth,
My sinful earth these rebel powers array,
Why dost thou pine within and suffer dearth
Painting thy outward walls so costly gay?

Why so large cost having so short a lease,
Dost thou upon thy fading mansion spend?
Shall worms inheritors of this excess
Eat up thy charge? is this thy body's end?

Then soul live thou upon thy servant's loss,
And let that pine to aggravate thy store;
Buy terms divine in selling hours of dross;
Within be fed, without be rich no more,

So shall thou feed on death, that feeds on men,
And death once dead, there's no more dying then.³⁵

And I know that you will say that body and soul are one, that *All Bibles or sacred codes have been the causes of the following Errors / That Man has two real existing principles Viz: a Body & a Soul [...]* But the following Contraries to these are True / *Man has no Body distinct from his Soul for that call'd Body is a portion of Soul discern'd by the five Senses, the chief inlets of Soul in this age.*³⁶ And I will agree that they are one but *I sing the body electric / The armies of those I love engirth me and I engirth them, / They will not let me off till I go with them, respond to them, / And discurrup them, and charge them full with the charge of the soul. / Was it doubted that those who corrupt their own bodies conceal themselves? / And if those who defile the living are as bad as they who defile the dead? / And if the body does not do fully as much as the soul? / And if the body were not the soul, what is the soul? [...]* O I say these are not the parts and poems of the body only, but of the soul, / O I say now these are the soul!³⁷

These unsubstantial things I want to write. Two more ambitious pieces too. Yes,

³⁵Sonnets, 146.

³⁶W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*.

³⁷W. Whitman, *I Sing the Body Electric*.

my dear, fire of my loins, I can be ambitious at times, and certainly *I am not an honorable man*.³⁸

The first one is about *Macbeth*. I shall have the audacity to ask whether in his heart there is a rage against a look on Nature that wants her to be filled with joints and hinges, a robust architecture of levers, pulleys, sheaves, a complex and intricate order as if of bones and tendons, to which a moral order corresponds, a natural love, a natural piety, a natural grief. The symbol of that order would be the procession of darkness and light, death and night, sleep and life. Macbeth's rage would be to take arms against this order, and the kingly defender of this order, and protector, and wash with blood a simple nature clean. This is why his deeds and actions are driven by things unnatural, such things that are beyond such nature, ghostly daggers, weird sisters, apparitions. To go beyond such nature, her moral cord, to go against this nature, to show there is no nature. To show we were the ones who weave this tapestry of senses, we are the ones who can unravel it. So that Lady Macbeth's terrible words are words of deep metaphysics:

[...] I have given suck, and know
How tender 'tis to love the babe that milks me;
I would while it was smiling in my face
Have plucked my nipple from his boneless gums
And dashed the brains out.³⁹

And this is why Macbeth himself, he recognizes that

Still it cried "Sleep no more" to all the house;
"Glamis hath murdered sleep, and therefore Cawdor
Shall sleep no more, Macbeth shall sleep no more".⁴⁰

And thus Macbeth can't sleep, his wife she errs lunatic in the dark, a *brief candle*⁴¹ like a firefly against the stained ocean of darkness, her love lost. The only way to restore sleep, and thus the order is that other sleep that has the name of Death. This is the metaphysics of the tragedy. Did I then learn from it that Nature comes in joints and fibers, like an animal under the butcher's knife? Is this Nature's nature? This is what I know from Glamis castle: the fabric of Nature is Murder and Blood.

The second more ambitious piece is from *Hamlet*. For in between his torments and his scattered restlessness it seems I see the trace, the sign, the stain of a

³⁸W. Shakespeare, *Julius Caesar*.

³⁹*Macbeth*, I, VII: 54-58.

⁴⁰*Macbeth*, II, II: 41-43.

⁴¹W. Shakespeare, *Macbeth*.

genuine metaphysical anguish in the nightly prince. It has to do with his mechanistic inclinations about the human person. A metaphysics that whispers in his ear that we are just mechanical stupidity, parcels of the dust and dusty creatures, and dusty Death shall take us all. The signs of this penchant already appear in his love letter to Ophelia, in the 'machine that is to him', – and you my most beautiful love, forgive me if I'm not as good a Poet as the prince and only wrote you this love letter, not that one:

'Doubt thou the stars are fire;
 Doubt that the sun doth move;
 Doubt truth to be a liar;
 But never doubt I love.
 'O dear Ophelia, I am ill at these numbers;
 I have not art to reckon my groans; but that I love thee best, O most
 best, believe it. Adieu.
 'Thine evermore, most dear lady, whilst this machine is to him⁴²,

And then we find these signs again in the response to Guildenstern, in the quintessence of dust:

What a piece of work is a man! how noble in reason! how infinite in
 faculties! In form and moving how express and admirable! in action
 how like an angel! in apprehension how like a god! the beauty of the
 world, the paragon of animals! And yet to me what is this quintessence
 of dust⁴³?

In Polonius' death:

A man may fish with the worm that hath eat of a king and eat the fish
 that hath fed of that worm [...] nothing but to show you how a king
 may go a progress through the guts of a beggar⁴⁴,

and in the great grave-diggers' scene:

How long will a man lie i' th' earth ere he rot? Faith, if 'a be not rot-
 ten before 'a die (as we have many pocky corses now-a-days that will
 scarce hold the laying in, I will last you some eight year or nine year.
 A tanner will last you nine year.

⁴² *Hamlet*, II, II: 115-123.

⁴³ *Hamlet*, II, II: 309-314.

⁴⁴ *Hamlet*, IV, III: 29-34.

Why he more than another?

Why, sir, his hide is so tann'd with his trade that 'a will keep out water a great while; and your water is a sore decayer of your whoreson dead body. Here's a skull now. This skull hath lien you i' th' earth three-and-twenty years.

[...]

Let me see. Alas, poor Yorick! I knew him, Horatio. A fellow of infinite jest, of most excellent fancy. He hath borne me on his back a thousand tunes. And now how abhorred in my imagination it is!

My gorge rises at it. Here hung those lips that I have kiss'd I know not how oft. Where be your gibes now? your gambols? your songs? your flashes of merriment that were wont to set the table on a roar? Not one now, to mock your own grinning? Quite chap-fall'n? Now get you to my lady's chamber, and tell her, let her paint an inch thick, to this favour she must come. Make her laugh at that. Prithee, Horatio, tell me one thing.

[...]

Dost thou think Alexander look'd o' this fashion i' th' earth? [...]

And smelt so? Pah!

[...] To what base uses we may return, Horatio! Why may not imagination trace the noble dust of Alexander till he find it stopping a bung-hole?

[...]

No, faith, not a jot; but to follow him thither with modesty enough, and likelihood to lead it; as thus:

Alexander died, Alexander was buried, Alexander returneth into dust; the dust is earth; of earth we make

loam; and why of that loam (whereto he was converted) might they not stop a beer barrel?

Imperious Caesar, dead and turn'd to clay,

Might stop a hole to keep the wind away.

O, that that earth which kept the world in awe

Should patch a wall t' expel the winter's flaw!⁴⁵

⁴⁵ *Hamlet*, V, I: 166-220.

– and you, my most beautiful love, forgive me if I don't remember the entire scene. I am not wide enough, in my heart, to contain all of this beauty at once. It would be Hamlet's resistance to accept the consequences of this metaphysics, marvelously transformed in the shape of the father-ghost- that prevents him to kill some others (the king while on his knees and prayers) and himself.

And so you see, my dear, I have few things to say. And then I want to ask you a small thing unsubstantial. For you know beauty more than me. I had but a confused language. You gave me Word and Beauty. What should be the epigraph my dear, for this gift of yours? Maybe:

I pray thee peace, I will be flesh and blood;
For there was never yet philosopher
That could endure the toothache patiently,
However they have writ the style of gods,
And made a push at chance and sufferance⁴⁶.

This shall be my gift to you, my love, that you waited for so long, from our wedding night along the river Jordan. I am sorry I never gave you a child.

.....

The book shall keep me busy.⁴⁷ Bees busy hands. Busy like the bees I need to be and long. For you shall be away for long. They say that busy hands they are the remedy and cure, the pharmacon against the mellifluous seductions of melancholy – *to aching Pleasure nigh*⁴⁸ –, the *horrible pleasures*⁴⁹ of anguish and despair.

But I am not melancholic, nor anguished. I am just tired. You are away and I'm just tired. You are in the cold river now. You're in the Nile, you're in the Jordan, you're in the Thames. You are in the lonesome sea. I still can hear your voice:

Full fathom five my body lies
Of my bones are coral made;
Those are pearls that were mine eyes.⁵⁰

⁴⁶*Much Ado About Nothing*, V, I: 31-38.

⁴⁷The letter is interrupted and it reprises here. This part is written in another, darker black – the same used for the title. The calligraphy is nervous and fanatic, the calligraphy, a depiction of a changed heart.

⁴⁸J. Keats, *Ode to Melancholy*.

⁴⁹W. Shakespeare, *King Lear*.

⁵⁰*The Tempest*, I, II: 399-401 (with slight modifications).

Lord, Lord! methought, what pain it was to drown!
 What dreadful noise of waters in mine ears!
 What ugly sights of death within mine eyes!
 Methought I saw a thousand fearful wrecks;
 Ten thousand men that fishes gnaw'd upon;
 Wedges of gold, great anchors, heaps of pearl,
 Inestimable stones, unvalued jewels,
 All scatter'd in the bottom of the sea:
 Some lay in dead men's skulls; and, in those holes
 Where eyes did once inhabit, there were crept,
 As 'twere in scorn of eyes, reflecting gems,
 Which woo'd the slimy bottom of the deep,
 And mock'd the dead bones that lay scatter'd by.⁵¹

Your blood is like the river cold, and I am senseless and warm. I'm in the sun. And *I am tired of the sun.*⁵² *Another sunbeam and I'll rot.*⁵³ O, rage against the sun! O fury! O heart! No, I'm not tired. I'm filled with hate. Each and every thing, I hate. I hate Poetry. The rhythm of the Word is not Legislation to the World. I hate Philosophy. Childless barren sophistry. I hate Knowledge, and all of her priests. Pontification all in vain.

But mostly I hate you. For you left me here alone. Here, on this muddy, sterile rock. Alone, in this inflammable darkness. *I cried for the night. It comes. Now cry in darkness.*⁵⁴

Is it all there is my dear? Is it all gone my most beautiful love? It's all gone. I will see you in the flowers.

ENDNOTE. We are publishing this letter for just one simple reason. We hope that someone will read this letter and will then write the book my friend wanted and could not. May the dedication be:

'To W.H. and his most beautiful love'

C.C.

⁵¹ *Richard III*, I, II: 9-33.

⁵² W. Shakespeare, *Macbeth*.

⁵³ H. Miller, *Tropic of Cancer*.

⁵⁴ S. Beckett, *Endgame*.



Riflessioni scettiche sulla dicotomia internalismo-esternalismo morale

Giuseppe Capone

Abstract. Il dibattito in metaetica in riferimento a internalismo ed esternalismo morale è attualmente soggetto ad una molteplicità di interpretazioni che rendono i termini internalismo-esternalismo due vuote etichette. In questo articolo, sostengo che la distinzione tra internalismo ed esternalismo, influenzata da assunzioni problematiche ed intuizioni contrastanti tratte dalla psicologia popolare, appare carente di un vero e proprio ruolo esplicativo riguardo alla nostra esperienza morale.

In modo più specifico, una radicata ipotesi del senso comune non confermata scientificamente che definisco metafora del “corpo come confine”, su cui si basa la dicotomia filosofica di interno-esterno, struttura in maniera opinabile il discorso in questione. La ricerca di tipo empirico dovrebbe costituire l’aspetto discriminante da cui partire per la riformulazione o il rigetto della distinzione internalismo-esternalismo; un’analisi di tipo sperimentale della motivazione dovrebbe rappresentare il presupposto di un possibile studio normativo delle ragioni che eviti, in ogni caso, di confondere questioni empiriche con questioni concettuali e viceversa. Lo stato attuale della discussione, nella sua problematica interazione di filosofia e psicologia, rende però poco praticabile, anche, questa via.

Gli argomenti scettici proposti in questo articolo mirano, in ogni caso, ad un generale ripensamento delle premesse come dello statuto interdisciplinare dello stesso dibattito.

Keywords. Internalismo Morale, Bernard Williams, Filosofia Sperimentale, Interno-Esterno, Psicologia Morale, Gerald Edelman.

1 Osservazioni scettiche circa la controversia I/E

Il dibattito su internalismo-esternalismo morale (I)/(E) concerne il modo in cui motivazione (M) e ragione (R) interagiscono per dare luogo ad un'azione (φ).

La discussione su M/R è caratterizzata da una diffusa incertezza teorica dovuta ad un inflazionamento di versioni di I/E¹. Questo fiorire di accezioni di I/E è indice diretto di una certa difficoltà ad impostare e sviluppare coerentemente il discorso; nello stesso tempo sembra palesarsi la strana pretesa per cui il proliferare in sé di significati di I/E possa fare luce su questa situazione caotica; in ogni

¹All'interno della vasta tassonomia su I/E in ambito morale è possibile isolare due tesi principali: "motivational judgment I/E" e "existence I/E": «whereas judgment internalism states a necessary condition on being a judgment of a certain kind, existence internalism states a necessary condition on being an act or state or consideration of a certain normative kind» (Rosati, 2014, p. 12); la versione esternalista delle due tesi stabilisce, al contrario, la contingenza della condizione esplicitata, ovvero della connessione tra giudizio morale e motivazione o tra R e M. In base al modo in cui è stabilita la condizione modale di necessità è possibile poi elaborare versioni weak-strong delle due tesi. All'interno della prima tesi si moltiplicano le accezioni di I alle quali è possibile contrapporre versioni di E: «generic», «conditional», «communal» (Strandberg e Björklund, 2013); «communal-individual», «conditional-unconditional», differenti versioni di «community internalism» (Francén, 2010). Benché gli autori utilizzino le stesse categorie, le definizioni avanzate differiscono notevolmente tra di loro.

Sempre secondo lo stesso Francén, (2010, p. 119), "motivational judgment I/E" è definito sia in termini di «opinions» che «statements», intesi entrambi come esempi di giudizio morale; ma un giudizio morale riguarda anche o soprattutto l'ascrizione di credenze (*beliefs*); la dicotomia I/E rifluisce così nell'ambito epistemico, focalizzandosi sul contenuto delle credenze: «content externalism» (Hilary Putnam, Fred Dretske, Jerry Fodor, Tyler Burge) ed in questa direzione, differenti accezioni di «active externalism» (David Chalmers); connessi al «content externalism» sono «vehicle externalism», «taxonomic externalism», «locational externalism» che si differenziano sulla base della localizzazione del contenuto assertivo o dello stato mentale; l'esternalismo si contrappone allora all'«individualismo» (Sneddon, 2008) o al «mentalismo» (Carter et al., 2014); Sneddon distingue, inoltre, versioni «shallow/deep» di E secondo, rispettivamente, una maggiore/minore integrazione di assunti individualisti nella prospettiva esternalista; siamo ora, anche, nel settore della filosofia della mente.

Alla tassonomia precedente è possibile aggiungere altre accezioni di I/E: R-based, M-based, genuine, pure, orthodox, hybrid, strong, moderate; o forme più bizzarre come, ad esempio, "hyperexternalism", un'etichetta che nelle intenzioni di Joshua Gert dovrebbe evitare «turf wars» (Gert, 2012, p. 16). Lo stesso Gert sottolinea come "orthodox externalism" (Thomas Scanlon, Jonathan Dancy) includa asserti internalisti.

Questa classificazione, non certo esaustiva, è utile solo per mettere in luce la scarsa trasparenza teorica che caratterizza il dibattito a diversi livelli (*infra*, nota 15); analoghe considerazioni sono avanzate, ad esempio, da Michael Bergmann in ambito epistemologico (Bergmann, 1997, p. 399). Nutro, tuttavia, alcuni dubbi verso i tentativi di elaborare tassonomie, introducendo nuove etichette e categorie, nella presunzione di un loro valore chiarificatore riguardo a I/E (*infra*, note 4 e 10).

Nel presentare la tematica focalizzo la mia attenzione sulla versione "existence I/E" in quanto maggiormente esemplificativa dei problemi affrontati in questo articolo. Mi riferisco, comunque, ampiamente a "motivational judgment I/E" che rappresenta la tesi più discussa nella letteratura sul tema; credo sia possibile considerare la seconda tesi come parte della prima, in quanto "io ho una ragione per φ " può rappresentare un giudizio (morale). In ogni caso, la mia analisi non è influenzata da questa ed altre scelte correlate (*infra*, nota 2).

modo, il risultato è un ampliamento della stessa incertezza a danno della semplicità teorica ed economia esplicativa: «the ‘internalist’ and ‘externalist’ labels are often less than helpful, especially given the various ways that they have been employed in discussions of warrant, justification, reasons, and motivation» (Miller, 2008, p. 558). Questa complessa frammentazione argomentativa più che un modo genuino di affrontare la questione appare come un tentativo artificioso di bypassare alcune problematiche proprie del dibattito. Il risultato sembra essere un generale scetticismo intorno alla validità ed utilità della *querelle* su I/E.

Nella prima sezione, evidenzio, in generale, alcune delle difficoltà caratterizzanti la discussione e cerco di rintracciare alcuni motivi di tali problematicità; illustro, nella seconda, una direzione assunta recentemente dal dibattito. Nella terza e quarta parte indico, inoltre, due possibili vie alternative di sviluppo del tema I/E.

Nella prima sezione dell'articolo considero una tesi che sembra guadagnare sempre maggiore consenso sia tra i filosofi che gli psicologi morali: esistono differenti intuizioni contrastanti proprie della psicologia popolare che danno forma alla distinzione I/E; solo attraverso un'esplicitazione e discussione, anche o soprattutto empirica, di tali assunzioni è possibile superare l'inerzia propria del dibattito, nella direzione o di un abbandono della discussione o di una riformulazione più attenta della stessa. Secondo la mia tesi particolare, discussa nella seconda parte dell'articolo, la distinzione interno/esterno applicata per analogia da cose a persone produce la metafora del “corpo come confine” che struttura o conduce ad alcune intuizioni divergenti sul rapporto R/M.

Secondo un'assunzione del senso comune, se ho una ragione per φ allora devo essere motivato in modo da φ . Se ho, ad esempio, una ragione per aiutare una persona senza fissa dimora che vive nel mio quartiere, ridurre, ad esempio, la sua sofferenza, allora devo essere motivato a φ , ovvero devo sentire, volere, desiderare di φ . In una formulazione diversa, al fine di φ per il quale ho una ragione, necessito anche di un motivo se intendo sempre φ . La tesi alla base di queste riflessioni si chiama “moral reason internalism”:

- ogni ragione morale R per l'azione φ deve recare una relazione con il fatto motivazionale M^2

²L'incertezza definitoria è intensificata da distinzioni correlate, molte volte date per scontate o selezionate per comodità o utilità di scopo:

- definizione iniziale di R: è un fatto, una considerazione o altro? “Reason for action” (ragioni pratiche) o “reason for belief” (ragioni teoretiche)? (*infra*, nota 5);
- specificazione, influenzata da scelte riguardanti il primo punto, della definizione di R: “normative reason” o “motivating reason”? “Justificatory reason” o “explanatory reasons”?
- La dicotomia I/E si applica indiscriminatamente a ragioni tecniche, prudenziali, legali, morali, ecc.? È sufficiente definire la ragioni morali come «a proper subset of reasons for action»? (Portmore, 2008, p. 376).

Questa formulazione rappresenta la cosiddetta «interpretazione interna» di Bernard Williams, (1987, p. 134) riguardo alla relazione tra R e M che possiamo esprimere simbolicamente:

$$(R \rightarrow M) \text{ (a)}$$

In contrasto con questa considerazione presumiamo, piuttosto, che se ho una ragione morale per φ , non è necessaria una motivazione per φ . Posso avere, in realtà, una ragione per aiutare una persona senza fissa dimora che vive nel mio quartiere ma mancare di un motivo per φ (cinismo). Vale a dire, le ragioni non sempre sono motivanti, non sempre le ragioni sono collegate a motivi. Similmente, nella maggior parte dei casi, intuiamo l'idea di obbligo o dovere morale: se ho una ragione morale per φ devo φ in base ad essa ed indipendentemente dalla mia personale, contingente motivazione. L'obbligo di φ contro o indifferentemente agli interessi o obiettivi dell'agente descrive il carattere categorico della moralità. Il rigorista morale, rispetto al cinico che constata semplicemente l'esistenza di R per φ senza agire, agisce secondo R indipendentemente dalla presenza di M. Questa prospettiva è etichettata "moral reason externalism" o nelle parole di Williams «interpretazione esterna» (Williams, 1987, p. 139). Possiamo fornire la seguente formulazione:

$$(R \wedge \neg M) \text{ (c)}$$

Il senso generale della distinzione I/E sembra, quindi, essere quello di evidenziare la possibilità che esistano fatti, proprietà, stati di cose (obbligazioni, ragioni, ecc.) dipendenti–indipendenti, in questo senso interni–esterni, dal contesto motivazionale dell'agente (*infra*, nota 17). O diversamente, la dicotomia I/E esplicita due intuizioni contrastanti, frutto della psicologia popolare e del ragionamento ordinario, alla base dell'agire morale: gli internalisti difendono la propria posizione come esempio genuino di azione morale mentre presentano la prospettiva esternalista come caso di amoralismo ("amoralist objection"); al contrario, gli esternalisti cercano di dimostrare come l'intuizione alla base della loro elaborazione si adatti meglio rispetto all'opzione internalista nel circoscrivere il comportamento morale, per cui non è richiesto necessariamente che R sia connesso a M. Ma: «it is fully possible, and plausible, that none of the internalist or externalist views is the correct theory, considered as a theory supported by intuitions about the conceptual possibility of having moral opinions without being motivated accordingly» (Francén, 2010, p. 118).

Questa difficoltà strutturale della questione è stata nella maggior parte dei casi aggirata: secondo Susan Hurley, «we should distinguish issues about entailment relations from issues of about metaphysical or explanatory or constitutive

Sarebbe utile fare chiarezza riguardo a queste nozioni prima di applicarle al discorso su I/E; cfr. (Dancy, 1995, 2000) e Darwall, (2006) riguardo alle distinzioni indicate nel secondo punto.

dependence» (2001, p. 153). Per la nostra pensatrice ($R \rightarrow M$ può essere letto infatti sia in termini platonici (M è vero in virtù di R) sia humeani ($\neg R$ è vero in virtù di $\neg M$). In un caso R è «metaphysically basic», nell'altro è M (Hurley, 2001, pp. 151-152). In questo modo abbiamo due diverse «directions of metaphysical dependence» (Hurley, 2001, p. 152) per un solo rapporto di implicazione. Questo aspetto della distinzione di Williams riguardo I/E, costituisce secondo Hurley, (2001, p. 152) «a symptom suggestive of failure to carve at the joints». Siamo in grado di proporre lo stesso tipo di interpretazione per ($M \rightarrow R$) (b) (Hurley, 2001, p. 152)³. La studiosa conclude che la distinzione di Williams, benché utile, non è in grado di articolare la questione metafisica ma, al contrario, è in balia di quest'ultima (Hurley, 2001, p. 155)⁴.

Simon Robertson replica direttamente a Hurley, sostenendo che la questione concerne la dipendenza esplicativa e non l'implicazione logica: «motivation is implicitly basic on the internalist analysis. Externalists, in contrast, deny this. Either reasons are basic irreducible normative entities, or reasons and motivation are interdependent. The issue of explanatory dependence is therefore implicit in the internalism–externalism debate after all» (Robertson, 2006, p. 399). Perché il discorso su I/E è di tipo esplicativo? Su che base strutturare la direzione o il criterio esplicativo? Questa è l'unica maniera per stabilire se R o M è metafisicamente basico? Perché metafisicamente basico? Nel distinguere questioni logiche, concettuali da metafisiche è ben chiaro come un esame concettuale non possa esaurire la questione metafisica: che l'acqua sia costituita da due atomi di idrogeno ed uno di ossigeno riguarda fatti intorno alla sostanza acqua e non verità concettuali (McPherson, 2015). Quando Hurley, (2001, p. 153) auspica una spiegazione nel senso costitutivo della stessa, sembra riprodurre lo stesso errore; Petri Ylikoski, ad esempio, riguardo all'*explanandum* «[w]hat makes the glass fragile?» sostiene che la risposta a carattere costitutivo «will tell us something about the things that the glass is made of (e.g. about molecules and their bonds)» (Ylikoski, 2013, p. 279).

Sia la questione logica o di implicazione che quella esplicativa soffrono una considerevole difficoltà, quella di presupporre un qualche tipo di relazione concettuale tra R e M , o tra giudizio morale e motivazione (classicamente, ad esem-

³Alla base del conflitto tra (a) e (b) vi è la contrapposizione tra psicologismo e antipsicologismo; anche in questo caso la decisione dipende da scelte di campo dettate da intuizioni differenti: l'idea, ad esempio, che l'obbligazione morale non possa dipendere da motivi e fini contingenti al singolo agente o più specificatamente che R non possa, in alcun modo, rappresentare uno stato psicologico (Dancy, 2000, p. 100).

⁴Anche Hurley, invece di prospettare un abbandono o riformulazione semplificante della questione, introduce, in un articolo più recente, una personale tassonomia: «what/how externalism»; coincide questa nuova distinzione con qualche vecchia formulazione? Purtroppo, non siamo abbastanza fortunati: «'[w]hat' externalism is also called 'taxonomic externalism' ... 'How' externalism is a more recent arrival; I christened it 'vehicle externalism', but here I'll also call it 'enabling externalism'» (Hurley, 2001, p. 101).

pio, Richard Hare), di tipo analitico o a priori: «[t]he Internalist may object by saying that we should therefore dismiss conceptual versions of Moral Externalism as well. We concur, and concede that neither Internalism nor Externalism can be settled on purely a priori grounds» (Leben e Wilckens, 2015, p. 526; cfr. anche Buckwalter e Turri, 2014)⁵. Sia Hurley che Robertson, invece, falliscono «to carve at the joints» poiché pretendono di poter impostare il dibattito I/E su autonome basi concettuali; seguendo Hurley, è possibile così affermare che le formulazioni precedenti (a)/(c) della dicotomia in esame non escludono due diverse formulazioni della stessa questione. Rispettivamente:

$$(M \rightarrow R) \text{ (b)}$$

$$(M \wedge \neg R) \text{ (d)}$$

La formulazione (b) sottende l'idea che se io sono motivato ad aiutare una persona bisognosa allora devo avere una ragione per φ . In questo modo esprimiamo la necessità che una motivazione implichi una ragione. (d) descrive la possibilità che io possa avere un motivo ma non una ragione per φ nei confronti di una persona senza fissa dimora. Sono guidato, ad esempio, da sentimenti eccessivamente altruistici mentre il *clochard* in questione è pienamente soddisfatto della vita che conduce; non c'è in questo caso un'ovvia ragione che giustifichi il mio desiderio di aiutarlo. Potremmo, comunque, credere che nessun filosofo morale sia disposto effettivamente ad accettare (b)/(d). Ma questo dovrebbe essere stabilito da una discussione a livello empirico; nello stato attuale del dibattito, invece, (b)/(d) costituiscono due opzioni formalmente praticabili, rese disponibili dal modo in cui I/E è strutturato. Dovremmo escludere (b)/(d) solo perché non rientrano nel nostro aprioristico modello esplicativo di azione morale?

Questo peculiare tentativo di sviluppare la discussione I/E su semplici basi logico-concettuali mostra la sua inadeguatezza nello shift teorico che la stessa in molti casi subisce; tale shift testimonia come il dibattito sia incentrato su proprie assunzioni e ricorsività di classici *tòpoi* filosofici. Ad esempio, l'obiettivo di Williams nell'elaborare la distinzione I/E sembrerebbe essere quello di affrontare un problema differente, un problema circa la razionalità (Williams, 1987, pp. 144-147). Williams si sforza di comprendere come un'azione possa essere chiamata razionale se non è collegata ad S dell'agente (Putnam, 2004, p. 105). La questione centrale è: può il nostro agire morale essere razionale se non è le-

⁵Alcuni risultati di filosofia sperimentale confermano questa lettura: «[t]his hypothesis, NFH [Normative Force Hypothesis], claims that people's judgments about Internalism are driven by their normative evaluation of a particular scenario, rather than any necessary links between a character's moral beliefs and his/her motivation» (Leben e Wilckens, 2015, p. 524); interpreterei questa riflessione come un invito a sviluppare la ricerca in ambito di praxis morale ("reason for action"): accettiamo alcune ragioni per pressioni pratico-contestuali indipendentemente da questioni di verità o evidenza ("reason for belief") (*supra*, nota 2).

gato alla motivazione? (Gert, 2012, p. 17); in effetti, la discussione su I/E subisce in molti casi questo shift verso differenti interrogativi riguardanti, ad esempio, la razionalità dell'agente morale in quanto "razionalità pratica" (Smith, 1994), la relazione tra l'azione morale e la razionalità (soggettiva/oggettiva) dell'agente (Gert, 2012) o la possibilità di ignorare una richiesta morale senza essere irrazionali (Brink, 1997, p. 19). Anche in Hurley, (2001) e Robertson, (2006) la questione si sposta sul ruolo che la "razionalità procedurale" ha rispetto alla "razionalità sostanziale" nel delineare la dicotomia I/E (infra, nota 6).

Propedeutica ad uno studio metafisico-esplicativo è un'analisi di tipo empirico-sperimentale delle nozioni di R e M e delle loro relazioni, che possa in qualche modo fugare le indecisioni e confusioni teoriche: «our conception of moral judgments might be such that there is a very close connection between moral judgments and motivation, although this connection need not be conceptually necessary» (Strandberg e Björklund, 2013, p. 325). Il problema della dipendenza esplicativa diventa in questo modo un problema secondario derivante necessariamente da quello empirico. Se M e R sono interdipendenti, reciprocamente dipendenti o indipendenti (Hurley, 2001, p. 154) è un problema da affrontare in conseguenza di una trattazione separata delle questioni psicologiche (empiriche) e normative (concettuali)⁶. In questa direzione si muove una parte del

⁶Una diversa difficoltà sorge dalla possibilità di leggere la dicotomia I/E sia in termini di etica descrittiva che normativa: per Williams una ragione è interna se è connessa al «complesso motivazionale soggettivo» (S) (Williams, 1987, p. 134) dell'agente (a) ed esterna se questo collegamento è assente (c). Williams considera il caso, un caso prudenziale, di «una persona [che] ha una ragione per assumere una medicina di cui ha bisogno, a dispetto del fatto che con coerenza e convinzione neghi di avere interesse a preservare la propria salute» (Williams, 1987, p. 139). Secondo Williams, se continuiamo ad attribuire a tale persona una ragione in assenza di una motivazione stiamo parlando in termini di ragioni esterne (c), un «bluff» per il nostro pensatore (Williams, 1987, p. 145). In ogni caso, la fenomenologia dell'esperienza morale ci suggerisce qualcosa di diverso, vale a dire che l'agente in questione ha una semplice ragione ma manca di un motivo per φ ; questo è solo un caso di apatia. Per Williams, invece, l'agente non ha alcuna ragione. Se non ipotizziamo modalità più inclusive di spiegare fenomeni di questo tipo, come ad esempio la nozione di «moral motivation pluralism» (Francén, 2010), dovremo allora accettare insieme a Williams «una posizione profondamente revisionista verso la nostra vita morale effettiva» (Putnam, 2004) o sostenere che buona parte degli individui sia inesperta nell'uso dei concetti morali (Leben e Wilckens, 2015).

Stiamo forse appiattendolo questioni di etica descrittiva su questioni di etica normativa? Secondo un certo "revisionismo" esistono «reasons not to opt for an analysis of the actual meaning when we try to define moral terms, but to revise them to fit our goals. The same might be argued about the concept of moral opinions and its connection motivation» (Francén, 2010, p. 137). Quando escludiamo l'apatia o il cinico dalla nostro modello morale non stiamo forse avanzando un paradigma normativo? Non ci stiamo forse interrogando su come dovrebbe comportarsi un agente morale? Non ci stiamo forse chiedendo quale tipo di relazione R/M sia, ad esempio, coerente dato un particolare modello normativo di azione morale? In questo caso non potremmo criticare le riflessioni di Williams tantomeno il modello logico-concettuale; la questione prioritaria dovrebbe, al contrario, essere: come si comportano gli individui quando esprimono un giudizio morale? Cosa accade dal punto dell'agire morale nei casi di cinismo, apatia, ecc.? Quale relazione R/M in questi casi? La questione non è certamente concettuale ma empirica. Nello studio sperimentale su «Generic Inter-

discorso in filosofia e psicologia sperimentale su I/E che discuto nel prossimo paragrafo; purtroppo, i caratteri stessi del dibattito, soprattutto nella versione “existence I/E”, rendono poco praticabile anche questa alternativa.

2 Difficoltà di una formulazione empirica della questione I/E

Penso che i filosofi tentino di emulare il barone di Münchhausen quando cercano di spiegare il legame tra M e R sulla base di una presunta autosufficienza delle analisi concettuali. Sarebbe preferibile iniziare a considerare M/R come una questione empirica: «[w]e want again to stress, however, that more research is needed to arrive at an empirically informed account of people's conception of the connection between moral judgments and motivation» (Strandberg e Björklund, 2013, p. 333). Questo crescente interesse verso la ricerca di tipo empirico-sperimentale in filosofia ed in psicologia⁷ esprime l'insoddisfazione teorica verso le analisi logico-concettuali, con conseguente scetticismo verso il discorso I/E che sembra aver assunto i contorni di una mera disputa verbale (Buckwalter e Turri, 2014)⁸.

Tale scetticismo sorge anche dall'incapacità di I/E di spiegare e supportare alcune intuizioni contrastanti alla base del nostro agire morale. O meglio, i fautori di I/E adducono a sostegno della propria prospettiva alcune intuizioni, ad esempio dal lato internalista l'impossibilità di agire moralmente senza M (Leben e Wilckens, 2015); ma differenti intuizioni sembrano supportare differenti teorie I/E (Francén, 2010) o similmente nessuna Strandberg e Björklund, 2013; le differenti teorie I/E non hanno potere esplicativo riguardo alle intuizioni del senso comune, quando al contrario riferimenti alla psicologia popolare potrebbero rendere inutile la distinzione I/E proprio riguardo alla sua funzione esplicativa (Strandberg e Björklund, 2013), la maggior parte dei partecipanti considera possibile che ad una persona sia moralmente richiesto di φ senza che questa abbia M; ma nel modello I/E il cinico rappresenta semplicemente un caso di “amoralist objection”.

⁷Uno dei più importanti studi sperimentali in questo settore, il caso più volte riformulato del “jaded politician” di Michael Stocker, dimostra come alcune intuizioni della psicologia popolare, ad esempio la distinzione «thick-thin belief», spieghino i disaccordi nel dibattito I/E (Buckwalter e Turri, 2014). Altri studi empirico-sperimentali hanno testato se il discorso I/E supporta le nostre intuizioni prefilosofiche sul rapporto giudizio morale/motivazione, ottenendo risultati negativi (Strandberg e Björklund, 2013). In altri casi si applicano, ad esempio, alla valutazione della distinzione I/E modelli cognitivi di recente elaborazione («Cognitive Affective Personality System») (Sneddon, 2008). Non tutte le ricerche, come già affermato, sono orientate verso l'abbandono della distinzione I/E; si tende, in alcuni casi, a salvare o rielaborare alcune accezioni di I o E, giudicate più in linea con gli studi sperimentali. Entrambe le direzioni di ricerca sono, esplicitati alcuni loro limiti (*infra*, pp. 9-10), coerenti con la nostra richiesta di una riformulazione empirica della questione.

⁸Secondo (Strandberg e Björklund, 2013) la prospettiva internalista è in una fase di stallo.

cativa (Buckwalter e Turri, 2014)⁹. Quindi, contro Shafer-Landau, (2000, p. 288), dobbiamo affermare che la fenomenologia morale non sostiene né l'internalismo né l'esternalismo o supporta ugualmente ambedue. Possiamo spiegare i fenomeni morali in entrambi i modi adottando entrambe le prospettive, ovvero, i nostri giudizi morali di primo ordine rimangono intatti di fronte a questo tentativo di fornire una loro spiegazione (Putnam, 2004, p. 102)¹⁰.

Si pone però una notevole complicazione in riferimento a questo tentativo di sviluppo empirico della relazione R/M, difficoltà che arricchisce il nostro scetticismo soprattutto riguardo alla versione "existence I/E". Un ricco dibattito aperto sul lato della normatività delle ragioni (Gert, 2012; Portmore, 2008) rende, infatti, la concezione di R più complessa rispetto al passato; questo non accade per M che continua ad essere considerata un concetto semplice e unitario¹¹. Se per il polo R del discorso il problema è bilanciare formulazioni formali con approcci più sostanziali (Portmore, 2008, p. 387) per il lato M anche i tentativi di una formulazione filosofica sembrano difficoltosi. Ciò è dovuto al fatto che M rispetto ad R è una questione di ricerca empirica, di psicologia morale secondo (Shafer-Landau, 2000, p. 289), ma sicuramente non riguarda strettamente ed unicamente, come credo ritenga Dancy, (1995), una teoria filosofica della moti-

⁹Anche in ambito di filosofia della mente intuizioni differenti su I/E modellano la discussione: «the standard way of thinking about the internalism/externalism debate within philosophy of mind is that internalists hold that cognitive processes and mental states reside exclusively within the agent's head, whereas externalists deny this on multiple grounds and with several degrees of departure from the internalist position» (Carter et al., 2014, p. 64).

¹⁰Ciò caratterizza una «dicotomia metafisica» rispetto ad «una distinzione ordinaria»: «le distinzioni ordinarie possiedono gamme di applicazioni e non ci sorprende se non si applicano sempre» (Putnam, 2004, pp. 15-16); Putnam separa infatti la nozione di "dualismo" o "dicotomia", ad esempio analitico-sintetico e fatto-valore, dal concetto metafisicamente innocuo di "distinzione": una dicotomia nel configurarsi come «filosoficamente obbligatoria» (Putnam, 2004, p. 18) esclude programmaticamente altri tipi di distinzioni o possibilità teoriche non coglibili dalla stessa dicotomia; il dibattito I/E si configura letteralmente come una forma di "dicotomia". Richard Rorty sul valore delle dicotomie filosofiche: «[m]a così non mettiamo da parte distinzioni utili e necessarie? No. Mettiamo da parte distinzioni inutili, che hanno fatto più male che bene» (Rorty, 2003, pp. 100; 110). Indipendentemente da una facile sollecitazione in questa direzione da parte della tradizione pragmatista e neo-pragmatista, l'affastellarsi in sé di accezioni di I/E (*supra*, nota 1) non costituisce una ragione, almeno non una ragione determinante, per abbandonare la dicotomia ma semplicemente rafforza il nostro scetticismo intorno alla stessa.

¹¹Anche in psicologia descriviamo la motivazione come l'insieme degli elementi interni di un agente che determinano le sue azioni indipendentemente da inputs esterni. Gli studiosi in accordo in parte con questi presupposti di senso comune hanno rappresentato M come un sistema strutturato più o meno coerente di desideri (Gert, 2012, p. 18). Per Williams possiamo utilizzare il termine "desiderio" per descrivere questo insieme di elementi di M ma i filosofi hanno collegato la motivazione anche a stati conativi, pro-attitudini e credenze. Questo non è però sufficiente; come già accennato, M rimane principalmente un concetto monolitico: «[y]et, even brief reflection suggests that motivation is hardly a unitary phenomenon. People have not only different amounts, but also different kinds of motivation» (Ryan e Deci, 2000, p. 54). Ed in filosofia questo è in parte dovuto al fatto che M è riduttivamente considerata una questione concettuale alla stregua di R.

vazione (Norman, 2001)¹². Quando i filosofi cercano di separare fatti normativi (R) da fatti psicologici (M) (Parfit, 1997, p. 126; cfr. anche Gert, 2004, p. 19) mettono in evidenza i rischi conseguenti al congiungere indiscriminatamente un argomento concettuale con quella che sembra più una questione di evidenza empirica. Questa difficoltà però non sorge perché R rappresenta una questione normativa; è possibile, infatti, un'analisi empirica del nostro agire normativo (*supra*, nota 5)¹³. R risulta semplicemente una questione strettamente filosofica, la cui genesi è principalmente concettuale.

Shafer-Landau, (2000, p. 269) sottolinea, infatti, come le nostre «major metaethical positions ... have to wave together views in semantics, epistemology, moral psychology and metaphysics». Questo aspetto olistico della ricerca filosofica impedisce secondo lo stesso Shafer-Landau che un singolo argomento possa valere definitivamente contro una prospettiva metaetica. Si pone però una questione non interna alla filosofia ma interdisciplinare: la psicologia morale come la filosofia sperimentale rappresentano un ambito di ricerca filosofico o psicologico? “Motivational judgment I/E” potrebbe effettivamente assumere i contorni di un'ipotesi empirica o rappresentare il punto di partenza di un tale genere di indagine? Se lo studio dei meccanismi motivazionali sembra appartenere a questo ambito disciplinare, non avendo la motivazione una base a priori (Finlay, 2006, p. 3), la discussione intorno a R può anch'essa essere soggetta a canoni sperimentali? Si sostiene ad esempio che i risultati empirici abbiano effetti dal lato della filosofia come della psicologia (Buckwalter e Turri, 2014) o che possano mettere in dubbio alcuni dei nostri presupposti filosofici (Sneddon, 2008, p. 405)¹⁴; il presente studio muove proprio in questa direzione ma si pone in un termini critici nei confronti di ogni tentativo, ad esempio Sneddon, (2008, pp. 398-399), di interpretare risultati empirici autonomi secondo le nostre statiche categorie I/E o pretendere che queste ultime costituiscano una valida base per le prime Asoulin, 2007 (*supra*, nota 7). Si dovrebbe limitare l'utilità e le pretese teoriche di I/E solo riguardo a questioni strettamente filosofiche, ad esempio di tipo logico-concettuale o riconsiderare lo statuto interdisciplinare di settori di ricerca come la filosofia sperimentale e la psicologia morale.

La discussione su I/E sorge all'interno di questa con-fusione disciplinare, le «turf wars» di Gert (*supra*, nota 1), dominata dalle pretese filosofiche di fagocita-

¹²La stessa questione si pone in ambito di mind-body problem riguardo a concetti come “realizzabilità multipla” del mentale, “stato neuronale”, ecc.; se in ambito sperimentale tali nozioni sono considerate inutili speculazioni teoriche (Galloni, 2005), la filosofia pretende di affermare il proprio monopolio, data una certa paternità teorica, su tematiche come una “teoria della mente”.

¹³John Broome, (2004, p. 34) discute, ad esempio, un uso non normativo del concetto di R (*supra*, nota 2).

¹⁴Il fatto che la discussione influenzi questioni metaetiche come ad esempio realismo-antirealismo e cognitivismo-noncognitivismo (Shafer-Landau, 2000; Rosati, 2014; Leben e Wilckens, 2015) o questioni classiche del pensiero filosofico (ragione-passione, akrasia, ecc.) dimostra solo una validità circolare di I/E in questo ambito.

re il tutto e da questioni come R che escludo possano avere un qualche appiglio sperimentale; cresce in questo modo il nostro scetticismo sulla possibilità di un coerente e rigoroso sviluppo empirico della questione.

Non comprendo a questo punto quale possa essere l'utilità della dicotomia I/E, basata su ipotesi controverse e assunzioni acritiche su M e R che rendono il dibattito filosofico quasi arbitrario¹⁵, se non ripensiamo soprattutto il modo in cui riformulare la stessa questione. Applicare infatti, come avviene attualmente, le analisi empiriche in maniera del tutto parziale, confidando in un'interazione pacifica tra vecchie o nuove formulazioni filosofiche e recenti studi sperimentali, non credo possa giovare al discorso su I/E; questa conclusione generale estende il nostro scetticismo ben oltre la versione "existence I/E".

3 I/E e la metafora del "corpo come confine"

Una diffusa impasse teorica sembra caratterizzare I/E: «[n]ello stato presente della discussione, tutte queste opzioni restano aperte. Non sappiamo neppure da che parte cercare per essere in grado di decidere» (Canto-Sperber e Ogien, 2006, p. 67). Abbiamo negato funzione prioritaria alle analisi logico-concettuali e proposto un ripensamento empirico della questione. Considerate le critiche precedentemente avanzate come dare forma a questa generale prospettiva?

Abbiamo solo accennato ad un recente fiorire della letteratura filosofica sulla normatività, alle difficoltà derivanti dal trattare M solo come un argomento concettuale ed ai problemi che conseguono dal valutare in tal modo la relazione M/R. Ma cosa significa "motivazione"? "Motivazione" significa forte stimolo, impulso a φ , ecc. E nel discorso morale ordinario M sembra sottolineare il punto di vista in prima persona dell'agente; invece l'obbligo ed il comando, espressi in termini di ragioni, sembrano qualcosa di esterno (punto di vista in terza persona) che si impone a noi e che possono rimanere esterni in quanto non necessitano di motivazione. Anche quando si considera la possibilità di una motivazione esterna, cioè quando si ritiene ad esempio di essere motivati da altre persone, penso si intenda che esistono ragioni che ci potrebbero motivare; e queste invocazioni esterne da parte di altri si crede rimangano vuote fino a quando io non

¹⁵Significativo è il contrasto tra la posizione di Smith e quella di Shafer-Landau; entrambi i pensatori accettano una lettura del rapporto tra giudizio (J) e M di questo tipo: $(J \wedge \neg M)$. Ma per Smith la stessa lettura rappresenta un'interpretazione interna (Smith, 1994, p. 12), mentre per Shafer-Landau costituisce un'interpretazione esterna Shafer-Landau, 2000, p. 288. O ancora: «some philosophers who call themselves externalists might want keep open the possibility of what I (and others) have called community internalism, just excluding a necessary connection on the individual level ... What matters is that the different positions exist in the debate and are intuitively accepted by different philosophers, not what we call them» (Francén, 2010, p. 121); sostengo, invece, che questo fiorire di etichette, teoreticamente inutile e dannoso, generi solo confusione ed incertezza (*supra*, nota 1). Per comprendere quanto I/E sia influenzato da tale aspetto si rifletta, anche, sul modo in cui David Brink, (1997, pp. 5-8) distingue il suo punto di vista da quello di Michael Smith.

sono motivato, fino a quando quei presunti motivi esterni non siano diventati i miei motivi. In questo modo tutte le ragioni legate alla motivazione sembrano diventare interne perché la motivazione appare come qualcosa di interno; il collegamento con M renderebbe, quindi, R interna¹⁶.

Questo genere di riflessioni si ripropone stabilmente nel dibattito in quanto la dicotomia I/E è modellata su ciò che definisco la metafora del “corpo come confine”; ovvero, la distinzione tra interno ed esterno che struttura la classificazione I/E si basa sull’idea del corpo come limite. La dicotomia interno/esterno applicata per analogia da cose a persone produce tale metafora¹⁷; ciò, a sua volta, conduce alle differenti intuizioni contrastanti precedentemente descritte. Per inciso, la querelle su I/E non sorge dalla dicotomia interno/esterno che invece la regge o meglio la plasma, la dirige e ne spiega in parte le difficoltà teoriche interne. Così interno-esterno significa dentro-fuori il corpo ma anche interno alla mente o al soggetto (mondo interno) ed esterno alla mente (mondo esterno)¹⁸.

Il dualismo interno-esterno rispetto al corpo risulta essere però un presupposto teorico in contrasto con la ricerca empirica; un resoconto in base alle leggi della fisica delle «interazioni causali tra il corpo, il cervello e l’ambiente che danno origine alla coscienza primaria e alla coscienza di ordine superiore» (Edel-

¹⁶In realtà una ragione per prendere una medicina è di per sé esterna (per esempio, i risultati delle analisi cliniche) o interna (per esempio, sensazioni corporee)? (*supra*, nota 6); ma le sensazioni corporee sono effettivamente qualcosa di interno? Se non è così evidente la distinzione tra ragioni interne e ragioni esterne (Finlay, 2006, p. 15) si rischia conseguentemente di elaborare alcune ragioni interne come esterne e viceversa (Putnam, 2004, p. 190). Dov’è il confine tra ragioni interne ed esterne? Tutto ciò è comunque il risultato del modo in cui abbiamo definito M e R nel nostro discorso filosofico.

¹⁷La contrapposizione interno-esterno restituisce in maniera maldestra l’idea che un qualcosa, in questo caso ragioni, doveri, obbligazioni, comandi, ecc., possa o meno essere connesso, cioè dipendente-indipendente, al soggetto per il quale sono ragioni, doveri, ecc., e continuare a mantenere il suo statuto di ragioni doveri, obbligazioni, ecc. Anche la distinzione dipendente-indipendente dovrebbe essere specificata nel momento in cui si assume o si presuppone ad esempio la relazionalità dei valori al soggetto agente.

La distinzione interno-esterno struttura inoltre considerevoli dicotomie in filosofia: schema-contenuto, intenzionale-reale, intrinseco-estrinseco, ecc.; recente è il tentativo di sviluppare quest’ultima distinzione in ambito di teoria del valore sulla base di un’applicazione analogica della dicotomia interno-esterno da oggetti a persone (Rønnow-Rasmussen, 2015); sebbene forse risulti innocua nella sua applicazione ad oggetti, credo sia notevolmente problematica nella sua applicazione a soggetti (moral).

Sulla dicotomia interno-esterno cfr. anche (Wittgenstein, 1994).

¹⁸Scrive Donald Davidson in “The Myth of the Subjective” (1989): «[è] istruttivo scoprire che lo scopo di rendere scientifica la psicologia si trasforma in una ricerca di stati proposizionali interni che possono essere scoperti e identificati a prescindere da ogni relazione con il resto del mondo, più o meno come certi filosofi del passato andavano in cerca di qualcosa di ‘dato nell’esperienza’ che non contenesse nessuna indicazione utile a capire che cosa accadeva fuori di essa. La motivazione è simile in entrambi i casi: l’idea che un buon fondamento della conoscenza, o della psicologia, richieda qualcosa di interno nel senso di non relazionale». La citazione è tratta per comodità da Rorty, (2003, p. 102).

man, 2004, p. 98)¹⁹ rivela immediatamente quanto i confini corporali siano sfumati (cum finis), quanto sia naive la metafora strutturata su di essi²⁰. Il modo ad esempio in cui tale distinzione ha costruito il rapporto organismo/corpo-ambiente è in disaccordo con una concezione relazionale della vita biologica che implica unione, intersezione, circolarità e scambio tra individuo e ambiente, e non contrapposizione o netta segregazione. Il presente studio persegue il fine particolare di un ripensamento del valore euristico di alcune categorie i cui significati e le cui funzioni sono viziate da secolari sedimentazioni ontologico-metafisiche. In questa e in una più vasta direzione si proietta appunto l'attuale ricerca in ambito biologico (Continenza, Gagliasso e Sterpetti, 2013). Lo scetticismo intorno a I/E è strettamente correlato allo scetticismo intorno a qualsiasi ruolo sperimentale dato per scontato della dicotomia interno/esterno. Non si vuole, in alcun modo, imbastire un'ennesima diatriba filosofica tra chi accetta e chi nega funzione empirica alla distinzione ma promuovere un'ampia ricognizione sperimentale della stessa.

Questo programma di ricerca dovrebbe includere un resoconto su base empirica, ad esempio di tipo neuroscientifico, di M considerata come parte degli stati soggettivi della coscienza (Edelman, 2004, pp. 99-100). Solo su queste basi potremmo cominciare a valutare se sia in effetti possibile, dato il conflitto disciplinare precedentemente evidenziato (*supra*, pp. 9-10), connettere M con questioni normative riguardanti R; cercare cioè di sviluppare uno studio concettuale o risolvere il problema esplicativo ed in generale stabilire l'apporto che la riflessione filosofica può dare al problema empirico della motivazione all'azione morale. È importante sottolineare che non stiamo comunque proponendo un'analisi riduzionista di M in termini causali Putnam, 2004, p. 107 o più in generale del discorso mentale a quello fisico, ma solo un propedeutico studio empirico di M del quale un'analisi causale dovrebbe far parte; ciò potrebbe anche condurre ad un indebolimento del significato filosofico della stessa tematica o di alcuni

¹⁹Il "darwinismo neuronale" di Gerald Edelman rappresenta un caso eccellente di integrazione di risultati sperimentali e ricerca filosofica.

²⁰Nel dibattito in filosofia della mente e scienze cognitive sull'esternalismo dei contenuti mentali, mente estesa, ecc., è rintracciabile un tentativo di critica e superamento della distinzione interno-esterno. Hilary Putnam, ad esempio, afferma che «what we perceive depends on a transaction between ourselves and the environment, and ... the properties we perceive depend on our nature as well as the nature of the environment» (Putnam, 2012, p. 636). Il modello interno-esterno appare troppo ingenuo; ad esempio, Andy Clark: «the actual local operations that realize certain forms of human cognizing include inextricable tangles of feedback, feedforward and feed-around loops: loops that promiscuously criss-cross the boundaries of brain, body and world» (Clark, 2007, p. 164). La connessione tra agente e ambiente è molto più ampia ed integrata di quanto la nozione di «physical bounds of the agent» (Sneddon, 2008, p. 401), e la metafora del "corpo come confine" che la include, possano esprimere.

Lo studio di questi elementi interni-esterni non può avvenire in isolamento; la nozione di «interdipendenza» (Carter et al., 2014, p. 71) tra cervello, corpo e ambiente richiede almeno un riesame della dicotomia interno-esterno.

suoi aspetti (ad esempio, la funzione della nostra formulazione di R).

Abbiamo argomentato a favore dell'ubiquità di R (*supra*, nota 16) ed un maggiore supporto teorico alle presenti riflessioni credo possa aprire all'ubiquità di M. Cosa accade allora con la dicotomia I/E? Quale significato assume in questo momento tale distinzione? Cosa significa ora interno-esterno rispetto all'agente?²¹ Ma in questo modo anche il concetto di ubiquità sembra perdere la sua funzione. Data questa ampia relazione fra cervello, corpo, ambiente ed assumendo che la mente emerge o è costituita da questa interazione, dove sono ora localizzati gli elementi che danno forma ad M?

Se il senso della dicotomia I/E è quello di sottolineare che le ragioni morali, l'obbligazione o altro possano essere dipendenti o indipendenti dallo stato motivazionale del soggetto per il quale sono ragioni perché continuare ad esprimersi in termini di interno-esterno o meglio, interno versus esterno? L'indagine empirica sembra tendere in alcuni casi verso un rifiuto o disinteresse per il ruolo sperimentale di interno-esterno ma deve sottrarsi nello stesso tempo alla tentazione di credere che la filosofia, nel modo in cui è impostato attualmente il dibattito su I/E, possa apportare utili argomenti alla ricerca.

4 Conclusione: due possibili alternative

Le nostre riflessioni hanno condotto ad un generale scetticismo verso la controversia I/E; si pongono due opzioni: la prima, più moderata, richiede un ripensamento di I/E come della distinzione interno-esterno; sarebbe utile un discorso chiarificatore che mettesse ordine nella ricca tassonomia di I/E, supportato dall'uso di precise definizioni che fugassero qualsiasi dubbio. Si ridescriverebbero i termini interno-esterno, deflazionando il ruolo metafisico degli stessi, che non andrebbero ad applicarsi onnicomprensivamente ad ogni ambito della realtà dei soggetti morali (*supra*, nota 10). La metafora del "corpo come confine" non assumerebbe più uno scontato ruolo esplicativo ma la si sottoporrebbe ad attento vaglio empirico prima di accettarne ogni valenza euristica.

Anche se la fenomenologia dell'esperienza morale continuasse ad esprimersi in termini di interno-esterno persistendo nello sfruttare la metafora del "corpo come confine", una metafora che sembra difficile da eliminare tout court anche dal discorso scientifico, guarderemmo in ogni caso almeno con sospetto a questa acritica polarizzazione ed ai rischi connessi ad un suo utilizzo *disinvolto* nel campo della filosofia morale, dell'epistemologia, della psicologia, ecc.

Ipotizzo però che questa prospettiva sia caratterizzata da un certo ottimismo: ogniqualevolta che la filosofia ha cercato di affrontare un tema chiarificando o rielaborando proprie categorie e testandolo sperimentalmente il risultato

²¹ «E lasceremo cadere, analogamente, anche la tesi idealistica che tutte le relazioni sono interne perché non ci servirà più l'opposizione esterno-interno» (Rorty, 2003, p. 100).

è stato semplicemente un aggiramento della tematica o un ritorno a vecchie assunzioni; la storia della filosofia può essere letta, infatti, come il riproporsi di dicotomie classiche irrisolte. La disputa su I/E continuerebbe così a dividersi tra assunzioni ed intuizioni date per scontate (convenzioni linguistiche, concettuali, ecc. sull'uso dei termini morali), o ritenute coerenti con risultati empirici ed esperimenti mentali ad hoc che più o meno volutamente le accettano tacitamente ed, in conclusione, ad avvolgersi su se stessa.

Una soluzione più drastica richiederebbe di abbandonare in toto la discussione su I/E ed i presupposti che la reggono. I/E costituisce infatti un caso paradigmatico di distorto tentativo di integrazione interdisciplinare; ad autonome elaborazioni logico-concettuali (ad esempio, R, “giudizio morale”, “moral belief”, ecc.), influenzate da intuizioni del senso comune (interno-esterno, metafora del “corpo come confine”, ecc.) sono stati applicati, successivamente, studi sperimentali. In questo modo è in atto un tentativo di integrare nozioni filosofiche e risultati empirici tra loro estranei ed eterogenei, adattando nella maggior parte dei casi i secondi alle prime. Lo sviluppo teorico di I/E è molto simile a quello del mind-body problem: entrambi sorgono principalmente come problemi filosofici a cui è stato offerto successivamente supporto empirico (*supra*, nota 12); in termini di filosofia del linguaggio, il vocabolario I/E si compone di nozioni filosofiche e pseudofilosofiche, scientifiche e pseudoscientifiche inutili ad entrambi i poli (filosofico e scientifico) del dibattito.

Si dovrebbe prima comprendere se il nostro interesse sia principalmente di tipo logico-concettuale; in questo caso, si potrebbe continuare a costruire I/E, come nel caso di Hurley e Robertson, su indipendenti assunzioni filosofiche; I/E potrebbe coerentemente assumere caratteristiche di etica normativa (*supra*, nota 6).

Ma se riteniamo che la questione sia soprattutto sperimentale, come abbiamo cercato di argomentare, allora la filosofia dovrebbe cederle il passo e solo successivamente ad una vera e propria innovazione categoriale tentare di fornire il proprio apporto al discorso supportando criticamente risultati empirici autonomi; la prospettiva di Edelman ne costituisce un buon esempio (*supra*, nota 19).

L'articolo sembra oscillare tra queste due alternative; sappiamo infatti quanto il programma descritto dalla seconda possibilità sia stato sempre disatteso (*supra*, note 10 e 21). La seconda alternativa benché più valida credo sia però la più difficile da praticare. Dando quindi per scontato che le nostre argomentazioni non possono essere decisive contro la dicotomia I/E e constatando quanto sia influente la metafora del “corpo come confine” nelle nostre assunzioni ordinarie, ipotesi filosofiche e scientifiche, l'obiettivo di questo lavoro è solo quello di rafforzare il nostro scetticismo sulle *attuali* modalità di sviluppo, anche sperimentali, del discorso I/E e verso ogni acritico tentativo di interazione

interdisciplinare.

Riferimenti bibliografici

- Asoulin, Eran (2007). "Why Externalism is not part of Cognitive Science". In: *29th Annual Conference of the Cognitive Science Society* 1, pp. 773–778.
- Bergmann, Michael (1997). "Internalism, Externalism and the No-Defeater Condition". In: *Synthese* 110.3, pp. 399–417.
- Brink, David O. (1997). "Moral Motivation". In: *Ethics* 108.1, pp. 4–32.
- Broome, John (2004). "Reasons". In: *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. A cura di Samuel Scheffler Jay Wallace Philip Pettit e Michael Smith. Oxford: Clarendon Press, pp. 28–55.
- Buckwalter, Wesley e John Turri (2014). *In the Thick of Moral Motivation*. Working Paper Series. URL: <http://www.wesleybuckwalter.org/papers/Buckwalter%20and%20Turri-Motivation.pdf>.
- Canto-Sperber, Monique e Ruwen Ogien (2006). *La filosofia morale*. Bologna: Il Mulino.
- Carter, Adam et al. (2014). "Varieties of Externalism". In: *Philosophical Issues* 24, pp. 63–109.
- Clark, Andy (2007). "Curing Cognitive Hiccups: A Defense of the Extended Mind". In: *Journal of Philosophy* 104.4, pp. 163–92.
- Continenza, Barbara, Elena Gagliasso e Fabio Sterpetti (2013). *Confini aperti. Il rapporto esterno/interno in biologia*. Milano: Franco Angeli.
- Dancy, Jonathan (1995). "Why There Is Really No Such Thing as the Theory of Motivation". In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 95, pp. 1–18.
- (2000). *Practical Reality*. Oxford: Clarendon Press.
- Darwall, Stephen (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Edelman, Gerald M (2004). *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*. Torino: Einaudi.
- Finlay, Stephen (2006). "The Reasons that Matter". In: *Australasian Journal of Philosophy* 84.1, pp. 1–20.
- Francén, Ragnar (2010). "Moral Motivation Pluralism". In: *The Journal of Ethics* 14.2, pp. 117–148.
- Galloni, Gloria (2005). *La realizzabilità multipla: un errore filosofico?* Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia. URL: <http://mondodmani.org/dialegesthai/>.
- Gert, Joshua (2004). *Brute Rationality: Normativity and Human Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gert, Joshua (2012). "Internalism and Hyperexternalism About Reasons". In: *Journal of Ethics* 16.1, pp. 15–34.
- Hurley, Susan L (2001). "Reason and Motivation: The Wrong Distinction?" In: *Analysis* 61.2, pp. 151–155.
- Leben, Derek e Kristine Wilckens (2015). "Pushing the Intuitions behind Moral Internalism". In: *Philosophical Psychology* 28.4, pp. 510–528.
- McPherson, Tristram (2015). *Supervenience in Ethics*. A cura di Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/supervenience-ethics/>.
- Miller, Christian (2008). "Gert on Subjective Practical Rationality". In: *Ethical Theory and Moral Practice* 11.5, pp. 551–561.
- Norman, Richard (2001). "Practical Reasons and the Redundancy of Motives". In: *Ethical Theory and Moral Practice* 4.1, pp. 3–32.
- Parfit, Derek (1997). "Reasons and Motivation". In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 71.1, pp. 99–146.
- Portmore, Douglas W. (2008). "Are Moral Reasons Morally Overriding?" In: *Ethical Theory and Moral Practice* 11.4, pp. 369–388.
- Putnam, Hilary (2004). *Fatto/valore: fine di una dicotomia e altri saggi*. Roma: Fazi Editore.
- (2012). "How to Be a "Sophisticated Naive Realist"". In: *Philosophy in An Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. Cambridge (MA): Harvard University Press, pp. 624–639.
- Robertson, Simon (2006). "Reasons and Motivation—Not a Wrong Distinction". In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 106.1, 393–399.
- Rønnow-Rasmussen, Toni (2015). "Intrinsic and Extrinsic Value". In: *The Oxford Handbook of Value Theory*. A cura di Iwao Hirose e Jonas Olson. Oxford: Oxford University Press, pp. 29–43.
- Rorty, Richard (2003). "Daniel Dennett sull'intrinsecità". In: *Verità e progresso. Scritti filosofici (vol. III)*. Milano: Feltrinelli, pp. 90–111.
- Rosati, Connie S. (2014). *Moral Motivation*. A cura di Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/moral-motivation/>.
- Ryan, Richard M. e Edward L. Deci (2000). "Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions". In: *Contemporary Educational Psychology* 25.1, pp. 54–67.

- Shafer-Landau, Russ (2000). "A Defense of Motivational Externalism". In: *Philosophical Studies* 97.3, pp. 267–291.
- Smith, Michael (1994). *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sneddon, Andrew (2008). "The depths and shallows of psychological externalism". In: *Philosophical Studies* 138.3, pp. 393–408.
- Strandberg, Caj e Fredrik Björklund (2013). "Is Moral Internalism Supported by Folk Intuitions?." In: *Philosophical Psychology* 26.3, pp. 319–335.
- Williams, Bernard (1987). "Internal and External Reasons". In: *Moral Luck*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 101–111.
- Wittgenstein, Ludwig (1994). *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Ylikoski, Petri (2013). "Causal and Constitutive Explanation Compared". In: *Erkenntnis* 78.2, pp. 277–297.



Frege e Husserl: un confronto fra due teorie del significato

Davide Emilio Quadrellaro

Abstract. L'intento di questo articolo è di mettere a confronto due teorie sul significato: quella di Gottlob Frege e quella di Edmund Husserl. L'interesse di un'operazione di questo tipo è duplice: da un lato essa permette di valutare pro e contra di due differenti prospettive in filosofia del linguaggio, dall'altro permette di muovere alcune conclusioni attorno alla natura dei significati. Nel primo paragrafo si espone la teoria di Frege; nel secondo la teoria che Husserl fa propria nelle *Ricerche Logiche*; nel terzo si mettono a confronto le due posizioni, enucleando le differenze essenziali che le separano. Infine, si argomenta a favore della teoria husserliana, in virtù della sua maggior capacità di rendere conto di alcuni fenomeni inerenti al significato.

Keywords. Edmund Husserl, Gottlob Frege, Teoria del Significato, Linguaggio, Intenzionalità.

1 La teoria del significato di Frege

Al centro della riflessione di Gottlob Frege vi sono senza dubbio problematiche di ordine logico, legate in particolare alla costruzione dell'Ideografia e al tentativo logicista di fondare la matematica a partire da assiomi di natura esclusivamente logica. Tuttavia, a margine di questi interessi ed accanto ai testi dedicati a questo scopo, Frege pubblicò anche numerosi articoli d'interesse filosofico, volti per molti versi a costituire un orizzonte teorico e filosofico all'interno del quale collocare la sua stessa impresa logico-matematica. La teoria fregeana del significato può dunque essere illustrata a partire da due articoli che sono risultati seminali per la posteriore filosofia del linguaggio, quali *Senso e Significato* e *Funzione e concetto*.

Nelle pagine di *Senso e Significato*, Frege articola alcune riflessioni allo scopo di mettere in evidenza le componenti essenziali del fenomeno denotativo. A tal riguardo, sembra necessario sottolineare come l'interesse di questo articolo non sia mai rivolto ai segni *tout court*, ma piuttosto a quella particolare classe di simboli che interviene nei linguaggi naturali e in lingue artificiali quali l'ideografia. Sembra questo un aspetto saliente, che fa di Frege un autore classico per la filosofia del linguaggio, più che uno studioso di semiotica. È, infatti, a partire da una riflessione attorno alla natura dell'identità fra espressioni linguistiche che Frege illustra quella distinzione fra senso (*Sinn*) e significato (*Bedeutung*) su cui avrebbe fatto perno tutta la sua successiva riflessione.

L'uguaglianza sfida la riflessione con quesiti che ad essa si connettono e ai quali non è facile dare risposta. È l'uguaglianza una relazione? È una relazione fra oggetti oppure fra nomi o segni di oggetti? Quest'ultima è la soluzione che avevo adottato nella mia *Begriffsschrift*. Le ragioni che sembrano militare a suo favore sono le seguenti: $a=a$ e $a=b$ sono evidentemente enunciati di diverso valore conoscitivo: $a=a$ vale a priori e secondo Kant va detto analitico, mentre enunciati della forma $a=b$ spesso contengono ampliamenti assai preziosi del nostro sapere e non sempre sono giustificabili a priori. (Frege, 1892a, p. 32)

Nelle prime pagine di *Senso e Significato* è illustrato il problema che successivamente sarebbe diventato noto come *Frege's puzzle*. Gli enunciati d'identità possono essere suddivisi in due tipologie differenti: quelli dalla forma $a=a$ e quelli dalla forma $a=b$. Esempi del primo tipo sono enunciati come "Espero è Espero" o "Italo Svevo è Italo Svevo"; esempi del secondo enunciati come "Espero è Fosforo" o "Italo Svevo è Ettore Schmitz". La differenza fra queste due tipologie di enunciati non è né accidentale né irrilevante, in quanto distingue proposizioni caratterizzate da un diverso contenuto cognitivo. Mentre le prime non risultano informative, le seconde lo sono e, negli esempi appena considerati, consistono ora in un'importante verità astronomica, ora in una rilevante

notizia su un autore della letteratura italiana. Quindi, mentre gli enunciati dalla forma $a=a$ sono pressoché irrilevanti dal punto di vista conoscitivo, quelli dalla forma $a=b$ possono veicolare informazioni anche essenziali. La questione sarà dunque questa: *come possiamo rendere conto della loro differenza?*

Il problema è dunque quello di spiegare come gli enunciati della forma $a=b$, possano esprimere un'identità e, al contempo, essere informativi. A tal proposito la teoria che Frege aveva inizialmente abbracciato nell'*Ideografia* – e che ricostruisce brevemente all'inizio del suo saggio – è quella che vede nell'identità una relazione fra nomi di oggetti. Gli enunciati che esprimono un'uguaglianza andrebbero intesi come volti ad affermare il fatto che i segni che vi compaiono hanno il medesimo denotato. Pertanto i due enunciati “Espero è Espero” e “Espero è Fosforo” affermerebbero il primo che “Il termine «Espero» si riferisce allo stesso oggetto cui si riferisce il termine «Espero»” e il secondo che “Il termine «Espero» si riferisce allo stesso oggetto cui si riferisce il termine «Fosforo»”. In questo modo, però, un'identità non banale avrebbe l'unica funzione conoscitiva di informarci sull'uso di un segno del linguaggio: affermerebbe semplicemente che con due nomi differenti si suole indicare uno stesso oggetto. L'ipotesi che l'identità vera sui nomi deve dunque essere scartata, in quanto non riesce a rendere conto del fatto che gli enunciati di identità dalla forma $a=b$ esprimono una conoscenza genuina, e non si limitano a dire qual è il modo in cui si utilizzano certi segni. L'intuizione che sta sullo sfondo di quest'argomentazione fregeana è che enunciati quali “Espero è Fosforo” esprimano qualcosa sul mondo e sulla realtà, che essi abbiano un vero e proprio valore informativo, che non può consistere semplicemente nel comunicare come adoperiamo alcune forme linguistiche. Riscontrare l'impossibilità di rispondere al puzzle di Frege nei termini di un'identità fra due segni, corrisponde ad ammettere che un'analisi dei fenomeni linguistici che tenga conto esclusivamente dei nomi e del loro denotato è insufficiente. Per rendere conto adeguatamente del puzzle di Frege ed illustrare le ragioni per le quali “Espero è Espero” è differente da “Espero è Fosforo”, è necessario complicare l'iniziale e primitiva teoria del significato con la quale si era cercato di risolvere tale paradosso. Al segno e al suo denotato si dovrà dunque affiancare un terzo elemento, che prenderà il nome di senso.

Una differenza può sussistere solo se alla diversità di segno corrisponde una diversità nel modo di darsi di ciò che è designato. [...] Viene dunque naturale concepire un segno (nome, gruppo di parole, lettera) come collegato oltre a quel che designa, che io propongo di chiamare significato, anche a quello che io propongo di chiamare il senso del segno, nel quale è contenuto appunto il modo di darsi dell'oggetto. (Frege, 1892a, p. 33)

Rispetto la natura di tali *sensi*, si può osservare che ogni nome proprio si ri-

ferisce all'oggetto che denota (al suo significato) in un certo modo. La cosa diventa più chiara se si tiene presente che Frege, parlando di nomi propri, intende in realtà riferirsi a tutte le espressioni il cui significato sia un solo oggetto. Ad esempio, le due descrizioni definite: "La montagna più alta del Nepal" e "La montagna più alta della Terra" si riferiscono entrambe al monte Everest, ma lo fanno secondo modalità differenti. In questo caso è facile notare che, a chi fosse digiuno di conoscenze geografiche, un'identità quale "La montagna più alta del Nepal è la montagna più alta della Terra" insegnerebbe qualcosa. I sensi vanno però tenuti ben distinti dalle *rappresentazioni*. Mentre quest'ultime sono private e soggettive, i primi hanno uno statuto pubblico ed oggettivo. La rappresentazione è sempre rappresentazione di qualcuno, mentre il senso non richiede ulteriori qualificazioni. Inoltre, mentre uno stesso significato può essere associato a sensi differenti, il senso di un nome proprio determina univocamente il proprio riferimento, qualora ve ne sia uno¹.

Avendo reso più complessa la strutturazione propria del fenomeno denotativo, Frege è ora in grado di offrire una risposta al puzzle da lui sollevato. Le identità della forma $a=a$, come "Espero è Espero", sono banali in quanto i due nomi propri che in esse figurano hanno lo stesso senso. Diversamente, le identità dalla forma $a=b$ come "Espero è Fosforo" hanno un autentico valore cognitivo, in quanto ai due nomi propri che in essa compaiono sono associati sensi differenti. In questo modo il puzzle trova una vera e propria soluzione: l'identità non afferma più il semplice fatto che due segni denotano uno stesso oggetto, ma associa a due sensi uno stesso significato. In questo modo si è in grado di giustificare sia il fatto che $a=b$ è un'identità, dal momento che "a" e "b" hanno uno stesso significato, sia che essa è informativa, dal momento che il senso associato ad "a" è differente dal senso associato a "b".

Per render conto del puzzle da lui esposto, Frege ha sviluppato un'analisi dettagliata delle componenti che intervengono nel fenomeno denotativo. Si ha qui a che fare con quattro elementi:

- la *rappresentazione*, ossia il vissuto privato che un soggetto associa al segno, al suo senso, o al suo significato;
- il *segno*, ossia l'oggetto sensibile che riveste una funzione denotativa;
- il *senso*, ossia il modo specifico in cui il segno denota un oggetto²;

¹Col concetto di "nome proprio", Frege intende riferirsi ad ogni espressione il cui significato sia un oggetto determinato (cfr. Frege, 1892a, p. 33). La stessa univocità non vale per altri costrutti, frequenti nelle lingue naturali, che mantengono un alto grado di vaghezza o che in diversi contesti acquisiscono diversi denotati. Questi fenomeni linguistici, che avrebbero rivestito un ruolo di crescente importanza nella successiva filosofia del linguaggio, non sono da Frege ignorati, ma considerati piuttosto segno delle imperfezioni delle lingue naturali, in opposizione ad una "lingua logicamente perfetta" quale l'*Ideografia*. Cfr. Frege, (1892a, p. 57)

²Nel caso degli enunciati assertori Frege introduce il termine "pensiero" (*Gedanke*) per riferirsi

- il *significato*, ossia l'oggetto denotato da un certo segno.

Di questi quattro elementi il primo risulta di interesse soltanto periferico rispetto al fenomeno della comprensione, il quale ruota primariamente attorno alla possibilità, da parte di persone diverse, di afferrare uno stesso senso. Le rappresentazioni non sono altro che vissuti privati e soggettivi, che risultano associate ai segni, ai sensi e ai significati secondo regolarità di interesse più per lo psicologo che non per il filosofo del linguaggio. Diversamente, gli altri tre elementi qui enucleati sono legati da un vincolo essenziale, che procede dal segno al suo significato. I nomi propri nel caso delle lingue naturali ed ogni termine nel caso dell'*Ideografia* sono associati ad un solo senso, al quale è a sua volta associato un solo significato. Resta però il fatto che, anche qualora si astragga dalle complicazioni proprie delle lingue naturali e si consideri il percorso che va dal segno al significato come univoco e lineare, non vale l'inverso. Uno stesso oggetto può essere designato in modi diversi e, complementariamente, può risultare il significato di segni differenti.

Messe in luce le componenti coinvolte nel riferimento delle parole al mondo, è necessario per Frege offrire un'analisi più dettagliata delle tipologie di costrutti linguistici. È solo in questo modo che, un'analisi legata ancora essenzialmente ai nomi propri, può allargarsi ed ambire ad una maggiore generalità. Si può leggere in questa chiave l'articolo su *Funzione e concetto* e accostarlo a *Senso e Significato* in modo che ne risulti un disegno organico. In *Funzione e concetto* la distinzione fra senso e significato non è ancora presente in tutta la sua chiarezza; in questo saggio l'obiettivo è però un altro, e consiste in un tentativo di applicare la nozione di funzione – già affrontata nel saggio *Che cos'è una funzione?* – per chiarire la natura dei concetti. L'interesse non è dunque interno alla matematica: Frege intende mostrare come, più che le categorie grammaticali di soggetto e predicato, le nozioni di *funzione* e *argomento* possano diventare essenziali per interpretare gli enunciati ed associarli al loro denotato³. Sin dalle prime occorre avere ben chiaro che la funzione non è una semplice espressione linguistica. Chi ragionasse così non avrebbe colto l'importanza delle distinzioni prima tracciate fra segno, senso e significato. Le funzioni non sono identificabili con un certo tipo di espressioni, ma sono piuttosto da esse espresse. Come i nomi propri denotano oggetti, così le espressioni funzionali denotano funzioni.

al loro contenuto; occorre tuttavia precisare che si tratta di una categoria più ristretta di quella di senso, in quanto fa riferimento al senso di un certo tipo di costrutti linguistici. Cfr. Frege, (1892a, pp. 38-39); Frege, (1918-1919).

³Sull'importanza del superamento delle concettualità di "soggetto" e "predicato" da un punto di vista principalmente logico si veda Kneale e Kneale, (1962, pp. 553-554) e Kenny, (1995, p. 20); in particolare le nuove categorie mettono maggiormente in luce la "struttura logica" propria degli enunciati, a partire dal ruolo dei quantificatori. Inoltre la nuova forma di analisi permette a Frege di distinguere differenti significati del verbo "essere", che erano spesso rimasti confusi o sovrapposti in riflessioni di altri autori, cfr. Frege, (1892b, p. 60).

Resta però da chiarire cosa distingue queste due tipologie di significati e, correlativamente, le loro espressioni. Le funzioni sono caratterizzate da Frege come essenzialmente *insature* e incomplete. Gli oggetti sono invece tutto ciò che non è funzione, tutto ciò che è *saturo* e non necessita di completamento. Si possono concretizzare queste distinzioni considerando alcuni esempi:

1. La capitale d'Italia
2. La capitale della Germania
3. La capitale della Francia

Un primo modo per caratterizzare queste espressioni, secondo la concettualità offerta da Frege, sarebbe di intenderle come nomi propri. Ciascuna di queste espressioni intende uno specifico oggetto e, più precisamente, una certa città. Possiamo però pensare di scomporre ognuna di queste frasi in due parti: in una espressione funzionale e in un nome proprio, ossia in una funzione e nel suo argomento. La funzione è la stessa in tutti i tre casi ed è "La capitale di ()", dove le parentesi segnalano l'incompletezza che le è propria, e quindi il posto mancante che deve essere saturato. La funzione dunque assocerà, a diversi argomenti, diversi *valori*, secondo una regolarità ed una legalità proprie della specifica funzione. Ad esempio "La capitale di ()" darà il valore Roma quando l'Italia è argomento, il valore Berlino quando l'argomento è la Germania, e così via.

È possibile fare un ultimo e decisivo passo, non appena si tracci un'importante distinzione all'interno delle funzioni. È infatti possibile isolare quelle che, come risultato, danno sempre oggetti di un certo tipo; ad esempio la funzione "Lo zio di ()" avrà sempre come valore un essere umano. Parleremo dunque di *concetti* riferendoci a quelle funzioni il cui valore è sempre un *valore di verità* e il cui risultato è dunque il *Vero* o il *Falso*. Esempi di funzioni di questo genere sono:

4. Catone Uticense ama ()
5. Annibale è figlio di ()
6. $()^2 = 4$

Queste funzioni hanno sempre come risultato un valore di verità, che, a seconda di quale sia l'argomento col quale vengono saturate, potrà essere il Vero o il Falso. La funzione (4) dà il vero solo nel caso in cui è saturata dall'argomento Livia e il falso in tutti gli altri casi, la (5) quando l'argomento è Amilcare e la (6) quando l'argomento è ± 2 . È facile rendersi conto che ciò che si ottiene dalla saturazione di un concetto con un argomento, è un *enunciato*. Questo, dunque, andrà inteso non soltanto come composto da un soggetto e un predicato, bensì come analizzabile in termini di predicato e argomento. Mentre i nomi propri

denotano oggetti e le espressioni funzionali funzioni, ciò che risulta dall'applicazione di un particolare tipo di funzioni – i concetti – ad un qualsiasi argomento è un enunciato che, qualora asserito con forza illocutoria, designa un valore di verità. Questa tesi può sulle prime apparire paradossale, in quanto asserisce che espressioni quali “Catone Uticense ama Livia” e “ $2^2 = 4$ ” hanno lo stesso significato. Tale stranezza viene meno se si recupera la categoria di senso prima introdotta: come due nomi propri possono avere lo stesso significato, ma sensi diversi, così due enunciati possono denotare lo stesso valore di verità, ma differire per il senso, per il *pensiero* che esprimono.

La teoria fregeana del significato può ora essere espressa nella sua ricchezza. Le espressioni linguistiche si dividono in *sature* e *insature*: in *espressioni funzionali* (insature) e *nomi propri* (saturi). Fra le prime, è possibile ritagliare una classe particolare, che prende il nome di *espressioni concettuali*. Quando un'espressione concettuale è saturata da un nome proprio si ottiene un *enunciato*. Ad ognuno di questi elementi è possibile associare un senso ed un significato, ottenendo una strutturazione di questo tipo⁴:

Espressione linguistica	Senso	Significato
Enunciato	Senso dell'enunciato (pensiero)	Significato dell'enunciato (valore di verità)
Nome proprio	Senso del nome proprio	Significato del nome proprio (oggetto)
Termine concettuale	Senso del termine concettuale	Significato del termine concettuale (concetto)

L'analisi condotta può dirsi in una certa misura completa, in quanto ha permesso sia di individuare le differenti tipologie di costrutti linguistici, sia di caratterizzare il modo in cui queste svolgono la loro funzione denotativa. Restano da muovere due ultime considerazioni, che risulteranno rilevanti quando si tratterà di confrontare la teoria fregeana qui esposta con quella di Husserl. In primo luogo è possibile mettere in luce come, in questo tipo di concettualizzazione, venga intesa la verità. Vero e Falso sono il significato degli enunciati, ciò che essi denotano, esattamente come gli oggetti del mondo sono i significati dei nomi propri. I valori di verità sono due oggetti, e non due relazioni, come vorrebbe la teoria corrispondentista. Si tratta di due elementi primitivi, che non sono passibili né di analisi né di definizione. Quello che si può affermare è che il rapporto che vi è fra un pensiero e la verità è dello stesso tipo di quello che c'è fra il senso di un nome e il suo significato. In entrambi i casi si tratta di fare un passo in avanti: si tratta di procedere dalla semplice intellegibilità di un'espressione, alla concreta

⁴Cfr. Frege, (1891b, p. 30).

realtà di ciò che essa denota. In secondo luogo si deve accennare all'ontologia fregeana, alla distinzione della realtà in domini differenti che è espressa esplicitamente da Frege nell'articolo *Il Pensiero*, ma che risulta in una certa misura implicita già nelle sue precedenti riflessioni sul linguaggio. Alla realtà privata delle rappresentazioni e al mondo obiettivo degli oggetti, si deve accostare un *terzo regno*, quello dei pensieri. Dei quattro termini che prima sono stati isolati rispetto al fenomeno linguistico, le espressioni linguistiche ed i significati sono associabili al mondo obiettivo, le rappresentazioni caratterizzano la sfera di ciò che è privato e soggettivo, mentre i sensi appartengono ad un "terzo regno", fatto di contenuti pubblici e afferrabili da tutti.

2 La teoria del significato di Husserl

Il problema del significato occupa una posizione centrale all'interno della riflessione di Edmund Husserl, tanto nelle opere della giovinezza, quanto negli scritti più tardi. Le *Ricerche Logiche* non rappresentano perciò né il primo né l'ultimo contributo offerto da Husserl a riguardo e non fotografano il suo parere conclusivo sull'argomento. Tuttavia, si è deciso comunque di concentrarsi sulla teoria del significato esposta in quest'opera, in quanto nelle pagine delle *Ricerche Logiche* essa trova un'esposizione estesa e sistematica. Inoltre, va tenuto presente che i cambiamenti in cui questa incorrerà nel seguito, specie con l'introduzione della nozione di *noema* nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, non possono essere adeguatamente compresi se non come arricchimenti o correzioni della teoria esposta nelle *Ricerche Logiche*. In questo capitolo si farà riferimento essenzialmente alla *Prima* di queste ricerche, benché alcuni accenni alle altre saranno comunque resi necessari dalla natura sistematica che è propria del testo di Husserl.

Le considerazioni condotte nelle prime pagine della *Prima Ricerca Logica* sono volte a tracciare alcune distinzioni, sulle quali si articolerà la successiva analisi. Dopo aver identificato la famiglia dei *segni*, cioè di tutto ciò che "sta per" qualcosa, è necessario tracciare una distinzione più accurata fra segnali ed espressioni. *Segnali* sono quei segni che indicano, in virtù della propria esistenza, la sussistenza di qualche altro fatto o proprietà. In questo senso i fossili sono segnali dell'esistenza dei dinosauri, un'orma è segnale della presenza di un animale e un nodo al fazzoletto è segnale del fatto che c'è qualcosa di cui ricordarsi. Dato un segnale *x* e un oggetto *y* che questo indica, una persona che sia certa dell'esistenza di *x* avrà un motivo – benché non conclusivo – di ritenere che anche *y* sussiste. I segnali, tuttavia, non esauriscono tutti i segni possibili. Accanto ad essi vi sono infatti le *espressioni*, che si possono sulle prime identificare con i discorsi e le parti che li compongono. Diversamente dai segnali, le espressioni conservano la loro funzione denotativa anche se non sussistono realmente:

mentre un'orma solo immaginata non indica alcunché, un discorso privato, una frase o una parola detti fra sé e sé, mantengono il loro significato. Queste prime distinzioni hanno un ruolo importante: l'intento di Husserl è quello di ricercare, all'interno della sfera dei segni, quale sia lo spazio occupato da ciò che ordinariamente chiamiamo significati. Si tratta di una mossa rilevante, in quanto domanda quale sia la collocazione del linguaggio rispetto ai segni in generale.

Dopo aver circoscritto il proprio interesse alle espressioni, spetta ora a Husserl muovere delle analisi analoghe a quelle svolte da Frege nei suoi articoli. Anche in questo caso si dovrà dirigere l'attenzione secondo due differenti vettori: uno rivolto a chiarire la struttura interna propria degli enunciati e delle altre formazioni linguistiche, inteso ad analizzarne forma ed elementi; un altro diretto a mettere in luce quali siano le componenti che permettono alle espressioni di essere tali, che fanno sì che esse denotino oggetti e che parlino del mondo.

Sulle prime, è possibile individuare un aspetto rispetto al quale l'analisi di Husserl è concorde con quella di Frege e che, in una certa misura, costituisce un primo tassello per la riflessione di entrambi. Anche per Husserl il fatto che nomi quali "il vincitore di Jena" e "lo sconfitto di Waterloo" indichino lo stesso oggetto, mette in luce la presenza di un *significato*⁵. A caratterizzare le espressioni, dunque, è il fatto che il loro denotare un oggetto avvenga in maniera mediata, attraverso un significato. Due nomi possono riferirsi ad uno stesso oggetto in forme diverse, in virtù del loro possedere un senso differente. In maniera analoga al caso fregeano, sono qui individuati tre elementi essenziali al fenomeno denotativo: l'*espressione*, il suo *significato* e il suo *denotato*. Husserl muove però delle ulteriori riflessioni, il cui scopo è mostrare come gli elementi qui identificati siano da ricondurre, in maniera più o meno mediata, a degli *atti di coscienza*. In questo spostamento dell'interesse, che si cercherà ora di illustrare, risiede la specificità della fenomenologia, che pretende di svolgere una riflessione sulla coscienza, non solo senza cadere nello psicologismo, ma persino con l'esplicito fine di chiarire l'idealità dei significati che questo negava. A tal proposito occorre recuperare alcune delle riflessioni che Husserl svolge nella *Quinta Ricerca*, la cui concettualità è presupposta già in queste prime analisi delle *Ricerche Logiche*. Si tratta di individuare nell'intenzionalità il fenomeno proprio della vita di coscienza. Con questo titolo si vuole indicare il fatto che, a caratterizzare la vita psichica, sono in gran parte atti che intendono qualcosa, sono vissuti sempre riferiti ad una qualche oggettualità. Vedere, udire, assaporare, pensare sono tutti verbi che richiedono un completamento, che non indicano qualcosa di definito finché non si sia specificato che cosa venga visto, che cosa venga udito, e

⁵Husserl, (1922, p. 318) rifiuta la terminologia di Frege ed usa in maniera sinonimica i due termini "senso [*Sinn*]" e "significato [*Bedeutung*]", mentre preferisce utilizzare il termine "oggetto denotato" per il referente di un'espressione linguistica. Si tratta di una differenza puramente terminologica, e nel seguito non vi si farà più riferimento.

così via. L'idea di Husserl è che si possano caratterizzare i vissuti intenzionali attraverso categorie puramente descrittive, che ne mettano in luce tratti essenziali, piuttosto che spiegarli in maniera causalistica come farebbe uno psicologo sperimentale. A tal proposito si possono individuare due aspetti: la qualità e la materia dell'atto. La qualità permette di individuare che tipo di atto sia quello in questione: posso immaginare Napoleone a cavallo o ricordare Napoleone a cavallo e, in questi due casi, gli atti differiranno rispetto alla loro qualità. La materia d'atto riguarda invece il contenuto di un vissuto, lo specifico modo in cui un atto intende l'oggettualità cui si riferisce. Ad esempio "2 × 2 = 4" e "Ibsen è il fondatore del realismo moderno nell'arte drammatica" sono atti caratterizzati dalla stessa qualità – sono entrambi giudizi – ma che differiscono rispetto alla loro materia. Infine, definiamo *essenza intenzionale* l'unità di queste due caratteristiche. Tuttavia con queste distinzioni non si è esaurita la ricchezza che è propria di ogni atto; in particolare sarà ancora possibile distinguere, rispetto ad atti caratterizzati dalla stessa essenza intenzionale, fra *atti intuitivi* ed *atti signitivi*. Atti intuitivi sono la *percezione* e l'*immaginazione*; la prima poiché offre un oggetto in se stesso, la seconda in quanto è caratterizzata da una sua rappresentazione in immagine. Sviluppando la sua terminologia Husserl afferma che negli atti percettivi un oggetto è presente, mentre negli atti immaginativi esso è presentificato. Tutti gli atti che non sono intuitivi si dicono signitivi, e sono quelli che si limitano ad intendere un oggetto, senza che questo sia presente o presentificato nell'atto⁶. Richiamate le linee essenziali dell'analisi husserliana degli atti, si tratta di ritornare alle espressioni. A tal riguardo Husserl osserva come il puro fenomeno fisico di un'espressione, il suono di alcune parole o la china sulla carta, non sia di per sé significante. Perché questi fenomeni fisici possano rivestire una funzione denotativa è necessario che vi sia un atto ad animarli. Husserl parla pertanto di *atti conferitori di senso* per indicare quegli atti signitivi in virtù dei quali un segno può riferirsi a qualcosa. Quanto ordinariamente chiamiamo *significato*, allora, non è né l'oggetto denotato, né un ente di qualche tipo particolare, bensì l'essenza intenzionale degli atti conferitori di significato. Il senso, dunque, non è qualcosa di esterno che l'atto si limita ad *afferrare*, bensì una *caratteristica ideale* che lo contraddistingue. L'idealità del significato è salva – e il rischio di una ricaduta nello psicologismo sventato – nella misura in cui l'essenza intenzionale di un atto non indica una sua caratteristica fattuale, bensì una sua determinazione descrittiva ed essenziale.

Chiarita la natura delle espressioni e, in particolare, quella dei significati che permettono loro di denotare oggetti del mondo, resta da individuare quali siano

⁶La distinzione fra atti intuitivi e signitivi porta Husserl, nella *Sesta Ricerca*, ad introdurre il concetto di *contenuto rappresentante* dell'atto accanto alla sua qualità e materia, cfr. Husserl, (1922, p. 390). Tutta la prima sezione della *Sesta Ricerca* ruota attorno alla distinzione fra atti intuitivi ed atti signitivi; a tal proposito cfr. Tieszen, (2004, pp. 258-270) e Willard, (1995).

le componenti in cui è possibile analizzare gli enunciati. A tal riguardo l'analisi di Husserl non lavora con i concetti fregeani di funzione ed argomento, bensì con quelli di *individuo* e *classe* e di *parte* e *intero*. Un enunciato del tipo “Bucefalo è un ronzino” è visto da Husserl come l'affermazione che l'individuo Bucefalo appartiene alla classe dei ronzini. Possiamo dunque distinguere fra il *nome* “Bucefalo”, che indica un individuo, e il *termine concettuale* “ronzino” che invece indica una *classe* di elementi. Entrambe queste espressioni sono caratterizzate da Husserl, nella *Quarta Ricerca*, quali *espressioni categorematiche*, ovvero come espressioni che hanno un significato autonomo, a prescindere dal contesto in cui figurano. Diversamente, le *espressioni sincategorematiche* sono quelle che non hanno alcun significato se prese in maniera isolata, ma che contribuiscono a determinare il senso di un'espressione complessa. Tuttavia, un'espressione sincategorematica è comunque altra cosa rispetto a una stringa di lettere priva di senso – sebbene isolata la particella “ma” è pur sempre diversa da una come “ber” – e si può pertanto parlare, per rendere conto di questa differenza, di un significato incompleto o lacunoso delle espressioni sincategorematiche. Gli enunciati si devono dunque intendere come degli *interi di significato*, aventi come loro parti sia espressioni categorematiche che sincategorematiche, i cui significati sono fra loro associati in modo tale che sul loro fondamento risulti un senso nuovo e complesso.

Con questo corso di riflessioni, Husserl ha analizzato gli enunciati – e più generalmente ogni espressione complessa – distinguendone le componenti sincategorematiche da quelle categorematiche. Le espressioni categorematiche possono essere ulteriormente suddivise in nomi e termini concettuali. Associando queste categorie con quelle prime individuate di significato e oggetto denotato, è possibile raffigurare i loro rapporti in una tabella di questo tipo.

Espressione linguistica	Senso/Significato	Oggetto denotato
Enunciato / Espressione complessa	Senso dell'enunciato / Senso dell'espressione complessa	Stato di cose
Espressione categorematica (Nome o termine concettuale)	Senso del nome o del termine concettuale	Oggetto o classe di oggetti
Espressione sincategorematica	Senso dell'espressione sincategorematica (senso incompleto)	///

In questo modo possiamo ritenere di aver individuato gli elementi essenziali che intervengono nell'analisi husserliana del linguaggio e del significato. Restano da fare soltanto alcune considerazioni, per illustrare meglio le specificità di

tale teorizzazione. In primo luogo, per Husserl, anche nel caso degli enunciati si dovrà distinguere il senso dal denotato, in quanto espressioni quali “A è maggiore di B” e “B è minore di A” risultano denotare una stessa oggettualità, uno stesso *stato di cose*, nonostante si riferiscano ad esso secondo modalità differenti⁷. È inoltre essenziale sottolineare che, ciò che nella tabella figura come senso, altro non è che l'essenza intenzionale dell'atto che conferisce significato alla rispettiva espressione. A nomi, concetti, espressioni sincategorematiche ed enunciati corrispondono altrettanti tipi di atti, la cui essenza intenzionale ne determina il significato. Sono tali atti a fissare il riferimento delle espressioni cui sono associati: i nomi designano oggetti, i termini concettuali classi e le espressioni complesse stati di cose. Restano fuori soltanto le espressioni sincategorematiche, il cui significato si è detto essere lacunoso, e che dunque non denotano alcunché. Per ciò che riguarda l'ontologia che la teoria del significato di Husserl sottende, essa postula essenzialmente due domini: il mondo reale, cui appartengono i segni e gli oggetti denotati, e la coscienza intenzionale, cui appartengono i significati. Tuttavia, benché segno e denotato non coincidano con alcun vissuto, possiamo pensare di associarvene uno. Il segno deve, infatti, risultare oggetto di un atto intuitivo: per comprendere un significato devo preliminarmente ascoltare – o quantomeno immaginare – il suono di alcune parole. L'oggetto denotato, invece, può essere accostato a quegli atti percettivi in cui esso è presente in se stesso. Si avrà quindi che:

- il segno è oggetto di un atto immaginativo o percettivo;
- il significato è l'essenza intenzionale di un atto signitivo;
- l'oggetto denotato può essere oggetto di un atto percettivo.

L'oggetto denotato, dunque, sarà ora semplicemente inteso dall'atto conferitore di significato, ora realmente presente in un atto percettivo. Quando questi due atti non si limitano a riferirsi ad uno stesso oggetto, ma sono anche accomunati da una stessa essenza intenzionale, Husserl contraddistingue il loro rapporto nei termini di un *riempimento*. Al significato che è proprio dell'atto conferente il significato, potremo ora associare un *significato riempiente*.

Come dalla struttura ideale dell'essenza intenzionale dell'atto che *conferisce* il significato otteniamo il significato *intenzionante* come idea, così dalla struttura ideale dell'essenza correlativa dell'atto *che riempie* il significato otteniamo appunto il significato *riempiente*, anch'esso come idea. (Husserl, 1922, p. 317).

⁷Mohanty, (1982, p. 50) accenna anche ad un altro possibile modo di intendere il denotato di un enunciato: in Husserl, (1922, p. 314) si trova infatti un riferimento all'idea che, in un enunciato quale “S è P” il riferimento sia l'oggetto S. Tuttavia questa ipotesi di lettura non gode, nel testo husserliano, di numerosi appigli, e non è in grado di spiegare i molteplici riferimenti alla nozione di “stato di cose”.

Sarà a partire da qui che Husserl, nella *Sesta Ricerca Logica*, si sforzerà di analizzare il problema della verità. Di tale corso di problemi interessa qui sottolineare un solo aspetto: il ricorso agli atti e la loro analisi permette ad Husserl di difendere, in modo originale, la classica teoria della verità come corrispondenza⁸. Per Husserl un enunciato è vero se corrisponde ad uno stato di cose e, a distinguere la sua teoria della verità dalle più tradizionali forme di corrispondentismo, è semplicemente il fatto che l'identità fra espressione e mondo è vista come mediata. È la possibilità di identificare l'essenza intenzionale di un atto significativo con l'essenza intenzionale di un atto percettivo a farci concludere che un'espressione dice effettivamente le cose come sono.

3 Analogie, differenze ed una conclusione

Dopo aver esposto nei paragrafi precedenti la teoria del significato di Frege e quella di Husserl, non resta qui che metterle a confronto. Prima di esaminare quali sono le differenze che fanno, delle teorie di Husserl e di Frege, due posizioni autonome e incompatibili, è opportuno ragionare delle loro analogie, in quanto è sullo sfondo di queste che esse risultano paragonabili. Entrambi questi autori, infatti, impostano il problema del significato in termini analoghi, rendendo possibile l'operazione di confronto che si sta qui intraprendendo. Tanto per Husserl quanto per Frege l'analisi del linguaggio coinvolge due dimensioni: una che concerne l'analisi degli enunciati e dei suoi componenti, un'altra che riguarda gli elementi che intercorrono nel fenomeno denotativo. È in virtù di questa fondamentale identità di metodo che è stato possibile riepilogare le due teorie in tabelle parallele. Inoltre, tanto la teoria di Frege, quanto quella di Husserl, possono essere considerate filosofie del linguaggio di *stampo intensionale*. Per entrambi questi autori il rapporto che intercorre fra un'espressione e l'oggetto che essa designa è mediato: è reso possibile da un elemento terzo, che consiste nel senso che caratterizza ogni espressione. È dunque sulla scorta di un'analoga impostazione che è possibile rintracciare gli aspetti che distinguono la teoria di Husserl e quella di Frege. Al contempo è chiaro che gli elementi che differiscono in due teorizzazioni così ampie e sistematiche possono essere innumerevoli e, nel seguito, si circoscriverà l'attenzione cercando di individuare solamente quelle divergenze che risultano essenziali rispetto al problema del significato.

(i) In primo luogo si può individuare una differenza che riguarda l'analisi che Frege e Husserl conducono attorno agli enunciati. Mentre per Frege questi vanno compresi alla luce delle categorie di concetto ed argomento, per Husserl si tratta di espressioni complesse, che risultano dall'unione in un intero di espressioni categorematiche e sincategorematiche. La differenza non è semplicemen-

⁸Si veda, a tal riguardo, Husserl, (1922, pp. 416-427).

te terminologica, in quanto determina, rispetto ad uno stesso enunciato, analisi diverse. Si consideri la proposizione “Bucefalo è un ronzino”. La teoria di Frege distingue fra il termine concettuale “essere un ronzino” e il nome d’argomento “Bucefalo”. La teoria di Husserl invece rintraccia in questo enunciato due espressioni categorematiche: il nome “Bucefalo” e il termine concettuale “ronzino”, e due espressioni sincategorematiche: l’articolo “un” e il verbo “è”. Dunque, mentre la teoria di Frege distingue sempre in un enunciato due componenti, un concetto e il suo argomento, l’analisi husserliana rintraccia invece un numero di elementi diverso a seconda dell’espressione considerata. A questa diversità di analisi corrispondono diversi intenti: mentre l’analisi di Frege è interessata a mettere in luce la “forma logica” delle espressioni linguistiche, quella di Husserl sembra invece voler caratterizzare il contributo che ogni elemento del discorso apporta al significato dell’espressione complessiva.

(ii) Legata alla differenza appena esposta ce n’è una seconda, che riguarda il diverso modo in cui Husserl e Frege considerano i termini concettuali. Mentre per Frege questi hanno per significato concetti – ossia funzioni – per Husserl denotano una classe di oggetti. È questo un aspetto che Frege stesso indicava a Husserl nel loro scambio epistolare:

Spero di trovare presto il tempo di rispondere alle Sue obiezioni. Qui mi limito solo a dire che la nostra diversità di opinione sembra consistere essenzialmente nel modo in cui consideriamo la relazione in cui un termine concettuale (nome comune) sta rispetto agli oggetti.
(Frege, 1891b, p. 30).

Tale differenza diventa particolarmente rilevante se si pone caso al fatto che le funzioni, e dunque i concetti, sono caratterizzati da Frege come insature. Diversamente, per Husserl, i termini concettuali sono espressioni categorematiche, autonomi ed autosufficienti allo stesso modo dei nomi di individui.

(iii) Mentre in Frege un concetto si può immediatamente applicare ad un oggetto, assumendolo come proprio argomento, in Husserl l’accostamento di un nome e di un termine concettuale richiede un’espressione sincategorematica come termine medio⁹. Sono queste, nel discorso husserliano, ad essere caratterizzate come insature e lacunose, e a permettere pertanto la formazione di significati complessi. Tuttavia, mentre l’elemento insaturo in Frege denota una funzione, in Husserl è semplicemente privo di denotato.

(iv) Un’importante differenza caratterizza le teorie di Frege e Husserl a proposito degli enunciati. Mentre per il primo gli enunciati dichiarativi denotano un valore di verità, per il secondo denotano uno stato di cose. Consideriamo un’espressione quale “La Luna ruota attorno alla Terra”. Per Frege questa ha co-

⁹A tal proposito, sebbene faccia riferimento alla *Logikvorlesung* del 1896 e non alle Ricerche Logiche, si veda Centrone, (2010, pp. 332-335).

me significato il Vero, mentre per Husserl si riferisce ad uno stato di cose, ossia al fatto che la Luna ruota attorno alla Terra. A tal proposito l'esigenza di Frege è in gran parte quella di spiegare la natura delle inferenze logiche: derivare una conclusione da un insieme di premesse equivale per lui ad ottenere una proposizione che conserva il valore di verità delle premesse, ma che esprime un senso differente. Diversamente, per Husserl, l'idea che il denotato di un enunciato sia uno stato di cose sembra derivare da una considerazione più ampia del puzzle di Frege. Spiegare la natura dell'identità fra "Espero" e "Fosforo", non è per Husserl diverso dallo spiegare quella fra "A è maggiore di B" e "B è minore di A": in entrambi i casi si tratta di espressioni caratterizzate da sensi differenti, ma dallo stesso denotato. A tal riguardo sono condivisibili le osservazioni di Mohanty:

According to Frege's criterion, 'A is greater than B' and 'B is smaller than A' are equipollent; the assumption that one of them is true and the other false does indeed lead to contradiction. Consequently, they express the same thought. But they do not, according to Husserl, express the same proposition. It appears, then, that Husserl's 'proposition' is more finely individuated than Frege's 'thought'. (Mohanty, 1982, p. 51).

Tutti gli enunciati veri, per Frege, hanno lo stesso significato e si possono distinguere solamente in virtù del loro senso (pensiero). Diversamente, per Husserl, essi possono differire tanto per l'uno quanto per l'altro di questi due aspetti: sia per il loro senso che per il loro denotato (stato di cose). È dunque vero quanto afferma Mohanty, cioè che le distinzioni tracciate da Husserl sono di grana più fine e in grado di caratterizzare in maniera più ricca gli enunciati. Tuttavia è necessario osservare tale questione da una prospettiva più ampia. Frege è spinto a ritenere i valori di verità il significato degli enunciati non solo dalla necessità di spiegare le inferenze, ma anche dalla convinzione che la verità sia indefinibile. La verità, per Frege, non può consistere in una relazione di corrispondenza fra un enunciato e il mondo, in quanto, per come argomentato in Frege, (1897) e Frege, (1918-1919), si determinerebbe in tal caso un regresso all'infinito¹⁰. Vero e Falso devono dunque essere considerati oggetti elementari e non ulteriormente analizzabili; essi sono ciò che gli enunciati denotano, e non una relazione che li lega al mondo. Inoltre, a indicare che essi sono il significato degli enunciati, vale il cosiddetto *principio di sostituibilità*: se in un enunciato si sostituisce un termine con un altro dallo stesso significato, si ottiene un nuovo enunciato con lo stesso valore di verità. Ad esempio, se nell'espressione "Italo Svevo scrisse «Una Vita»" si sostituisce "Italo Svevo" con "Ettore Schmitz", si ottiene l'enunciato "Ettore Schmitz scrisse «Una Vita»" che è tanto vero quanto il precedente. Il passaggio dal senso al significato di un termine corrisponde a quello che inter-

¹⁰Per una ricostruzione ed una valutazione dell'argomento fregeano, cfr. Dummett, (1983).

corre fra la semplice intelligibilità e la realtà: mentre nel caso dei nomi questo significa passare da un senso all'oggetto vero e proprio, nel caso degli enunciati significa passare da un pensiero al suo valore di verità. I giudizi hanno una pretesa di obiettività, che è espressa nel contesto fregeano dal fatto che si riferiscono al Vero o al Falso. Diversamente, in Husserl, tanto le espressioni categorematiche quanto gli enunciati denotano oggettualità del mondo (individui, classi o stati di cose) e, pertanto, egli non sembra in grado di esprimere il legame fra enunciati e valori di verità che invece Frege considera essenziale. Nessuna di queste considerazioni pretende di essere conclusiva, né è in grado di far pendere il piatto della bilancia dalla parte di Frege piuttosto che da quella di Husserl. Qui si tratta solo di indicare quale ordine di problemi porta con sé il fatto che gli enunciati abbiano, nei due autori che stiamo considerando, due diversi denotati. In tal senso, benché l'osservazione prima riportata di Mohanty sembri condivisibile, essa non è sufficiente a caratterizzare la teoria husserliana come migliore. Senza un'analisi del modo in cui Frege e Husserl affrontano il tema della verità, ogni valutazione su questo aspetto della loro teoria resta affrettata. Se è vero che la verità è una relazione di corrispondenza, allora effettivamente la teoria husserliana risulta più precisa e dettagliata. Se però è vero quanto Frege afferma, cioè che non si può definire la verità e che Vero e Falso sono due oggetti, allora il maggior poter euristico della teoria di Husserl sarebbe pagato a troppo caro prezzo, in quanto associato ad una concezione della verità che, sebbene in maniera originale, è pur sempre di natura corrispondentista.

(v) Benché sia Frege che Husserl interpretino il fenomeno denotativo come un rapporto fra un segno, un senso e un denotato, ben diverso è il modo in cui intendono la natura del secondo di questi tre elementi. Frege spende poche parole per caratterizzare i sensi: questi sono da lui intesi come dei contenuti pubblici e comprensibili a tutti, ma che al contempo sussistono in maniera autonoma e indipendente. Così scrive Frege quando si tratta di caratterizzare i pensieri, cioè i sensi degli enunciati:

Un terzo regno va riconosciuto. Ciò che vi appare concorda da un lato con le rappresentazioni, perché non può venir percepito con i sensi, e d'altro lato con le cose, perché non ha bisogno di alcun portatore ai contenuti della cui coscienza appartenere. (Frege, 1918-1919, p. 60).

I sensi sono, quindi, un tipo di oggetti particolare, simili per certi versi alle rappresentazioni, simili per altri alle cose reali del mondo. Essi costituiscono un dominio autonomo dell'ontologia fregeana, che risulta dunque composta da: (i) il mondo privato delle rappresentazioni, (ii) il mondo obiettivo delle cose e (iii) il "terzo regno" dei sensi. Diverso è invece per Husserl, per il quale il senso di un'espressione ha a che fare con un vissuto: esso consiste nell'essenza intenzionale di un atto conferitore di significato. Dunque, mentre in Frege i sensi sono og-

getti di un certo tipo, in Husserl sono una caratteristica essenziale di alcuni atti intenzionali. L'ontologia connessa alla teoria del significato delle *Ricerche Logiche* prevede, quindi, due domini fondamentali: (i) il dominio dello psichico, dei vissuti di coscienza e degli atti intenzionali e (ii) il dominio del mondo e degli oggetti reali che esso comprende. Da questo punto di vista la teoria husserliana sembra richiedere un minor "impegno ontologico" rispetto a quella di Frege.

I cinque punti appena esaminati illustrano le maggiori differenze che intercorrono fra la teoria del significato di Frege e quella di Husserl. In queste ultime righe si muoverà un ultimo ordine di considerazioni, cercando di argomentare a favore di alcuni aspetti della teoria husserliana. A tal proposito occorre dapprima osservare come l'ultima delle differenze che è stata individuata abbia un rilievo particolare. Nell'osservare che in Frege i sensi sono oggetti, mentre in Husserl hanno a che fare con atti intenzionali, non stiamo semplicemente illustrando una differenza locale delle due teorie, né stiamo osservando – come era al punto (iv) – un aspetto ambiguo che richiederebbe un approfondimento *a latere* per essere chiarito. Piuttosto, stiamo mettendo in luce una differenza profonda, che è dovuta al diverso modo in cui Frege e Husserl cercano di rispondere alla questione dello psicologismo. Per ambedue questi autori un compito essenziale di una teoria del significato è quello di difendere l'idealità dei sensi e della verità, contrastando le tesi di chi vede in essi oggetti di natura psicologica. Frege e Husserl, in risposta a questo stesso problema, optano per diverse alternative. Il primo introduce nella sua ontologia un "terzo regno" di contenuti ideali e indipendenti dalla psiche umana; il secondo cerca di determinare delle caratteristiche degli atti intenzionali che non siano fattuali ma essenziali. I sensi da una parte e le essenze intenzionali degli atti conferitori di significato dall'altra, sono due modi diversi in cui Frege e Husserl rispondono alla sfida psicologista.

Ci sono almeno tre modi possibili di intendere i rapporti fra le due teorie esposte in questo articolo. Si potrebbe sostenere che:

- (i) la teoria di Husserl rappresenta, rispetto all'analisi condotta da Frege, una sorta di ricaduta nello psicologismo, che reintroduce riferimenti ai vissuti psichici lì dove questi andavano espunti;
- (ii) la teoria di Husserl estende o migliora la teoria fregeana, in quanto è in grado di spiegare come sia possibile afferrare un senso;
- (iii) la teoria di Husserl è in larga parte alternativa a quella fregeana e offre una spiegazione migliore di che cos'è un senso.

Di queste tre possibili letture la (i) si può escludere sin dal principio, in quanto rappresenta un fraintendimento delle *Ricerche Logiche*, mentre la (ii) è stata spesso sostenuta in letteratura. Scrive Willard:

I had read a good deal of Frege before coming to Husserl. He was powerful and acute on a range of topics in ontology and the theory of meaning and of logic. But it seemed to me that he was of no help at all in the reintegration of the very entities which he so correctly distinguished: symbols, Sinne, Vorstellungen, qualities, objects. (Willard, 1989, p. 394).

Non dissimile a tal riguardo sembra essere l'opinione di Mohanty, che nella conclusione del suo Husserl and Frege scrive:

What, then, is the 'moral' of this essay? It is that for an adequate theory of meaning and reference, one needs to integrate ideas of Frege with those of Husserl. While Frege's theory worked reasonably well within the limited context of his truth-functional logic, only Husserl faced the "mystery" of the relation of the ideal structures that found logic and knowledge to the mind that "grasps" them. (Mohanty, 1982, p. 116).

Penso che queste considerazioni, benché in una certa misura valide, non colgano del tutto il problema. Mohanty e Willard si concentrano sui concetti di rappresentazione, segno e senso, accusando Frege di non spiegare a sufficienza il legame che intercorre fra essi. Secondo tale lettura le due teorie considerate in questo articolo non sarebbero affatto alternative ma compatibili, e ad Husserl andrebbe riconosciuto il merito di aver completato la teoria del significato di Frege con una sorta di filosofia della mente, utile a collegare i termini di rappresentazione, segno e senso. A mio avviso, benché effettivamente Frege non risponda adeguatamente al problema di come sia possibile "afferrare" un senso, non è in questo che risiede il vero limite della sua teorizzazione. Tale problema consiste piuttosto nel fatto che Frege non fa nulla per rispondere a quella che dovrebbe essere la domanda centrale per una teoria del significato, ossia quella che chiede: *perché i segni denotano?* Frege non fa che rinviare il problema, spostandolo dalla coppia formata da segno e denotato, a quella composta da senso e significato. Mi sembra, quindi, del tutto condivisibile quanto afferma McIntyre:

These aspects of Frege's discussion suggest that senses do not simply play the role of objects in acts in which senses themselves are apprehended, but that they also play some role in acts in which other objects, the customary referents of expressions, are experienced. Frege leaves it completely unclear how senses play this second role. (McIntyre, 1987, p. 531).

Anche ammesso che sia chiaro come i sensi possano essere "afferrati", ancora risulta impossibile comprendere in che modo un senso determini un significato.

Il problema di Frege non sta tanto nella sua incapacità di rispondere alla domanda “*come si comprendono i sensi?*”, bensì nel fatto che senza risposta rimanga l’interrogativo sul “*perché un senso denota un significato?*”. A questa seconda domanda, che dovrebbe risultare fondamentale per ogni teoria del significato, Husserl offre quantomeno un tentativo di risposta. Il legame da questi tracciato fra i sensi e i vissuti psichici permette di spiegare il fenomeno denotativo come un caso particolare di quella intenzionalità che caratterizza larga parte della vita di coscienza. Un senso denota un oggetto in quanto è associato ad un atto intenzionale, ad un vissuto che ha come caratteristica essenziale quella di riferirsi ad una oggettualità. In questo senso, delle tre alternative sopra considerate, sembra sia da preferire la terza: Husserl non offre – come sostengono Mohanty e Willard – una sorta di estensione della teoria del significato fregeana, bensì una teoria ad essa alternativa. A patto che si accetti l’analisi che egli traccia degli atti intenzionali, la sua teoria del significato offre una spiegazione del perché i sensi associano un segno ad un denotato. La fenomenologia, dunque, non rappresenta un completamento della teoria del significato attraverso una filosofia della mente, ma provvede essa stessa a individuare le categorie che meglio spiegano il fenomeno denotativo. Ovviamente, resta possibile respingere l’analisi dell’intenzionalità che Husserl traccia nella *Quinta Ricerca* e continuare quindi a preferire la teoria fregeana. Tuttavia, il problema prima individuato continua a sussistere, e una semplice estensione della teoria di Frege non sembra in grado di risolverlo.

Riferimenti bibliografici

- Benoist, J. (2003). "Husserl's Theory of Meaning in the First Logical Investigation". In: *Husserl's Logical Investigation*. A cura di D. Dahlstrom. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 17–35.
- Beyer, C. (2013). *Edmund Husserl*. A cura di Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/husserl/>.
- Casalegno, P (2013). *Filosofia del linguaggio*. Roma: Carocci.
- Centrone, S. (2010). "Functions in Frege, Bolzano and Husserl". In: *History and Philosophy of Logic* 31, pp. 315–336.
- Costa, V., E. Franzini e P Spinicci (2002). *La fenomenologia*. Torino: Einaudi.
- Dummett, M. (1983). "Si può definire la verità?" In: *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*. A cura di Carlo Penco. Casale Monferrato: Marietti, pp. 309–333.
- Føllesdal, D. (1969). "Husserl's notion of noema". In: *The Journal of philosophy* 66.20, pp. 680–687.
- Frege, G. (1891a). "Funzione e concetto". In: *Senso, funzione e concetto*. A cura di Carlo Penco ed Eva Picardi. Roma-Bari: Laterza, pp. 309–333.
- (1891b). "Lettera a Edmund Husserl". In: *Senso, funzione e concetto*. A cura di Carlo Penco ed Eva Picardi. Roma-Bari: Laterza.
- (1892-1895). "Osservazioni su senso e significato". In: *Senso, funzione e concetto*. A cura di Carlo Penco ed Eva Picardi. Roma-Bari: Laterza.
- (1892a). "Senso e Significato". In: *Senso, funzione e concetto*. A cura di Carlo Penco ed Eva Picardi. Roma-Bari: Laterza.
- (1892b). "Concetto e oggetto". In: *Senso, funzione e concetto*. A cura di Carlo Penco ed Eva Picardi. Roma-Bari: Laterza.
- (1894). "Recensione alla "Filosofia dell'aritmetica" di Edmund Husserl". In: *Logica e Aritmetica*. A cura di Corrado Mangione. Torino: Boringhieri.
- (1897). "Logica". In: *Senso, funzione e concetto*. A cura di Carlo Penco ed Eva Picardi. Roma-Bari: Laterza.
- (1918-1919). "Il pensiero. Una ricerca logica". In: *Ricerche logiche*. A cura di Michele Di Francesco. Milano: Guerini.
- Hill, C.O. (2013). "Frege's Letters". In: *The Road Not Taken. On Husserl's Philosophy of Logic and Mathematics*. London: College Publications, pp. 151–170.
- Husserl, E. (1913). *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Torino: Einaudi, 1976.

- Husserl, E. (1922). *Ricerche logiche*. Milano: Il Saggiatore, 1992.
- Kenny, A. (1995). *Frege. Un'introduzione*. Torino: Einaudi.
- Kneale, W.C. e M. Kneale (1962). *Storia della logica*. Torino: Einaudi.
- Kusch, M. (2014). *Psychologism*. A cura di Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/psychologism/>.
- Lycan, W. (2002). *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione contemporanea*. Milano: Cortina.
- McIntyre, R. (1987). "Husserl and Frege". In: *The Journal of Philosophy* 84.10, pp. 528–535.
- Mohanty, J. N. (1982). *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press.
- Picardi, E. (1997). "Sigwart, Husserl and Frege on Truth and Logic, or Is Psychologism Still a Threat?" In: *European Journal of Philosophy* 84.10, pp. 162–182.
- Ruin, H. (2011). "Seeing Meaning: Frege and Derrida on Ideality and the Limits of Husserlian Intuitionism". In: *Husserl Studies* 27, pp. 63–81.
- Simons, P. (1995). "Meaning and language". In: *The Cambridge Companion to Husserl*. A cura di Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 106–137.
- Sokolowki, R. (1987). "Husserl and Frege". In: *The Journal of Philosophy* 84.10, pp. 521–528.
- Tieszen, R. (2004). "Husserl's Logic". In: *Handbook of the History of Logic*. A cura di Dov. M. Gabbay e John Woods. Elsevier: Amsterdam, pp. 207–321.
- Willard, D. (1989). "On discovering the difference between Husserl and Frege". In: *Analecta Husserliana* 26, pp. 393–397.
- (1995). "Knowledge". In: *The Cambridge Companion to Husserl*. A cura di Barry Smith e David Woodruff Smith. Cambridge University Press: Cambridge, pp. 138–167.
- Zalta, E.N. (2014). *Psychologism*. A cura di Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/frege/>.



Per un naturalismo pluralistico e (realmente) non antiscientifico

Giuseppe Turchi

Abstract. Nel presente articolo sosterrò che sebbene il naturalismo liberalizzato abbia buoni argomenti a favore del pluralismo ontologico antiriduzionistico, esso non riesce tuttavia a mantenersi su un livello pienamente naturalistico. Il motivo di ciò risiederebbe in un'adesione non completa al programma del pragmatismo, rispetto al quale il movimento di De Caro mantiene un background metafisico problematico. Fornirò un esempio di simili problematiche prendendo in esame il tema del libero arbitrio e l'*argomento dell'abduzione*, le cui implicazioni sembrano delineare un agente incompatibile con le leggi naturali. Infine, sosterrò che il pragmatismo di John Dewey, grazie al suo stretto legame con l'esperienza e al rifiuto della metafisica come studio di proprietà essenziali, rappresenta forse la migliore teorizzazione per un naturalismo pluralistico e non antiscientifico.

Keywords. Naturalismo Liberalizzato, Pragmatismo, Metafisica, Libero Arbitrio, Fisicalismo, Pluralismo Ontologico.

1

Secondo De Caro, il naturalismo contemporaneo si distingue per due tesi: una *tesi costitutiva* per cui la filosofia non può far ricorso a entità, proprietà, eventi o spiegazioni soprannaturali; e una *tesi antifondazionale*, per cui la filosofia non è prioritaria rispetto alle scienze naturali e non può permettersi di giudicare le loro teorie. Da queste due tesi, i naturalisti radicali derivano altrettanti corollari: 1) le scienze naturali offrono l'unica concezione vera di "natura" e 2) la ricerca filosofica deve porsi in continuità con la scienza (De Caro, 2010). Ne segue che se un filosofo accetta la tesi antifondazionale, accetta l'idea che la filosofia può parlare del mondo, a patto che svolga la sua indagine procedendo *a posteriori* come la scienza (Quine, 1968). Ma come opera, nei fatti, un naturalista scientifico? È davvero desiderabile che il suo metodo diventi lo standard della filosofia?

Bisogna innanzitutto notare che se l'unica concezione vera di "natura" è quella delle scienze naturali, cose come valori e numeri possono mettere in difficoltà il naturalista, in quanto sono entità immateriali esterne al dominio di fisica, chimica e biologia. Uno scienziato, tuttavia, non può ammettere che vi siano parti del reale che la scienza non è in grado di trattare, poiché la scienza naturale, per definizione, studia la *totalità* degli esseri viventi e delle cose inanimate. Quando difficoltà di questo tipo si presentano, il naturalista scientifico adotta una particolare procedura: riduzione, e se la riduzione non riesce, eliminazione. In genere, si ritiene che la corrente più radicale in questo senso sia il fisicalismo, i cui presupposti possono essere riassunti come segue: a) l'universo è un insieme di particelle le quali si *organizzano secondo leggi* e raggiungono gradi di complessità crescenti; b) a ogni grado di complessità corrisponde una scienza che, in linea di principio, è *riducibile* al livello inferiore; c) le scienze naturali nel loro complesso offrono una *descrizione esaustiva* di tutti i fenomeni. Il nodo centrale di questa corrente è che, se ne si accettano gli assunti, diventa impossibile pensare che in natura esistano entità *sui generis* (p.e. norme, valori, agenti liberi), cioè svincolate dalle leggi causali e dotate di caratteristiche peculiari. Da un lato questo impedisce ogni deriva soprannaturalistica, ma dall'altro apre all'indesiderata possibilità che certi fenomeni risultino inintelligibili qualora la riduzione si rivelasse impraticabile. Di fatto, il rapido progresso conosciuto dalle scienze negli ultimi anni ha grandemente favorito un atteggiamento di riduzionismo radicale. Grazie alle continue scoperte e a strumenti d'indagine sempre più sofisticati, l'umanità ha ampliato la base di spiegazioni scientifiche a cui pensa di poter ridurre tutto lo scibile. Tuttavia, molti autori hanno fatto notare che il riduzionismo e l'eliminativismo hanno dei limiti consistenti e che una spiegazione scientifica del mondo non può essere esaustiva, ma sempre e solo parziale (Laudisa, 2014).

A fronte di uno scientismo sempre più diffuso, in tempi recenti ha preso pie-

de una formulazione liberalizzata di naturalismo che si propone di 'riportare in natura' quelle entità che paiono sfuggire ai vincoli degli scienziati. Ciò che i naturalisti liberali rifiutano è l'idea che l'unica ontologia ammissibile sia quella delle scienze dure, per questo offrono una concezione più ampia di "natura" e accettano forme di pluralismo sia metodologico che ontologico. Nella formulazione di De Caro, il naturalismo liberalizzato:

1. Condivide la tesi antifondazionale.
2. Rifiuta il ricorso a entità soprannaturali.
3. Rifiuta la tesi per cui la filosofia deve adottare il metodo e l'ontologia delle scienze naturali, imponendo però alla filosofia di non contraddire le migliori teorie scientifiche.

Rispetto ai colleghi radicali, i naturalisti liberali pensano che le scienze umane siano ancora i migliori strumenti per spiegare i fenomeni dell'agentività, della moralità e della normatività, ma sono anche convinti che non esista nessuna relazione conflittuale tra natura e cultura: una buona filosofia è in grado di azzerare la dicotomia senza ricorrere a divinità, spiriti e principi vitali. Io sosterrò che il pluralismo ontologico del naturalismo liberalizzato mantiene delle implicazioni metafisiche tali per cui non è in grado di soddisfare appieno le condizioni 2 e 3. Nonostante ciò, ritengo che gli argomenti contro il fisicalismo siano convincenti e che il pluralismo ontologico sia un'imposizione dell'esperienza.

2

Tra i maggiori critici del fisicalismo troviamo oggi Stroud e Dupré, due autori presenti in quello che può essere visto come il manifesto programmatico del naturalismo liberalizzato: *La mente e la natura* (De Caro e Macarthur, 2005). Qui entrambi gli studiosi denunciano il carattere contraddittorio e ideologico della dottrina fisicalista, la quale non solo non riuscirebbe a giustificare molti fenomeni, ma nemmeno se stessa! A sostegno di ciò, Stroud offre una dimostrazione per assurdo che procede come segue:

- a Il fisicalismo sostiene che esistono solo fatti fisici nel mondo.
- b Ciò che non è fisico non è naturale.
- c Non possiamo fare appello a entità che esulano dal naturale, siano essi stati psicologici, numeri o valori di verità.
- d Gli scienziati acquisiscono conoscenza dagli esperimenti, formulano teorie in un linguaggio logico-matematico e offrono dimostrazioni.

Conclusione: un fiscalista pretende che ciò che dice sia vero nonostante non dovrebbero esistere per lui né gli stati psicologici né uno spazio normativo; inoltre svolge le sue ricerche con l'ausilio di mezzi non naturali come i numeri e le regole logiche. Dunque il fiscalismo non ha i mezzi per giustificare la pratica scientifica (Stroud, 2005, pp. 11-12,17).

Dupré, che muove da una conclusione simile, si concentra invece e soprattutto sulle fallacie del riduzionismo, evidenziando che se il naturalismo contemporaneo si contraddistingue per l'antisoprannaturalismo, cioè per la «negazione dell'esistenza di entità che stanno al di là del corso normale della natura», allora il fiscalismo viola questo impegno. Infatti l'adesione al monismo materialistico implica che tutti gli oggetti e le proprietà dell'universo siano costituiti dalle particelle elementari, ma le proprietà di queste ultime non possono giustificare l'esistenza di eventi mentali, enti logico-matematici e valori: in questi campi il riduzionismo ha fallito, quindi proseguire sulla via del fiscalismo comporta l'attribuzione di poteri magici alla materia (Dupré, 2005, pp. 21-24)¹.

Ma allora come dobbiamo collocare le entità irriducibili? C'è un modo per considerarle ancora naturali? Dupré risponde innanzitutto che cose come atteggiamenti proposizionali, valori e numeri, per quanto irriducibili e immateriali, condizionano a livello pratico tanto la vita di tutti i giorni quanto la ricerca scientifica, quindi l'uomo è costretto ad ammetterle nel suo inventario ontologico. In secondo luogo, l'esperienza dimostra che anche le scienze naturali trattano vari tipi di oggetti e vi si avvicinano con metodi differenti. D'altronde, il pluralismo ontologico e metodologico risulta un percorso obbligato perché il livello organizzativo dell'oggetto di studio determina gli schemi di classificazione per tale oggetto: i modelli scientifici sono strumenti *su misura* per la porzione di reale in esame. E tale natura 'strumentale' implica che non è necessario che gli schemi dei livelli organizzativi più alti (es. biologia cellulare) debbano essere correlati a quelli dei livelli più bassi (es. fisica quantistica), (Dupré, 2005, p. 33).

A questo punto ci si potrebbe chiedere se con il rifiuto del monismo Dupré non abbia esasperato quel dualismo che si esplicita nella distinzione sellarsiana tra 'spazio logico delle ragioni' e 'spazio logico della natura' (Sellars, 1956, p. 54). Revitalizzare una dicotomia del genere infatti consentirebbe, come sostiene McDowell, di interpretare la conoscenza come un fenomeno soprannaturale (McDowell, 1995, 2005, p. 82), quindi uno studioso che volesse ancora dirsi naturalista dovrebbe offrire degli argomenti per non ricadere nell'insanabile contrapposizione tra razionalità e natura. La necessità pratica delle varie discipline è l'argomento offerto da Stroud e Dupré, e con loro McDowell puntualizza che «la moderna rivoluzione scientifica ha fatto chiarezza a proposito del regno della legge, [ma] il risultato di quest'opera non coincide con la chiarezza *a proposito della natura*» (McDowell, 2004, p. 85). L'apparato culturale, per

¹Dupré rifiuta la tesi della sopravvenienza del mentale sul fisico.

esempio, è il prodotto acquisito dall'uomo in virtù della sua razionalità: l'espressione di una *seconda natura* che si muove nello spazio logico delle ragioni senza per questo confliggere con il regno della legge. L'uno non nega l'altro, ma vi coesiste nell'intrinseca varietà del reale, una varietà che consente a fisica e filosofia di mantenere autorità sui propri campi d'indagine senza bisogno di degenerare in conflitti interdisciplinari.

3

In generale, il naturalismo liberalizzato desidera contraddistinguersi per un atteggiamento di larghe vedute per cui «dobbiamo accettare come vero tutto ciò che dobbiamo accettare affinché si possa dare un senso a tutto quello che sia parte del mondo» (Stroud, 2005, pp. 19-20). Quello che mi chiedo però è quanto questa mossa possa dirsi naturalistica e lo stesso Stroud non sembra preoccuparsi molto di questo termine. Per lui essere naturalisti non è altro che un'etichetta alla moda per ostentare il rifiuto di divinità, anime, fluidi vitali e geni maligni. Nannini, che su questa posizione è molto critico, non esita invece a dire che il principio appena citato sia insoddisfacente: «se anche tutto ciò che è oggetto delle scienze umane e sociali, della storia e persino dell'arte è natura, incluso ad esempio il libero arbitrio, le norme e i valori, allora tutto è natura!» (Nannini, 2007, p. 90). Inoltre vi è il sospetto che il naturalismo liberalizzato si rapporti in modo ambiguo con le scienze naturali, proponendo un accordo o una neutralità formali, per poi svincolarsi qualora l'accordo richieda un prezzo troppo alto. Per esempio, sempre Nannini fa notare che se il naturalista liberale rifiuta il fisicalismo e ammette una retroazione causale del mentale sul fisico, allora difficilmente accetterà il principio di chiusura causale, e ciò equivarrebbe a rifiutare la termodinamica², cioè una delle teorie scientifiche oggi più consolidate. Inoltre, il naturalismo liberalizzato accetta il realismo scientifico (esiste solo ciò che è oggetto di una conoscenza empirica metodologicamente seria) ma in una forma che può portare al relativismo, giacché il pluralismo epistemologico imporrebbe l'esistenza di «tanti 'mondi reali' quanti sono i livelli d'analisi empiricamente fondati» (Nannini, 2007, p. 88). Calisi ritiene invece che includere nella natura i concetti eliminati dagli scienziati non sia che una manipolazione *ad hoc*, utile solo per «occupare un posto sotto l'ombrello protettivo del naturalismo» (Calisi, 2008).

Per meglio mostrare la fondatezza di queste critiche, prenderò a esempio la proposta di De Caro in difesa del libero arbitrio, dove a mio avviso emerge con chiarezza la difficoltà del naturalismo liberalizzato a mantenersi inoffensivo ri-

²L'idea è che una mente capace di agire causalmente sul fisico immetterebbe nell'universo più energia rispetto all'inizio, violando il principio di conservazione. Questa critica è comunque oggetto di dibattito.

spetto alle scienze naturali. Tenterò inoltre di spiegare come mai questa dottrina si relazioni in modo ambiguo con le scienze.

4

Secondo la definizione quineana, "metafisica" non è sinonimo di "ontologia": dove la prima studia *cos'è quello che c'è*, la seconda si limita a studiare *ciò che c'è* (Quine, 1968, pp. 3-19). Il nucleo programmatico del naturalismo scientifico odierno è quello di riportare tutta l'ontologia sotto il dominio delle scienze naturali, ma a un certo punto la mossa sconfinava nella metafisica: se tutto quello che c'è sono particelle o agglomerati delle stesse, e se le particelle compongono ogni cosa, allora esse rappresentano la realtà ultima ed essenziale dell'universo. Una realtà totalmente indipendente da ogni possibile soggetto di esperienza, il fondamento e vincolo dell'esistente.

Ora, se si tiene ferma questa concezione e la si applica al problema del libero arbitrio, si può capire perché un'ondata di scetticismo eliminativistico è esplosa negli ultimi anni. La maggioranza degli studiosi, infatti, cerca una proprietà metafisica, il libero arbitrio, che tuttavia non pare compatibile con una metafisica delle particelle, sia essa il determinismo o l'indeterminismo (Pereboom, 2001). Nel caso del libertarismo radicale ed evento-causale, l'agente come controllore delle proprie azioni ha un potere alquanto ambiguo e si perde nella causalità tra eventi. Nell'*agent-causation*, invece, si delinea un nucleo sostanziale dotato di libero arbitrio, ma le pesanti implicazioni metafisiche rendono incapace tale sostanza di integrarsi con le leggi dell'universo empirico, degenerando nel soprannaturalismo. Ne risulta che se si vuole mantenere una visione naturalistica coerente con le scienze naturali e l'assunzione metafisica che sottende loro, bisogna accettare che l'esperienza di *agency* sia illusoria (Pereboom, 2013, 2014).

In genere il naturalismo liberalizzato si connota per la tendenza libertaria ma soffre nel ricercare una compatibilità che nei fatti non può darsi: se la pari dignità ontologica di scienze naturali e scienze umane diventa una pari dignità metafisica, le uniche soluzioni perseguibili per non rendere antiscientifica la filosofia restano un parallelismo (entrambe le metafisiche sono accettate come naturalistiche ma viaggiano su binari indipendenti) o una conciliazione forzata che punta tutto sul futuro progresso tecnologico. Nel primo caso ci si ritrova di fronte a più mondi dei quali non è chiaro come interagiscono; nel secondo si lascia aperto uno spiraglio dal quale attendere la rivoluzionaria scoperta che permetta di rendere conto della libertà in termini scientifici (un sostituto, possibilmente più affidabile, dell'indeterminismo quantistico). In entrambi i casi, la strategia è antinaturalistica poiché la filosofia si pone in una posizione privilegiata nel bandire a priori l'eliminativismo e nell'assumere in modo assiomatico l'esperienza dell'agentività come caposaldo incrollabile. Eppure, nello stesso

tempo, la filosofia non può permettersi di postulare qualcosa che contraddica le migliori teorie scientifiche.

La mia idea è che il naturalismo liberalizzato incorre soprattutto nel primo tipo di problemi, ovvero nel porre in parallelo tanti livelli metafisici altrimenti incompatibili tra loro. E questo, io temo, avviene nonostante autori come De Caro si siano molto impegnati per ritagliare uno spazio concettuale tra antinaturalismo e naturalismo radicale (De Caro e Voltolini, 2010), (De Caro, 2015). Nei loro articoli infatti si cerca di spiegare come la tendenza antiriduzionistica non implichi necessariamente un ricorso al soprannaturalismo, poiché oggetti come il libero arbitrio o la causalità mentale possono essere compatibili con le migliori teorie scientifiche. Detto in altri termini, la spiegazione, p.e. del potere causale della mente, non deve per forza ricorrere a una sostanza cartesiana per essere accettabile. E tale spiegazione dovrebbe essere accettata perché fa riferimento a un'entità che è «*implicit in our other sound and successful epistemic practices*» (De Caro, 2015, p. 11). Il problema è: come caratterizziamo queste entità affinché non confliggano con le migliori teorie scientifiche? La mente non è più una sostanza, ma cosa diventa? Un utile *fictum*? No, perché il naturalismo liberalizzato preso in esame è una posizione realista. Allora una funzione? Ma se è una funzione di un organismo biologico, certi suoi prodotti non sembrano sconfinare oltre il 'regno della legge'?

Consideriamo per esempio una libera scelta e la dimostrazione a favore del libero arbitrio che De Caro promuove nel suo *argomento dell'abduzione*, che muove da tre premesse (De Caro, 2004, pp. 131-147):

- 1) *Tesi di von Wright*: i vocaboli della prospettiva agenziale rimandando all'idea di libertà (possibilità di scelte alternative e autodeterminazione del volere).
- 2) *Tesi di Davidson*: le scienze umane incorporano ineliminabilmente i concetti agenziali.
- 3) *Abduzione*: le scienze umane offrono attualmente le migliori spiegazioni per l'agire umano, quindi è razionale accettarle.

Conclusione: è razionale accettare le scienze umane, e quindi l'idea di libero arbitrio.

La *Tesi di von Wright* ci costringe, se l'argomento è valido, ad accettare anche le implicazioni ontologiche dei concetti agenziali, e quindi che vi sia qualche tipo di causazione diverso da quello delle scienze naturali – De Caro iscrive questo argomento nella tradizione dell'*agent-causation*. Il tipo peculiare di causalità qui richiamata comporta la messa in questione del monismo fisicalista, del determinismo e del principio di chiusura causale del mondo fisico. Quest'ultimo resta, a mio avviso, il punto più problematico e ambiguo della proposta: co-

me è possibile dare una veste scientificamente accettabile, o perlomeno neutra, all'agente come causa? Un conto infatti è rifiutare il fisicalismo come spiegazione esaustiva del reale, altra cosa è postulare un tipo di causazione capace di intervenire sui processi biochimici. Da dove viene questa causazione? Emerge forse dal fisico? Ma se il fisico è vincolato da certe leggi, come può l'agente sganciarsi da esse? Oppure dobbiamo pensare, come Nagel, (2015), che il cosmo abbia una non meglio precisata proprietà mentale elementare che accompagna le proprietà fisiche? E mentre attendiamo che questa proprietà venga scientificamente riconosciuta, possiamo filosofare senza prestare troppa preoccupazione al principio di chiusura causale? Quale che sia la risposta, l'agente come causa sembra contraddire l'attuale livello di conoscenza scientifica, pertanto è difficile per una filosofia libertaria evitare il contrasto con la scienza.

Di gran lunga più convincente è invece la premessa dell'*Abduzione*, ovvero l'inferenza alla miglior spiegazione il cui risultato non è definitivo. De Caro sottolinea che questa strategia è molto comune nella pratica scientifica – la teoria dell'evoluzione è essa stessa un'inferenza alla miglior spiegazione – perché offre continuamente nuovo materiale da sottoporre a verifica. La conseguenza però è che la credenza nella libertà non può fungere da punto archimedeo, perché l'abduzione lascia aperta la possibilità che i naturalisti scientifici riescano in futuro a ridurre i vocaboli dell'agentività e offrire una spiegazione neurofisica dei fenomeni umani. L'argomento, insomma, non dimostra l'esistenza della libertà³. Dimostra che credere alla libertà è razionale alla luce del fatto che a) le scienze naturali non riescono a offrire le migliori spiegazioni per l'agentività umana e b) alcuni paradigmi della scienza stessa sono dubbi o non del tutto compresi. Fintanto che questa conclusione regge, il determinismo è falso e la libertà non può essere considerata un'illusione.

L'abduzione risulta una buona mossa per due motivi. Primo, non si addentra nei cavilli metafisici, almeno non direttamente. Secondo, è uno strumento efficace per acquisire conoscenza e gestire le questioni pratiche. Il fatto che si tratti di una teoria tipica del pragmatismo mi offre l'occasione per esporre la tesi che muove questo articolo, e cioè che un naturalismo pluralistico non antiscientifico sia davvero possibile: quello di John Dewey.

5

La mia idea è la seguente: se il naturalismo liberalizzato di De Caro presenta delle ambiguità al suo interno – ambiguità che gli negherebbero l'etichetta di "naturalismo" – ciò è dovuto a un'adesione non del tutto completa al programma del pragmatismo. Entrambe le correnti infatti professano un pluralismo ontologico

³È De Caro stesso a mettere in luce pregi e limiti dell'abduzione.

antiriduzionistico, ma solo Dewey riesce a giustificarlo con un'argomentazione positiva e, allo stesso tempo, pienamente naturalistica.

In *Esperienza e Natura* troviamo quello che il filosofo americano chiama «umanesimo naturalistico» (Dewey, 1925, p. 19), ovvero una posizione che intendeva sopperire alle fallacie che le filosofie dell'epoca – idealismo ed empirismo – commettevano nel delineare il rapporto tra soggetti di conoscenza e mondo. Tali fallacie sarebbero nello specifico tre: la netta separazione tra soggetto e oggetto; il conferimento di maggiore dignità ontologica agli oggetti della conoscenza piuttosto che a quelli della pratica; il non riconoscere che il nostro studio del reale opera delle selezioni, cioè si concentra su alcuni tipi di oggetti in relazione a uno scopo pratico anziché mirare alla pura conoscenza contemplativa (Dewey, 1925, p. 42).

A influenzare il pensiero deweyano sono soprattutto la teoria dell'evoluzione e le categorie a cui essa fa riferimento: mutamento, transazione, instabilità, contingenza, adattamento (Alcaro, 1997). Tali categorie rimandano al fatto empirico del continuo rinnovamento che ogni forma di vita deve operare per far fronte alle sfide poste dall'ambiente: le facoltà superiori dell'uomo e i suoi sistemi concettuali altro non sono che strumenti per aumentare le proprie possibilità di adattamento. Ne segue il rifiuto di quelle filosofie che pensano alla razionalità come alla facoltà capace di svelare la realtà ultima dietro il fenomeno, o che configurano il soggetto di conoscenza come un mero specchio del mondo esterno: tutto ciò che l'uomo conosce, sente e produce è in funzione dell'interazione ambientale, e di nient'altro. Non meraviglia allora che anche la metafisica tradizionale (quella di stampo aristotelico-tomista e i suoi derivati contemporanei) sia sottoposta a una pesante critica, per cui Dewey oppone una visione dinamica e olistica del mondo a una rigida tassonomia di proprietà essenziali (Alcaro, 1997, pp. 294-295).

Così facendo, il filosofo può definire come naturale ciò che rientra in questo quadro dominato dalla mutevolezza e dall'instabilità, i cui confini sono dettati dall'orizzonte di un'esperienza che comprende sia il livello grezzo della corporeità (il cosiddetto 'pre-riflessivo') che il livello più raffinato della riflessività, il quale sviluppa gli oggetti del primo e ne crea di nuovi (Alcaro, 1997, p. 24). Tale esperienza, a entrambi i livelli, si configura come un processo (inter)attivo anziché contemplativo, dove l'uomo compie delle scelte, si addentra nell'ignoto, cerca di continuo una miglior comprensione di ciò che lo circonda per *trasformare* se stesso e il mondo. Per questo motivo gli oggetti di percezioni, emozioni, esperienza estetica, ricerca scientifica, relazioni sociali sono da considerarsi reali e naturali: tali oggetti sono qualcosa con cui noi abbiamo a che fare e che ci pongono dei problemi. Solo i cosiddetti '*uninteractionables*', ovvero gli oggetti che attualmente non possono rientrare in una pratica operativa, non sono da

considerare oggetti né della conoscenza, né della natura⁴.

L'originalità dell'epistemologia deweyana allora sta nel suo carattere prettamente sperimentale che riporta la cognizione nella dimensione attiva della vita e azzerava le dicotomie mente/corpo, soggetto/oggetto, essenza/fenomeno, natura/cultura. Non a caso Dewey manifesta una chiara concezione fallibilista della scienza naturale e le assegna un ruolo puramente strumentale. Egli è infatti convinto che la «premessa che deve essere abbandonata è che la scienza è comprensione della realtà nella sua forma finale e autosufficiente» (Alcaro, 1997, p. 111), e ricorda al fisicalismo che gli oggetti della fisica sussistono «per cambiare dei termini casuali in realizzazioni e conclusioni in una serie ordinata, con lo sviluppo del significato incluso in essi» (Alcaro, 1997, p. 114). Detto in altri termini, i risultati delle scienze naturali, anche i più accreditati, non sono immuni da revisione, ma possono essere sempre messi in discussione a favore di un incremento di significato (una cosa simile la si ritrova in Quine, 1951).

Che dire allora del riduzionismo? E della minaccia del determinismo? Alla prima domanda si può rispondere che il riduzionismo sarebbe un buono strumento qualora portasse a una migliore comprensione dei fenomeni – ma attualmente non sembra essere così. Di sicuro non è uno strumento che l'esperienza ci impone poiché, per riprendere una frase di Dupré, i «tentativi di comprendere certi fenomeni a un particolare livello di organizzazione determina gli schemi di classificazione a quel livello. Non è necessario che tali schemi di classificazione vengano correlati in alcun modo gestibile – e tipicamente non lo saranno – con gli schemi di classificazione dei livelli più bassi» (Dupré, 2005, p. 33). Si tratta cioè di gestire una pluralità di prospettive tale per cui richiedere la riduzione a un unico livello sarebbe come pretendere che gli esperimenti con l'LHC abbiano di per sé una qualche rilevanza nel ridefinire la psicologia dello sviluppo⁵. Per quanto riguarda il determinismo, invece, esso cessa di far paura quando lo si concepisce come uno strumento al servizio dell'inferenza. La ricerca di una stabilità e di previsioni attendibili è infatti ciò che ci permette di aver presa su una natura mutevole, ma non implica l'estensione del vincolo deterministico a

⁴Tali posso essere le entità che la fisica postula senza poterle manipolare, oppure le entità soprannaturali di vario genere come angeli, spiriti, divinità, eccetera. Tali entità non possono essere oggetto di conoscenza e si distinguono dai cosiddetti '*unobservable interactionables*', ovvero gli oggetti invisibili con cui riusciamo a interagire solo con la mediazione di strumenti sofisticati (per esempio gli atomi). Punto fondamentale è che non è possibile stabilire a priori ciò con cui potremo o non potremo interagire. Nel momento in cui l'uomo è in grado di relazionarsi con quello che era ritenuto un *uninteractionable*, esso diventa subito un *interactionable* che allarga i confini del mondo conosciuto. La terminologia è presa da Määttänen, (2015, p. 85).

⁵Con questo paradosso è forse più semplice comprendere come la differenza tra oggetti e tra i rispettivi strumenti d'indagine, p.e. il bosone di Higgs e la mente del bambino, siano incommensurabilmente diversi. La connessione fondamentale però si mantiene nella strumentalità di entrambe le discipline, e nulla vieta che, con la mediazione di nuovi strumenti, esse possano avere una reciproca influenza.

tutti i fenomeni. Attualmente, a livello empirico ed epistemologico, il determinismo non è un buono strumento da applicare al fenomeno dell'agentività: non ci aiuta a comprenderlo, né a interpretarlo, né a manipolarlo.

Questa visione olistica della vita offre, a mio avviso, la possibilità di pensare un pluralismo ontologico e un naturalismo liberi da un buon numero di incoerenze (Frega, 2009). Nel pragmatismo infatti non c'è bisogno di rendere compatibile la metafisica dell'agente con quella delle particelle, perché il corno metafisico del problema decade: non è missione imposta (né suggerita) dall'esperienza quella di ricercare la proprietà essenziale del libero arbitrio. Non è missione prescritta dall'esperienza quella di trovare la realtà ultima dietro il fenomeno, né di passare dalle regolarità esperite in natura al determinismo universale. Attraverso il pragmatismo, insomma, è davvero possibile avere una filosofia anti-riduzionistica ma non antiscientifica, ed è su questo sfondo che, secondo me, il naturalismo liberalizzato potrebbe conseguire i propri obiettivi mantenendo una maggiore coerenza interna.

6

Proprio per evitare le derive metafisiche il pragmatismo contemporaneo affronta il problema del libero arbitrio offrendo un modello di *agency* che non descrive la libertà in quanto tale, ma il *funzionamento* (Solymosi, 2011; Shook, 2015)⁶ di ciò che potremmo chiamare libertà.

Tale modello è dato dalla sola esperienza e, io credo, è rintracciabile in quasi tutte le teorie del libero arbitrio, dove si delinea un agente:

- a) che ha a disposizione delle possibilità alternative *almeno* a livello epistemico, giacché il futuro gli è ignoto e, in quanto forma di vita, necessita di prevedere le conseguenze delle sue azioni.
- b) che ha delle capacità fisiche e riflessive/razionali tali da renderlo reattivo alle pressioni dell'ambiente naturale e sociale (capacità di cambiare i piani).
- c) che ha un carattere, delle inclinazioni e delle ragioni i quali, unitamente alle opportunità del contesto, spiegano il suo agire.
- d) che ha efficacia causale sul mondo, sebbene gli effetti possano essere prevedibili ma mai del tutto certi.

Questa descrizione dell'agente tende a essere sottoscritta non solo dai libertari, ma anche dai compatibilisti e persino da alcuni eliminativisti. Innanzitutto,

⁶Alcuni autori del neuropragmatismo contemporaneo ritengono che il problema della libertà vada riformulato. La domanda non sarebbe più "gli uomini sono *davvero* liberi?" ma "come *funziona* la libertà umana?". Questi autori si confrontano con i fenomeni e cercano di offrirne una spiegazione che non sconfini nei territori impervi della metafisica.

la condizione di incertezza del futuro è uno dei fondamenti dell'epistemologia deweyana e spiega il carattere sperimentale dell'agire, i cui esiti sono appunto prevedibili a vario grado ma mai certi. Il riferimento a *capacità* e *opportunità* invece ben delinea la struttura interattiva e naturale dell'agente, il quale deve avere 1) i prerequisiti adatti per svolgere certe funzioni (p.e. un cervello sano) e 2) una situazione adatta all'esecuzione delle suddette funzioni. Infine carattere, inclinazioni e ragioni possono essere considerati tutti come strumenti concettuali, attualmente i migliori, per spiegare il fenomeno dell'agentività senza pretendere che alle sue spalle aleggi un motore immobile alla Chisholm, (1964).

Rispetto alle forme di libertarismo metafisico, questa proposta ha il vantaggio di gestire senza contraddizioni tutto quello che serve per delineare una concezione di responsabilità morale e per esaminare le fonti sociali della normatività morale (Frega, 2012). Inoltre, tale modello è sufficiente per orientare il funzionamento e lo sviluppo delle istituzioni giuridiche. Il vantaggio di questa posizione, insomma, è che mira direttamente all'obiettivo pratico, che è poi il vero motore del *free-will problem*. Certo, rinunciare alla domanda "siamo davvero liberi?" potrebbe sembrare una mossa di comodo che strizza l'occhio al compatibilismo, o perfino allo scetticismo. Però, a differenza del compatibilismo (Magni, 2005), il pragmatismo non cerca di elaborare artifici concettuali come l'analisi condizionale del verbo "potere" per rendere conto delle possibilità alternative, e non pretende che la suddetta analisi possa garantire delle possibilità alternative in un contesto deterministico. O ancora, si potrà far notare che il pragmatismo lascia aperta la possibilità che il nostro senso di *agency* sia un'illusione, come vuole lo scetticismo ontologico; ma a differenza dello scetticismo non accetta i riduzionismi ingiustificati dei fisicalisti: fintanto che le scienze umane offriranno la miglior spiegazione del fenomeno dell'agentività, non ci sarà bisogno di preoccuparsi della possibilità che la nostra libertà sia illusoria. Viceversa, l'uomo dovrà affrontare le problematiche che eventualmente incorreranno e valutare se e come modificare il proprio sistema.

Riferimenti bibliografici

- Alcaro, Mario (1997). *John Dewey. Scienza, prassi, democrazia*. Roma-Bari: Edizioni Laterza.
- Calisi, Astro (2008). *Sul naturalismo liberalizzato*. Rescogitans. URL: <http://www.rescogitans.it/main.php?articleid=301>.
- Chisholm, Roderick M. (1964). "Human freedom and the self: The Lindley Lecture". In: *La logica della libertà*. A cura di Mario De Caro. Trad. da Antonio Perri. Roma: Meltemi editore, 2002, pp. 55–76.
- De Caro, Mario (2004). *Il libero arbitrio, un'introduzione*. Roma-Bari: Edizioni Laterza.
- (2010). "Naturalismo e normatività: prospettiva scientifica e prospettiva agensiva". In: *Etiche antiche, etiche moderne*. A cura di Stefano Bacin. Bologna: Il Mulino, pp. 101–118.
- (2015). "Realism, Common Sense and Science". In: *The Monist* 98.2, pp. 197–214.
- De Caro, Mario e David Macarthur (2005). *La mente e la natura*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. Roma: Fazi Editore.
- De Caro, Mario e Alberto Voltolini (2010). "Is Liberal Naturalism Possible?" In: *Naturalism and Normativity*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. New York City: Columbia University Press, pp. 69–86.
- Dewey, John (1925). *Experience and Nature*. Trad. da P. Bairati. Milano: Mursia, 1990.
- Dupré, John (2005). "Il miracolo del monismo". In: *La mente e la natura*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. Roma: Fazi Editore, pp. 21–44.
- Frega, Roberto (2009). "Evoluzionismo naturalista ed epistemologia pragmatista". In: *Epistemologie pragmatiste*. A cura di Roberto Frega e Brigati Roberto. Macerata: Quodlibet, pp. XIX/2.
- (2012). "'Morality is social': John Dewey e le fonti sociali della normatività". In: *Sul fondamento della morale*. A cura di Paolo Vincieri. Bologna: D.U. Press, pp. 71–90.
- Laudisa, Federico (2014). *Naturalismo, filosofia, scienza, mitologia*. Roma-Bari: Edizioni Laterza.
- Määttänen, Pentti (2015). *Mind in Action. Experience and Embodied Cognition in Pragmatism*. Switzerland: Springer International Publishing.
- Magni, Sergio Filippo (2005). *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*. Roma: Carocci Editore.

- McDowell, John (1995). "Two Sorts of Naturalism". In: *Mind, Language, and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 167–197.
- (2005). "Il naturalismo in filosofia della mente". In: *La mente e la natura*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. Roma: Fazi Editore, pp. 82–96.
- Nagel, Thomas (2015). *Mind Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Trad. da Sarah Songhorian. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Nannini, Sandro (2007). *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*. Macerata: Quodlibet.
- Pereboom, Derek (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2013). "Optimistic Skepticism about Free Will". In: *Quanto siamo responsabili? A cura di Mario De Caro, Andrea Lavazza e Giuseppe Sartori*. Trad. da Andrea Lavazza. Torino: Codice Edizioni, pp. 127–156.
- (2014). *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, Willard Van Orman (1951). "Two Dogmas of Empiricism". In: *The Philosophical Review* 60, pp. 20–43.
- (1968). "Epistemology Naturalized". In: *Ontological Relativity and Other Essays*. A cura di Willard Van Orman Quine. New York City: Columbia University Press, 1969.
- Sellars, Wilfrid (1956). "Empiricism and the Philosophy of Mind". In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. A cura di Herbert Feigl e Michael Scriven. Vol. I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Shook, John R. (2015). "Freedom Is as Freedom Does: Neuropragmatism, Neuroethics, and Free Will". In: *AJOB Neuroscience* 6.2, pp. 28–30.
- Solymosi, Tibor (2011). "A Reconstruction of Freedom in the Age of Neuroscience: A View from Neuropragmatism". In: *Contemporary Pragmatism*. A cura di Herbert Feigl e Michael Scriven. Vol. 8. 1. Editions Rodopi, pp. 153–171.
- Stroud, Barry (2005). "Il fascino del naturalismo". In: *La mente e la natura*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. Roma: Fazi Editore.



The Ultimate Star Wars and Philosophy

You Must Unlearn What You Have Learned

Jason T. Eberl, Kevin Decker

[Wiley Blackwell, West Sussex, UK 2016]

review by Fabio Ceravolo, Enrico Cinti, Dario Mortini

1 Why *Star Wars* and Philosophy?

This book is impressively vast and engaging. Whether it should be called an impressively vast and engaging *contribution to the philosophy of Star Wars* depends on there being something as “a philosophy of *Star Wars*”, a matter on which many raise doubts. These doubters are intellectually far far away from the volume’s essayists and the present reviewers - they raise their eyebrows unimpressed by the statement that writing on *Star Wars* counts as a contribution to philosophy much like we raise our eyebrows unimpressed at each out-of-context occurrence of some catchphrase from *Game of Thrones*.

The volume does not do much to justify its own existence, so let us try to bring some help to the cause. Joining an elite selection of 20th century artistic production, the *Star Wars* material is first and foremost didactically useful. It stimulates the needs of philosophical younglings for philosophical mumbling. A quick research also shows that the Internet is overfilled with discussions over, say, the nature of the Force, the moral commitments of the Jedi, the democratic limits of the New Republic, and so forth. Yet the vast majority of the forums’ users is philosophically quite illiterate. This book, we believe, is a successful attempt to guide them to the analytic core of their reflections.

Second, the book performs an aetiological task, as it aims at bringing out the reasons behind George Lucas’ narrative choices. Very good narratives often evoke a sense of puzzlement, towards which one can gain a vantage point by retorting to philosophical ‘detail’. Our impression as philosophers and *Star Wars*



lovers is that, when it comes to intrinsically philosophical matters, Lucas' take is not too different from that of the forum users or other science-fiction writers - proof of this is the richness in philosophical motives of some fan fictions, as well as of the (previously canonical) *Expanded Universe* novels. Micheal Dunn, one of the contributors to this volume (p. 202), makes a reasonable point as he says: "As an artist, Lucas takes his bearings from human experience rather than abstract reason". But [...] "Philosophers have always aspired to uncover an underlying unity behind the cluttered mess of our experience". The way we see it, one should add to this consideration that "abstract reason" complements Lucas' vision in a way highly enjoyable to us role-players. For reflecting on the topics emerging out of Lucas' unguided intuitions means as much as bringing a contribution to his own universe. Hardly anything is more enjoyable to a fan than truly feeling a *live* part of the *Star Wars* universe.

Beyond these merits, the book contains an impressive collection of essays on a number of topics. Among these, normative ethics is markedly predominant. A minor role is played by metaphysics, philosophy of language, artificial intelligence and hermeneutics. The expanded 2016 edition also contains critical reflections on *Star Wars*' famously controversial portrayal of female characters. As much as we would have liked to discuss each contribution exhaustively, some had to be sacrificed for reasons of space. We hope however that the above discussion will capture the readers' interest and lead them to independent study, or at least to make use of some enhanced reflections in the context of a good old *Star Wars* marathon.

2 The Philosophical Menace

In "The Platonic Paradox of Darth Plagueis: How Could a Sith Lord Be Wise?", Terrance MacMullan asks us to imagine Plato and Nietzsche crossing lightsabers. What is the path of the wise man? Pursuing knowledge through the practical guide of reason or pursuing power through subduing our subordinates' will to our aims and ambitions? There is little doubt here: Plato's saber emanates ardent, profound blue light - his stance steady, his determination unfluctuating. Nietzsche's burns with vermillion thunder.

Now, *Star Wars* systematically warns against the consequences of Nietzsche's path. Even those with a superficial knowledge of the brand will have heard that fear, hatred and anger are steps along the path to the Dark Side. However, for the Sith, the followers of the Dark Side, this narrative is question begging and unjustified the Platonic assumption that all practical consequences of a theory of wisdom should be morally good. Not to mention that one of the greatest Sith Lords ever to be born, a creature whose mastery of the Force surpassed

even Yoda's, *consciously* rejected this assumption, yet he named himself Darth Plagueis *the wise*. The existence of someone like Plagueis raises a problem for the Platonic view. For Plagueis agreed with the Jedi on practice being guided by rational rather than impulsive control over the Force. But he denied that the resulting effects should be classified as either good or evil.

In "You are Asking Me to be Rational: Stoic Philosophy and the Jedi Order", Matt Hummel sides with the Jedi on the use of the Force being a morally laden action. Hummel does not discuss the case of Plagueis, but he would most probably say that the latter deceived himself by claimed to possess *wisdom* along with refusing to attribute any moral significance to his actions.

The argument comes from the Stoics and has it that moral goodness is manifested through happiness and lack of suffering. When we become conscious that most things are not in our control and that what is not in control is a cause of suffering, we discover that being in control exclusively of what can be controlled just is moral goodness, as it enhances happiness over suffering. The Sith destroy themselves by trying to control the uncontrollable.

Hummell turns to the criticism most insisted upon in Lucas' work: it follows from the Jedi creed that human love and the wish for eternal life should be dismissed as uncontrollable attachments. One may be tempted of turning tables against the Jedi in virtue of the fact that the Jedi suffer just as much as the Sith by having to renounce love and immortality. But for Hummell, whether a Jedi suffers depends on their mind being well-trained, which means: capable of systematically framing individual events into bigger pictures.

The Jedi would say that choices made for the sake of the universe are exactly those not guided by selfish desires. However, we can hardly see how choices can be characterised so nearly: some actions will take place for the sake of the universe *even* if guided by selfish fears and desires. In particular, it is not clear whether the Plagueis paradox dissolves, as the Sith pursued personal immortality and power exactly because he was moved to exert control over ignorant people; exactly for the sake of the entire universe - at least according to his vision.

Even Jedi like Anakin Skywalker have faced the danger and the consequences of violent passions such as love, loss and vengeance. The aim of "Like My Father before Me: Loss and Redemption of Fatherhood in *Star Wars*", by Charles Taliaferro and Annika Beck, is to propose an account of love and goodness, in order to better understand the complicated relation between Anakin Skywalker and his emotions. Anakin's will to protect people he loves at all costs and his attachment to Shmi and Padmè led the Jedi hero to a tormented path. A possible therapy for such lack of self-control is offered by Yoda. As the authors suggest, the counsels of the little green Jedi Master are very similar to Stoic moral principles: he admonishes Anakin to avoid dangerous attachments, he warns him not to

pursue apparent goods such as power and to control his emotions. The authors brilliantly highlight the similarities between Jedi code and a constant feature of both Western and Oriental Philosophy, which is namely the connection between wisdom and unattachment.

Kevin S. Decker further pursues a comparative line in “The End of the Republic and the Beginning of Chinese Philosophy”. His aim is to offer a parallel between the early Chinese philosophy and the worldviews of certain characters inhabiting the *Star Wars* universe during the the period between the rise of the Empire and its fall. All of them are Jedi, and thus they are hunted down by the empire, who aims at eliminating all light side users from the galaxy. The paper’s interest seems to lie more in its narration of the characters’ lives, which is pursued in great detail, rather than in the ideas developed. However, the parallel between *Star Wars* and Chinese philosophy looks extremely promising on the side of contents and deserves further development.

3 Attack of the Morals

It is just a matter of time before the much-scorned Jar-Jar Binks makes his appearance in the volume. In “How Guilty is Jar Jar Binks”, Nicholas Michaud tackles the question whether the annoying creature should be judged responsible for consenting to the Galactic Empire’s formation, and the death of billions of former Republicans along with it. Notoriously¹, Jar-Jar takes a careless approach to moral decision making - he hardly realises the consequences of his actions. Can he be blamed?

Michaud opts for a mixture of Kantian and Nagelian theses. Intention is necessary and sufficient for determining moral responsibility - one must only measure whether Jar-Jar was *trying* to be good in order to fix whether he is culpable or not. However, when it comes to the *epistemic* question of how Jar-Jar intentions are made accessible to others (e.g., to the judges that might put him on trial), the consequences are the only partially reliable indicator.

Two further essays on the moral status of *Star Wars* characters are “Of Battle Droids and Zillo Beasts: Moral Status in the *Star Wars* Galaxy” by James Okapal and “Mindless Philosophers and Overweight Globbs of Grease: Are Droids Capable of Thought?” by Dan Burket. Okapal shows great knowledge of different theories of morality: he quotes Rosalind Hursthouse’s division between morally considerable beings inside the circle of moral status, and mere things which stand out of it; he develops an important distinction, assessed to Benjamin Hale, between moral considerability, moral relevance and moral significance, and he

¹The rumors have it that Jar-Jar’s obliviousness in Episode III is a feature consciously devised by Lucas, partly in order to enhance the fandom’s rising annoyance towards Jar-Jar.



assigns each of them to different species and characters of *Star Wars*, also discussing the various criteria which contribute to the definition of what is morally significant, considerable and relevant.

Continuing on this line, Burkett enquires the capability of thought and emotions of droids, in order to determine which is (and which should be) their proper moral and social status in *Star Wars*. The reader is familiar with the pessimistic lines of Threepio: the robot often claims how sad and hard his life is, he keeps complaining about his pains and misadventures, and he even admits his concern for Luke, Princess Leia and R2-D2. Nevertheless, despite such intense (and human) feelings the droids are usually treated as mere objects: they are bought and sold, used and destroyed during wars and explicitly considered less important than biological life forms.

For these reasons, the author reviews Searle's famous Chinese Room experiment (here remarkably renamed *Bocce Room*, quoting the famous Tatooine's robot language). Burket tries to turn Searle's argument against Searle: by highlighting the affinity between humans and machines with respect to behavioural interaction as a consequence of language-learning, the author suggest that it would be more correct to consider droids at least capable of human behaviour, like Threepio proves, without treating them as second-class beings.

William Lindenmuth describes a different complexity inhabiting the ethics of Jedi in "The Jedi Knights of Faith: Anakin, Luke and Sören (Kierkegaard)". The movie constantly refers to the Force having a "will", and to the will of the Force as being one for the good. How come then, that the Force wills Luke to kill his own father?

Once again, one can respond that the will of the Force is always aimed at the entire universe's sake and prevails over the individuals' selfish desires. According to this interpretation, Luke's actions in *Episode VI* would count as disagreeing the Force's commands - revealing a selfish nature similar to that which guided his father to the Dark Side.

A different interpretation has it that Luke's actions "brought balance to the Force" rather than straightforwardly disagreeing with its commands. Darth Sidious, who witnesses the duel, spurs Luke to kill his father because he thinks that this course of actions would finally lead the young Skywalker to the Dark Side. However, the killing of Vader is also the same course of events that would bring the most gain to the Light Side. The act of bringing balance cannot be the act that command both the most of good and the most of evil. It must be a different act, unexpected to occur in the relevant context, that generates neither of the two outputs.

Lindenmuth's is probably the essay that most closely gets at the main issues of *Episode VII* (which is remarkable, given that the volume has been published before the episode's release). In *Episode VII*, it is questioned whether Luke ac-

tually brought the Force into balance, and it is hinted that the answer depends on the real nature of the Force. Suppose that the Force has a will for good *and* a will for evil, each realised by a Light and Dark “component” (for this Manichean view of the Force, see George Dunn’s contribution, pp. 195-208). Rather than manifesting a “lack of will” of the Light Side, the Dark Side has its own independent will. In this case, it is the will that Luke gains hatred through killing Vader. The Light Side also wills Vader’s death rather than his redemption, but this time because of the universe’s sake. In this perspective, Luke’s final decision *is* a way of bringing balance to the Force exactly in the way envisaged by Lindemuth, as it manifests a course of action independent of either will (Questions: what else aside from the Force itself can bring balance to the Force? If it is the Force itself, which of its sides is operating? Neither the Dark nor the Light, it seems. But can something other than the Dark or Light Side have a will of its own?).

On the other hand, suppose that the Force has only a will for the good, and that the Dark Side manifests as “lack of light” in all courses of events in which the Force is not “sufficiently present” for willing the good. In this view, “bringing balance to the Force” and fulfilling the will of the Force simply mean the same: executing Vader. Hence Luke has *not* brought balance to the Force. As far as we currently know from *Episode VII*, and given especially the narrative veil laid by director J.J. Abrams on Luke’s true intentions, both interpretations are still equally possible (and suggest intriguing speculations).

4 Revenge of the Alliance

In “Light Side, Dark Side and Switching Sides: Loyalty and Betrayal in *Star Wars*”, Daniel Malloy argues that loyalty is neither necessary nor sufficient to guide righteous action.

Loyalty dictates roughly that one’s course of action is directed to the preservation of an ideal, or the aims of a group of people. One can see the failure of sufficiency very easily: Stormtroopers are blindly loyal to the Empire, but their actions can hardly be righteous. It is more difficult to show the failure of necessity, but Malloy makes a convincing case that, even if loyalty were necessary to righteousness, it often conflicts with further loyalties in such a way that the conflict is solved by independent moral reasons. For example (p. 145): “If betraying A will lead to A’s death, while betraying B will lead to B losing some money, then I should betray B”. Malloy retorts to the claim that the value of loyalty rests in its explaining *what* righteous action is - for righteous action and loyalty share some features: chiefly, sacrificing selfish desires for the well-being of others.

However (as he acknowledges) if this view is correct, it entails that the Sith cannot be loyal. For the Sith Order promotes the individual acquisition of power over any other value and a part of the Sith’s “duty” to their Order consists thus



in betraying their master for the sake of acquiring new power. Can we call this proper loyalty?

“Guardians and Tyrants in the Republics of *Star Wars* and Plato”, by Adam Barkman and Kyle Alkema, claims that the wisest governors are the “lightsaber-wielding philosophers”, in clear analogy with the Platonic guardians. The rise of the Empire should be traced in the faulty democratic institutions of the Old Republic - the Senate being constantly impeded by the recklessness of elected politicians and the Jedi Council systematically deviated to issues of secondary importance. Among the main traits of a guardian are the ability to obey superiors, control emotions and give up attachments. Barkman and Alkema, however, further add that the Jedi are distinguished from the Sith in that they *lack* the ambition to be rulers. In spite of their lack of ambition, they will be suitable for holding political power exactly because their excellence as guardians allow them to conceive of such power as a duty rather than a gain.

In “Chasing Kevin Smith: Was It Immoral for the Rebel Alliance to Destroy *Death Star II*?”, Charles C. Camosy holds that the destruction of the second Death Star was a morally justified act on the rebels’ part. Camosy’s argument is concerned first with defining what a terrorist attack is, since this is usually how the accuse against the rebels is framed, and then with evaluating if they can be considered morally guilty for their attack. First of all, he rejects a utilitarian approach for defining terrorist attacks, and choses a just war framework. He then proceeds to define a terrorist attack as an act purposefully directed at causing deaths between innocent civilians in order to reach some goal. Under this definition of terrorist attack, the rebels cannot possibly be considered terrorists, for they were directly aiming only at the destruction of the Death Star and not at the killing of civilians. Camosy then proceeds to ask whether the Death Star’s employees were innocent or not, and his answer is positive. For the majority of them were either clones or droids, and none ever had any choice regarding what to do (even if it’s controversial whether or not droids actually count as people). In spite of this, the rebels’ attack remains morally justified in that the potential damage for the galaxy coming for a fully operative second death star was such that even the death of millions of innocents was a price worth paying.

We think that this point looks especially controversial in that it reintroduces a utilitarian criterion into the picture. Also, we are not sure that the proposed definition completely captures the intension of terrorism. More in general, the argument seems to suffer from the “good guys lens” complex about which Camosy talks in the end, the fact that we tend to always justify the rebels because of their leading protagonists’ role in the *Star Wars* narratives.

“The Ballad of Boba Fett: Mercenary Agency and Amoralism in War”, by David LaRocca, aims at exploring Boba Fett’s moral status, and then expands the conclusions to the broader case of the moral status of mercenaries and their deploy-

ment in war contexts. After a digression on the character's history, the author introduces his main thesis: Fett is not a moral relativist, despite he might first look one such given his position as an intermediary between the Empire and the rebels. Instead, the author describes Fett as an amoralist, someone who has purposefully removed himself from the moral discourse. Fett does not think that both parties have their reasons, he does not weigh their relative merits, he does not care about moral judgements and does not himself have any type of moral opinion. The author then proceeds to take the consequences of his analysis of Fett into the realm of the contemporary use of mercenaries in war contexts. The question thus becomes if mercenaries are necessarily amoral and thus generally bad, or if it is possible for there to be a good mercenary. A question to which the author answers that yes, there could be a good mercenary, and also that the standard ways to distinguish mercenaries and soldiers may not be as effective as we might think. This prompts a wider reflection on whether or not we should rethink our moral assessment of the parties involved in mercenary contracts, a State and the mercenary itself, and on how this might think our judgement over Boba Fett.

5 Nature of the Force (Metaphysics and Epistemology)

A number of papers address the problem of evil in relation to the theodicy of the Force. Drawing upon dramatically contrasting information from both the movies and the Expanded Universe, it turns out that we know disappointingly little about the Force's nature and agency². For example, as George Dunn stresses in "Why the Force Must Have a Dark Side", *Star Wars* does not settle whether events brought about by the will of the Force are good or evil (*neutralism*). Nor, supposing such events are morally laden, does it decide whether their being evil can be explained away by evil being the absence of goodness (Augustine's *privation theory*). Dunn wishes to defend a specific stance, according to which evil obtains because the Dark Side is a potential part of the Light Side. The Dark Side has a will of its own, but this will can only be active insofar as the Light Side is not. The capacity of the Force to will something is determined at each time by the dominating component. Thus, it takes conscious effort by the Sith to liberate the Dark Side from the boundaries of light. Strikingly, this view comes closest to the picture of the Force emerging from *Episode VII*, as Kylo Ren confesses to be "tempted" by the Light Side.

An Augustinian view is defended by Jason Eberl in "Know the Dark Side: A

²We permit ourselves to claim that the most exciting promise of the forthcoming trilogy (Episodes VII- IX) consists in fixing a canonical answer to these questions.

Theodicy of the Force”. Here the Force itself becomes the equivalent in the *Star Wars* universe of what God is in monotheistic Semitic religions. The Force thus possesses a will and a plan for the universe, and the Dark Side is understood as ‘merely’ a lack of light. Eberl then proceeds to analyze Anakin’s turn to the Dark Side, which, in the Augustinian framework, is caused by his inordinate desire to save Padme’s life, and his inability to detach himself from transient goods to embrace the true love of God, or the Force. Anakin’s love, however, is not inherently wrong, but is better described as not rightly ordered, for he puts his beloved’s life above the Force. Overall, the paper was not totally convincing. First of all, it inherits the problems inherent to Augustine’s philosophy, which by itself might make the thesis quite unstable. Not only this, but the comparison between the Force and the semitic God seems too excessive for it not to be justified by argument. Indeed, it seems that the yet fruitful idea of developing a theodicy of the Force should start off from similar considerations before even coming to address the problem of evil.

A different yet very interesting paper addressing the nature of the Force is “What Is It Like to Be a Jedi? A Life in the Force”, in which Marek McGann attempts to describe the phenomenal character or *quale* associated with manipulating the Force. To do this, he avails himself of the work of Maurice Merleau-Ponty as well as of recent developments in cognitive science regarding the notion of embodied cognition. McGann aims at explaining what it means that a Jedi can *feel* the Force, and how something similar to this feeling might appear in our everyday experience. He claims that the experience of the Force is not simply some kind of meditative act, it is a physical, bodily act, necessarily intertwined with the fact that we are made of meat and bones, and that we are constantly embodied, as was stressed by Merleau-Ponty. The Force is something that is felt through the body, is a flow that someone moves along, not something that is merely perceived. His final claim is that, since this embodied point of view is not exclusive of the Force, but is common to all our experience, this shared feature shows the main characteristic of the Jedi’s experience of the Force, and at the same time its connection with everyday experience. This article’s idea has certainly some merit, even if in this analysis the spiritual activity required for perceiving the Force seems to be relinquished as a consequence of its reduction to a bodily aspect. Given the importance of spirituality for Force-users and for the nature of the Force itself, this probably makes this analysis incomplete. Still, it argues convincingly that the Force is not *purely* spiritual, and gives a partial solution to the problem of how it can interact with the physical universe.

“Never Tell Me the Odds”: An Inquiry Concerning Jedi Understanding”, by Andrew Zimmerman Jones, is centered around the epistemological status of understanding the Force, an ability that characters in the *Star Wars* universe claim to possess. Zimmerman Jones focuses on Han Solo’s famous skepticism, which

he compares to David Hume's equally famous skeptic attitude. Giving the due credit to Solo and Hume, he concludes by proposing that the best way to understand the epistemology of the Force is through fallibilist principles. The author argues that Solo's lack of belief in the existence of the Force, although false, can still be considered justified, for the smuggler never had any evidence that the Force could possibly exist. Further motivation for this claim is found in the work of Hume, and specifically in his argument against the possibility of miracles. In a Humean perspective, then, Han's lack of evidence for a belief in something that was no different from a miracle was reason enough for him to be justified in his skepticism. The author then moves on to question whether or not the Jedi can actually say that they know the Force according to this standard. He defines their knowledge as based on inductive reasoning. And because of this he raises the problem of induction against the Jedi's knowledge of the Force, before proceeding to solving it by appeal to fallibilist principles, according to which no knowledge can be absolutely certain, but is rather always fallible.

It is striking that the author bases his analysis on the view that knowledge is justified true belief, which is highly discredited in modern epistemology. At least acknowledging this problem and explaining why it is not relevant to his analysis, if it is so, would have been a wise choice.

6 Return of the non-Human

The essay "Can Chewie Speak? Wittgenstein and the Philosophy of Language", by Rhiannon Grant and Myfanwy Reynolds, is highly recommended for both philosophers of language and Wookiee lovers. Easily readable, this essay about the fierce and loyal hairy Chewbacca is packed with humour. Chewie is an important part of our popular culture: We all remember very well his wild screams during a fight on the Death Star, or the softer noises of his displays of affection towards Leia or Han. Nevertheless, from a linguistic point view, it is hard to say whether such sounds actually count as a language. In the Expanded Universe we learn that Wookiee do have their own language, called *Shyriiwook*, but in this case the problem is different, and as the authors suggest, it leads directly to philosophical considerations: in fact, we are not merely looking for the existence of a Wookiee language, but rather we are trying to understand whether this language actually has a meaning. Can Chewbecca really speak? If yes, how could we consider his screams as a real language?

Such analysis draws the readers back to the proper criteria for defining a language, and the authors provide two different options. On one hand, as Chomsky pointed out, a genuine language is composed of utterances organized by a syntax, a structure and a grammar. Accordingly, Chewie's screams and growls do not make him capable of speaking, since he has no grammar nor rules. Actually,

accepting the Chomskian perspective, we risk to be rather disappointed: are we really eager to admit that our beloved Wookiee does not speak? This would be clearly in contrast with our basic intuitions on the movies, since we actually see Chewie and Han communicating with each other.

In this philosophical danger, Wittgenstein might come to our aid, proving himself a Wookiee's saviour like Yoda during the Battle of Kashyyk. As it is renown, after a period of loneliness and meditation that the authors compare to Obi Wan's exile on Tatooine, Wittgenstein abandoned his pictorial theory of a perfect and ideal language proposed in his *Tractatus* in order to embrace a new theory, now grounded on use and context. Highlighting the nature of language games and of social aspects of language, the authors provide a new criterion that allows the Wookiee not to speak a language, but at least to communicate.

Another remarkable passage of the essay consists in a funny comparison between Wittgenstein's thesis on the impossibility of a private language and a situation that Obi Wan might have possibly faced during his exile in Tatooine. Given the importance of the social aspects of language, every new word needs to undergo a checking procedure of the language community which provides the rules of the use of such new word: had Obi Wan invented a new word in his lonely hut in the desert in order to describe a disturbance in the Force, he would always lack of the public checking procedure that a real language necessarily needs. Even the most skilled Jedi must take into account the undeniable social aspect of language.

Finally, the two authors remind us the importance of the fictional setting for their analysis: whatever the language may be (Star Trek's *Klingon*, Tolkien's *Quenya* or Chewie's *Shyriiwook*), it is more correct to say that Chewbecca can convey information and communicate merely in the movies, not absolutely. All the many different languages of *Star Wars* represent a case study for philosophers who claim, following Wittgenstein, that more important is whether a language is socially understood, rather than what is simply said.

This very last important remark concerning the importance of a fictional context connects directly to "*Star Wars: Emotions and the Paradox of Fiction*" by Lance Belluomini. Here the readers are introduced to three theories of fiction, which differently explain how we can feel real emotions for non-existent fictional characters. For every fan, even the toughest, this is an undeniable fact: we clearly feel strong and intense emotions for the characters, although neither Luke Skywalker nor Obi Wan Kenobi (and, luckily, not even Jar Jar), do actually exist and never will.

In the opening, the author provides three claims which jointly express the paradox of fiction:

1. We have genuine and rational emotional responses to the fictional characters and events in *Star Wars*.

2. In order to have genuine and rational emotional responses, we must believe these characters and events really exist.
3. Nobody believes these fictional characters and events in *Star Wars* exist.

Every solution will present costs and benefits. The first attempt to solve the paradox comes from the famous English poet S. T. Coleridge: he proposed an *illusion theory*, according to which each fictional work creates in the viewers the illusion that characters and situations described really exist. The second proposal, the *thought theory*, connects our rational emotions to our mental representation of fictional characters and events. Finally, the author discusses a classic in the philosophy of fiction, Walton's *pretend theory*. On the whole, none of the three theories is able to solve the paradox. Nevertheless, the author concludes the essay with a simple but effective proposal which draws the attention of the reader on the terminology of the paradox: Claim 1 refers to "rational" emotions, and this might be a mistake. Probably, as it is finally pointed out, our feeling of pity for a tortured Luke Skywalker is not a reasonable nor a rational response, since we are just imaging the scene, and neither Luke nor Mark Hamill (the actor who portrays the young Jedi) are really in danger.

7 Conclusion

Lightsabers, Jedi and Siths, the power of the Force, the rise of the Empire and the victory of the Rebellion have always caught our attention. But they did more than trigger a loud heartbeat: they gave rise to another kind of mental awakening (*have you felt it?*), giving us a precious chance to meditate upon the underlying narratives. This book shows most effectively that such contemplation and reflection leads straightforwardly to rigorous philosophical thought, of a kind to be cultivated by anyone who shares the sense of wonder transmitted by Lucas' universe.

One last admonition. It is rather hard to overcome the feeling of excitement aroused by *Star Wars'* most eventful scenes: the lightsaber duels, the Podracers chases, the explosions of the (many) Death Star(s), and so forth. But we firmly believe true philosophers to be Jedi, that is, heroes who have no doubt that a life led by excitement alone is the first step to the Dark Side (yes, we *are* slightly suggesting that emotionally-driven modes of doing philosophy go under the label of 'Sith philosophy', and especially those in which the claimed grandeur of the aims collides with methods that are rigorous, if yet painful and hard to learn). Therefore, while the amount of questions arising from *Star Wars* is astonishing, and while we may deeply enjoy being a live part of a universe made up of droids, aliens, spaceships and Jedi like ourselves, at the same time we long for analysing

Fabio Ceravolo, Enrico Cinti, Dario Mortini *The Ultimate Star Wars Philosophy*

each of its elements, rather than solely vaguely invoking their fantastic character and that of the narratives surrounding them.





Meaning Without Truth

Stefano Predelli

[Oxford University Press, Oxford 2013]

review by Alessandro Rizzo

As Strawson points out, something acknowledged by many is that a fundamental part of the meaning of any natural language can be ‘explicable either in terms of truth-conditions or in terms of some related notion’ (Strawson, 2004, p. 178). A clear instance where the notion of truth plays an obvious role is when we account for the meaning of descriptive language – i.e., language used to convey and exchange information about the world. Semantic theories that centre on this notion conceive of the meaning of a linguistic expression as a contribution to the truth-conditions of the sentence in which it occurs.

Even though language is frequently used as a descriptive device, and truth-conditional semantics is a powerful and productive theoretical tool, it is neither the case that a descriptive function exhausts the expressive potential of a natural language, nor that the notion of truth can aspire to model every facet of linguistic meaning as a whole. In fact, there is a vast realm of linguistic phenomena that evade explanation in terms of truth-conditions. It is easy to recall expressions, or even sentences, that are clearly meaningful but recalcitrant to considerations of truth or falsehood. Interjections like ‘hurray’ or ‘alas’, for example, are meaningful expressions that seem to lack any interesting truth-conditional profile, and since compositionality is usually a dogma of semantic theory, it is hard to see how such expressions would contribute to the truth-conditions of the sentences in which they occur.

Predelli’s book, as made explicit in the title, is concerned with non-truth-conditional meaning: the residual of meaning left untouched by truth-conditional semantics, and specifically that which is embedded at the semantic level. The aim of the book is to provide a fruitful theoretical framework to account for some seemingly heterogeneous non-truth-conditional linguistic phenomena. Predelli does not, then, seek to construct a theory of non-truth-conditional

meaning, but rather a collection of interrelated concepts within which singular theories of specific non-truth-conditional phenomena can be stated and articulated. Rather than discussing the plausibility of his framework or the philosophical concerns that it could raise, Predelli's argumentative strategy consists in showcasing how his framework performs when applied to apparently different linguistic phenomena. The reader is, then, to appreciate the framework by its fruits.

The main idea of the book is to account for non-truth-conditional meaning in terms of constraints on appropriate contexts of use. If for truth-conditional semantics meaning equals truth-conditions, then for non-truth-conditional semantics meaning exceeds truth-conditions, and can be found also in usage. An expression contributes to the truth-conditions of the sentence in which it occurs in the same way that it contributes to the use-conditions of that sentence. In the former case, an expression constrains contexts in which a sentence is true, while in the latter case it constrains contexts in which a sentence is appropriately used. Predelli holds that this two-fold dimension of meaning is encoded at the semantic conventional level such that an expression can be represented as a pair character-bias, where 'character' is the usual Kaplanian function from contexts to intentions that accounts for truth-conditional meaning, and a 'bias' is the element that encodes the non-truth-conditional contribution.

The book is divided into three parts: In the first, Predelli briefly presents a truth-conditional theoretical framework and introduces the notion of 'settlement'. This sets the stage for the second part, which is devoted to the concept of 'bias', and which contains the main part of the book and his proposal. The third part deals with the concepts of 'obstinacy' and 'recruitment' and is intended as an extended case study – a further testbed for his framework with the case of demonstratives. In what follows I will make a critical summary of the contents of Predelli's book, and I will then make a very brief overall evaluation. For my starting point I will take the concept of settlement, as presented in part one.

The concept of settlement can be understood as a generalization of the concept of 'truth in any context' in which the concept is relativized to a type of use. For example, the sentence 'it rains or it doesn't rain' is truth in all contexts, while the sentence 'I am speaking now' is true when uttered by a speaker in a genuine face-to-face conversation, but is clearly not true in all contexts. Still, it manifests a similar 'penchant for truth' (45). Indeed, the sentence is true in all contexts that belong to the above type of use.

To understand how Predelli manages to account for such a phenomenon it is helpful to look at his conception of linguistic use. A use, for Predelli, is a pair expression-context, where a context is the familiar Kaplanian n-tuple comprising at least a possible-world, a time, a location, and an agent. While every use is associated with such a pair, not every expression-context pair represents a use.



For example, a silent context in which no expression is used cannot represent a use of that expression. Only contexts of use – a proper subclass of the class of all contexts – can do that. A context belongs to the class of ‘context of use’ if it meets certain necessary conditions, such as the existence, at some point in time, of tokens of a certain expression, or the existence of an intentional agent.

Considerations regarding such constraints amount to a theory of ‘generic’ use of an expression. Uses can be classified, then, in types – like face-to-face, text messaging, etc. – simply by distinguishing type-specific constraints on the context. For example, a face-to-face type of use would require that the speaker exists in that context and actually tokens the articulation of that expression.

Predelli only sketches a theory of use for this or that type of use because such enterprise is only peripheral to his project. What he wants to show is that, given a type of use individuated by negotiable necessary constraints on contexts of use, we can find some sentences to be always true within that use and that this is due to constraints and not to reasons concerning character. So, in our previous example, the sentence ‘I am speaking now’ is settled, i.e., always true, in a face-to-face type of use because in such contexts the speaker must both be present and uttering the sentence.

I think that Predelli’s concept of settlement is very interesting for a non truth-condition-centred semantic theory. In fact, if meaning is also use, such a theory ought to account for use-specific regularities, like truth-conditional theory of meaning does with regularities having to do with truth-conditional features of language. After all, the notion of settlement resembles the notion of tautology. For example, a settled sentence for a specific type of use, like a tautology, has null semantic informative status. That does not mean that such sentences cannot be used to impart information on a different, perhaps a pragmatic, level, but only that the semantic information they purport is already built on the constraints of that specific type of use, and is thus redundant.

One side of the moral of part one of the book is a piece of negative methodological advice: Do not confuse evidence of penchant for truth compatible with cases of mere settlement for evidence of truth by virtue of character only. Predelli labels this methodological mistake ‘the fallacy of misplaced character’ and it is committed whenever we let truth-conditions dominate our understanding of meaning.

Throughout part one Predelli considers constraints on specific types of use without further investigation into where those constraints come from. Part two advances the hypothesis that in some cases constraints on contexts of use of a specific expression or on sentences containing that expression are to be found at the semantic level, embedded in the very conventional meaning of that expression. Interjections like ‘hurray’ and ‘alas’ are clear examples. These expressions lack any interesting truth-conditional profile but are meaningful and determine



the proper contexts of use of sentences in which they occur. For example, in the sentence 'Hurray! John got the job!', 'hurray' is to count as properly used only if the speaker is favourably disposed towards the fact that John got the job. This constraint is not type-specific, but expression-specific. In other words, the constraints for a context of use to count as a proper context of use of that expression is part of the semantic parcel of that expression. As already stated, it is this dimension of the meaning of an expression – distinct from the character and directly connected to the use of a sentence – that Predelli calls a 'bias'. In this way the conventional meaning of an expression exceeds its character and should be represented as a pair character-bias.

Predelli's hypothesis is very intriguing. He deals with non-truth-conditional aspects of meaning basically by extending truth-conditional semantics in a way that preserves the semantic compositionality and semantic *innocence* (constant semantic import across all contexts) of an expression even when the expression has no truth-conditional profile. Even more promising, he sketches an example of logic for biased expression – like 'hurray' – where traditional logic concerned with truth-preserving relations is enriched with considerations about a broader notion of 'meaning encoded' interactions. Furthermore, his distinction is cogent in that, at the explanatory level, neither character nor bias can do alone what they can when combined. In fact, just as there are expressions without an interesting truth-conditional profile, there are expressions without an interesting non-truth-conditional profile, such as proper names. Indeed, in what sense would the meaning of a proper name constrain a proper context of use? When a proper name is properly used?

In the two central sections of part two Predelli shows us how to deal with expressions that are not purely biased, that is, biased expressions of a non-trivial character. The phenomena he elects as representative concern questions of register and coarseness; child directed speech, and honorifics, and slurs. These last kind of expressions occupy a whole section and prove particularly fertile ground for non-truth-conditional explorations.

The third part focuses on the notions of obstinacy and recruitment as preliminaries, to show how Predelli's notion of bias can provide a novel account of certain puzzles involving demonstratives. Obstinacy is, for Predelli, a phenomenon that arises when an indexical expression behaves context insensitively. Borrowing Predelli's own example, in the sentence 'oh Maury, you're in your second childhood' the indexicals 'you' and 'your' should be context sensitive, but in this particular case the vocative at the beginning of the sentence fixes the contextual parameter needed for saturation, making them, at all effects, context insensitive.

According to Predelli, vocatives are biased expressions, but they are not pure-biased, since they have an interesting truth-conditional profile. They are peculiar expressions because their bias is determined by their character: in fact, tak-

ing our previous examples, the vocative can be represented as something like *voc(name)*, and a context of use is appropriate if and only if the addressee of the speaker is 'name'. Predelli names such linguistic devices 'recruitment devices' and the linguistic phenomenon they generate 'recruitment'.

In the remainder of part three Predelli deals with cases of demonstratives, for which the demonstratum is given by the sentence itself. Examples are semaphores – like in Quine's *Giorgione* sentence – and pure quotations. To exemplify his approach I will now briefly turn to his treatment of quotations.

In his section on 'Davidsonian quotations' Predelli deals with two seemingly contrasting intuitions about pure quotations: on the one hand, Davidson's intuition that pure quotations behaves (roughly) as demonstratives – they point to the 'content' within the quotation marks; on the other hand they display a clear context-insensitivity that is counterintuitive for a demonstratives. To conciliate these two intuitions, Predelli shows how his analysis of non-truth-conditional meaning in terms of bias can get the work done. Predelli argues that q-terms manifesting context-insensitivity is actually a case of obstinate indexicality. Specifically, it is a case of context-insensitivity derived from the q-term's monogamous concern for whatever happens to occur in its 'internal structure' (173).

Overall, I find Predelli's project highly interesting both in terms of originality and applicability. As he himself describes it, it is more of an empirical enterprise than a philosophy book in the strict sense. However, it should prove a rewarding read for both linguists and philosophers, and for anyone interested in non-truth-conditional meaning and natural language semantics in general.

References

- Harris, Daniel (forth.). “The History and Prehistory of Natural Language Semantics”. In: *Innovations in the History of Analytic Philosophy*. Ed. by Christopher Pincock and Sandra Lapointe. London: Palgrave Mcmillan, forthcoming.
- Iten, Corinne (2005). *Linguistic Meaning, Truth Conditions and Relevance. The Case of Concessives*. London: Palgrave Mcmillan.
- Rosales Sequeiros, Xosé (2012). *Linguistic Meaning and Non-Truth-Conditionality*. Oxford: Peter Lang.
- Strawson, Peter Frederick (2004). *Logico-Linguistic Papers*. London: Ashgate.





Filosofie di genere

Differenze sessuali e ingiustizia sociale

Vera Tripodi

[Carocci, Roma 2015]

recensione a cura di Martina Rosola

Perché le donne hanno un posto marginale nella storia della scienza e della filosofia? In che relazione stanno tra loro corpo, sesso e genere? La cura è una prerogativa delle donne? In che modo bisogna ripensare le relazioni di cura in modo che non siano fonte di ingiustizia verso le donne? È possibile una divinità femminile? In che termini la religione è espressione del simbolico maschile? In "Filosofie di genere", Vera Tripodi affronta queste questioni e presenta le diverse risposte che hanno ricevuto, a partire da John Stuart Mill e Simone de Beauvoir, arrivando fino a filosofe e filosofi contemporanei. Ottimo dunque per farsi un'idea del dibattito che si è sviluppato intorno a queste questioni, senza per questo restare superficiale. Non si tratta neppure di un testo pesante o difficile, adatto solo agli "addetti ai lavori". "Filosofie di genere" invece è un libro breve, chiaro e scorrevole, che dà tanto una panoramica esauriente quanto possibilità di approfondimento.

Il libro si articola in quattro capitoli "Epistemologia e Scienza", "Corporeità e Sessualità", "Etica e Politica" e "Religione". Nel primo capitolo l'autrice presenta le critiche che alcune filosofe femministe hanno rivolto a scienza ed epistemologia occidentali. Queste pratiche sarebbero infatti discriminatorie verso le donne in quanto intrinsecamente maschio-centriche. Si tratta infatti di una scienza non neutrale ma fondata su una visione androcentrica, elaborata solo dal punto di vista maschile. Tra le sostenitrici di questa posizione vi sono alcune filosofe che ritengono che sia necessario un atteggiamento radicale verso la scienza tradizionale, mentre altre propendono per un atteggiamento concettuale. Le sostenitrici dell'atteggiamento radicale ritengono che i concetti canonici siano in sé sessisti e dunque vadano rivisti, includendo il punto di vista femminile. Chi so-

stiene un atteggiamento concettuale invece pensa che tali concetti in sé siano validi e per questo possono essere usati anche per scopi femministi.

Per molte femministe, uno dei cambiamenti che la scienza tradizionale dovrebbe fare consiste nel considerare il contesto culturale di riferimento, che è stato erroneamente trascurato finora. Alcune filosofe propongono una serie di accorgimenti per fare ricerca in modo da includere le donne e il loro punto di vista: affrontare questioni rilevanti anche per le donne e per le categorie emarginate; basare ogni ricerca su esperienze situate, tenendo dunque conto del contesto sociale in cui si svolge; osservare dei principi etici, tra cui quello di rispettare gli individui coinvolti dalla ricerca; rendere esplicite le scelte compiute, a partire da quelle riguardo gli oggetti e i metodi di indagine.

In questo capitolo si affronta anche la questione relativa alla presenza minoritaria delle donne nella scienza e nella filosofia. Oltre al fatto che queste sono state fin qui pratiche costruite in modo androcentrico, gli stereotipi sulle donne e il modo in cui generalmente esse concepiscono l'intelligenza hanno effetti sui risultati ottenuti dalle donne in ambito scientifico. In particolare, il fatto che un individuo creda che l'intelligenza sia un dono e non un'entità malleabile fa sì che si attivino meccanismi di auto-sabotaggio che riducono le prestazioni e che il soggetto cerchi di sottrarsi a nuove sfide perché viste come fonti di possibili insuccessi. Alcune ricerche evidenziano che le donne tendono a concepire l'intelligenza in questo modo, mentre gli uomini tendono a vederla come malleabile e dunque a non soffrire di questi ostacoli e a raggiungere migliori prestazioni. Ecco possibili spiegazioni del *gender gap* che si verifica in alcuni ambiti. Poiché questa differenza sembra dovuta non a minori capacità delle donne ma a modi di condurre la ricerca scientifica o a credenze e stereotipi, correggere questi fattori sembra poter portare a un riequilibrio della presenza femminile nella scienza. Capire quali siano questi fattori e come modificarli è dunque una questione rilevante per la scienza.

Il capitolo "Corporeità e Sessualità" tratta del ruolo che il corpo ha nell'esperienza e nella distinzione tra uomini e donne. Se per alcune/i, come Simone de Beauvoir, ciò che fa la differenza è il significato sociale attribuito al sesso, cioè il genere, e non il sesso stesso, per altre/i, come le sostenitrici del pensiero della differenza, le diversità tra il corpo femminile e il corpo maschile costituiscono un dato fondamentale. Non è cioè solo il fatto che le donne siano subordinate, in un certo ordine sociale, agli uomini a far sì che uomini e donne facciano esperienze diverse, ma anche il semplice fatto di aver un corpo femminile influenza le esperienze di un individuo e le differenzia da quelle di un altro individuo che ha invece un corpo maschile. All'interno di questa prospettiva poi si distinguono due correnti, una, quella del femminismo radicale, che valorizza il corpo e la sessualità femminili; l'altra, quella del femminismo psicanalitico francese, che vuole invece re-immaginare la corporeità femminile. Alcune teoriche dunque

sostengono che il corpo maschile e quello femminile producono pensieri differenti. Secondo altre ancora invece non è più possibile pensare il corpo umano in termini puramente biologici: il nostro modo di concepirlo è influenzato da scienza, medicina e tecnologia.

Nello stesso capitolo sono riportati i dibattiti su tre questioni attuali quali l'aborto, la maternità surrogata e la prostituzione. Anche su questi temi non c'è una posizione univoca che accomuni tutto il pensiero femminista. Ad esempio, mentre alcune teoriche argomentano a favore della possibilità di abortire anche ammettendo che il feto sia una persona, per altre questo è inaccettabile e la difesa dell'aborto deve svilupparsi invece a partire dalle considerazioni sull'asimmetria tra uomini e donne, sia riguardo alla riproduzione (solo le donne possono avere una gravidanza) sia riguardo alla posizione sociale (differenza retributiva e decisionale tra uomini e donne). Riguardo alla maternità surrogata c'è ancor maggiore divergenza. Mentre secondo alcune filosofe la gestazione non può essere considerata come un qualunque altro lavoro, secondo altre porre l'accento sul forte legame che intercorre tra feto e gestante rischia di ritorcersi contro le donne nel momento in cui si parla di aborto. L'autrice ricostruisce infine il dibattito sulla prostituzione. Se per alcune filosofe la prostituzione nuoce a tutte le donne perché influenza il modo in cui sono pensate e trattate, per altre il problema riguarda il danno che essa provoca a chi la esercita in virtù della natura peculiare della prestazione offerta. Secondo alcune femministe infatti, poiché corpo e sessualità sono elementi costitutivi dell'identità personale, concedere questi in cambio di denaro equivale a svendere la propria integrità psico-fisica. Secondo altre il problema risiede invece nel fatto che un'attività sessuale priva di reciprocità, come accade nel caso della prostituzione, non è sana ed è lesiva. Secondo altre ancora, la prostituzione non è lesiva in sé ma lo è in quanto riflette il ruolo subordinato delle donne nella società. Non tutte le femministe però concordano sul fatto che la prostituzione sia lesiva della dignità femminile. Secondo Martha Nussbaum infatti il dibattito sulla prostituzione è inquinato da considerazioni moralistiche, tra cui l'idea che le donne non dovrebbero avere rapporti sessuali promiscui e a pagamento. Secondo Nussbaum dunque non bisogna perpetrare questi luoghi comuni e opporsi alla prostituzione ma combattere la stigmatizzazione delle *sex workers*.

Nel capitolo "Etica e Politica" Vera Tripodi analizza il tema della cura e le questioni che pone. La prima è sollevata dal fatto che i lavori di cura sono svolti quasi solo dalle donne. Un'altra invece riguarda gli aspetti per i quali la condizione femminile è simile a quella del/la disabile. Ridefinire il concetto di cura ha implicazioni nella difesa dei diritti tanto delle donne quanto dei disabili. Per questo il capitolo si apre con una discussione generale sui diritti della donna. Questi infatti si sono affermati solo in seguito a una lotta successiva a quella per i diritti dell'umanità in generale. Per esempio l'accesso delle donne al voto o ad

alcune professioni è stato raggiunto tardivamente e grazie alla confutazione di pregiudizi sulle donne. L'autrice ripercorre a questo proposito le argomentazioni di due testi storici. Il primo, di M. Wollstonecraft, in cui l'autrice rivendica per le donne il diritto all'istruzione e individua nell'educazione impartita alle donne l'origine di una condizione dipendente e di un atteggiamento capriccioso e immaturo. Il secondo testo invece è di J. S. Mill, che vede il pregiudizio sull'inferiorità della natura femminile come causa della subordinazione delle donne e tratta della condizione impari di uomini e donne nel matrimonio.

Una volta considerati gli argomenti riguardo i diritti della donna, l'autrice passa a considerare la condizione della disabilità e le caratteristiche che la accomunano a quella della donna. I membri di entrambe le categorie infatti sono oggetto di discriminazioni e il loro corpo è considerato come deficitario, rispetto a quello maschile o a quello "normale". La questione dei soggetti disabili mette in discussione molte teorie della giustizia. Considerarli membri della società a pieno titolo implica in realtà una revisione radicale del modo in cui questa è concepita e strutturata.

Nel capitolo vengono poi trattate nel merito alcune relazioni di cura. Viene innanzitutto presentata la proposta di riconoscimento di valore legale a tutte le relazioni di cura e non solo a quelle romantiche, attraverso l'istituzione del matrimonio *minimal*. In seguito si considera la questione dell'adozione e dei diritti, da un lato di un adulto, di scegliere di essere genitore e, dall'altro di un/a bambino/a, di che tipo di genitori avere. Si dibatte quindi di cosa rende un genitore tale, se il legame genetico o l'intenzione di mettere al mondo un figlio, e dell'adozione per coppie omosessuali.

Infine il capitolo contiene la ricostruzione di una discussione recente riguardo il legame tra genere e cambiamenti climatici. Le donne infatti sono da un lato i soggetti più esposti ai danni provocati dalle crisi ambientali e dall'altro sono molto meno coinvolte e presenti negli organismi in cui si prendono decisioni che riguardano questi temi. I problemi climatici dunque aumentano le disparità tra uomini e donne. Data la situazione ambientale e poiché una delle cause della maggior esposizione delle donne a crisi ambientali è l'attuale distribuzione del lavoro di cura, è necessario anche per questo ridistribuire e modificare i compiti in questo campo. Bisogna inoltre lavorare per includere le donne nei processi decisionali.

L'ultimo capitolo del libro tratta della religione. L'interpretazione tradizionale della religione giudaico-cristiana sancisce e giustifica il ruolo subordinato delle donne. Alcune filosofe femministe tuttavia propongono una diversa interpretazione di questa tradizione spirituale in cui il ruolo della donna è al contrario centrale. Si può ad esempio sostenere che Adamo fosse solo un abbozzo di creatura umana e che la perfezione sia stata raggiunta con la creazione di Eva. O come Irigaray nella sua analisi e rivalutazione della figura di Maria di Nazareth,

sostenere che la verginità di Maria non debba essere confusa con la sua castità, ma simboleggi un legame diretto tra Dio e le donne, che non ha bisogno della mediazione di alcun elemento maschile.

La filosofia femminista della religione si è interrogata anche sulla caratterizzazione maschile di molti degli attributi di Dio. L'idea di onnipotenza ad esempio è stata tradizionalmente accostata a un ideale di mascolinità. Diverse filosofe femministe l'hanno criticata come un concetto incoerente e moralmente offensivo perché associato all'ideale di potere patriarcale. In contrapposizione agli attributi divini tipicamente maschili, vengono invece proposte caratteristiche legate alla pluralità e all'immanenza, all'elemento sensibile e incarnato, e alla considerazione del desiderio spirituale. I modi di intendere la religione e di caratterizzare la divinità in maniera meno maschile sono diversi e, come con gli altri argomenti presentati nel libro, l'autrice riesce a darne una panoramica esauriente.

Il libro è ottimo per avvicinarsi a tutti i temi trattati e per avere un'idea di quali sono le questioni su cui il dibattito attuale verte. L'autrice è riuscita a presentare con grande chiarezza le proposte e le loro criticità, senza per questo andare a scapito della sintesi. In uno spazio ridotto il lettore o la lettrice può sperimentare uno sguardo diverso su molte questioni, classiche e contemporanee, e capire all'approfondimento di quali può essere interessato. I precisi riferimenti agli autori e ai testi aiutano a orientarsi nella bibliografia e ad accedere facilmente alla letteratura specifica sul tema scelto. Il libro è dunque un ottimo strumento per chi cerca soltanto una panoramica: può restare soddisfatto senza dover consultare testi diversi perché in quest'unico testo di scorrevole lettura si trova già moltissimo. Analogamente non resterà certo deluso il lettore che cerca uno spunto per ulteriori ricerche: viene guidato nel dibattito contemporaneo e può trovare in "Filosofie di genere" il punto di partenza per un approfondimento personale.



Algebraic Generalism: Some Comments

Maria Scarpati

We seem to have an intuitive grasp on the idea that some metaphysical items – be they properties, states of affairs or truths and parts of reality however conceived – involve the identity of some entities in particular. As opposed to these, it seems, there are features of the metaphysical realm that might as well be characterized merely in terms of their qualitative profile. They may concern some entities, but they do so only insofar as those entities fulfil a given qualitative description; were there to be perfect duplicates of an entity, items of the latter kind would concern (if at all) any one of that entity's duplicates. Call the first class of items, collectively, "the non-qualitative"; call the latter, collectively, "the qualitative". A number of worries and quarrels have focused on this distinction and, in particular, on the status of the non-qualitative. Some of the relevant worries are genuinely, and possibly solely, modal: they typically constitute part of the debate about Haecceitism. Some, however, seem to go beyond a merely modal dispute, and lead us to wonder about which (if any) among the qualitative and the non-qualitative is metaphysically prior. Both (families of) debates have a classical reference in Robert Adams's inquiry as to whether "the world – and (...) all possible worlds – [are] constituted by purely qualitative facts, or (...) thisness hold[s] a place beside suchness as a fundamental feature of reality" (henceforth, "Adams's question").¹

However – as far as I know – Shamik Dasgupta was the first to cast the latter dispute (i.e., the one that goes beyond modal issues and explicitly asks about metaphysical priority ones) in terms of the ever so hotly debated theory of grounding. In recent papers, he has very effectively defended a view according to

¹Adams, (1979, p. 5). The notion of a "thisness", as conceived by Adams, is cognate to that of a *haecceitas*, historically attributed to Duns Scotus – though, for several reasons, the two cannot be plainly identified. A thisness of a given entity *a* would be the property of *being a* – or, which is the same, of *being identical with a*. For the sake of our present aims, we may just read "the non-qualitative" where Adams writes "thisness" in the passage I quoted, and "the qualitative" where he writes "suchness" – though a thorough justification of this construal of mine lies beyond the scope of this review.

which – roughly – every constituent of reality is either qualitative or grounded in the qualitative. In this critical essay, I will present and briefly comment Dasgupta's proposal.

In line with many theorists of the concept, Dasgupta takes grounding to be an explanatory notion of a particular (non-causal) kind – the one that is supposed to convey the "*in virtue of*"-relation. Claiming that a fact is grounded in some other fact is to claim that the former obtains in virtue of the latter's obtaining – or, that the latter obtaining makes it the case that the former obtains. Dasgupta assumes two necessary conditions for grounding to hold:

- a. Necessitation. "[T]he grounded is metaphysically necessitated by its grounds".²
- b. Whole relevance. "[A]ll parts of an explanation must be explanatorily relevant: if the *Xs* ground the *Ys* and *x* is one of the *Xs*, then *x* is *explanatorily relevant* to the *Ys* in the sense that *x* plays at least some role in making it the case that the *Ys* obtain".³

Necessitation and Whole Relevance play a crucial role in an argument that leads Dasgupta to take a deeply revisionary stance concerning ground; I will show this point in due course.

By Dasgupta's own lights, there are two families of answers to Adams's question – when the latter is construed in terms of grounding. One may be an Individualist, and claim that all fundamental facts are individualistic, while qualitative facts are grounded thereof. Or, one may hold that all fundamental facts are qualitative instead, and that individualistic facts are grounded thereof – hence qualifying as a Qualitativist. Dasgupta does not provide a thoroughly unambiguous definition of the distinction between facts that are individualistic and facts that are not (henceforth, the "individualistic distinction"); however, he does give several hints towards the notion he has in mind:

"On this view [i.e., Individualism] the most basic, irreducible facts about our world include facts about what individuals there are and how they are propertied and related to one another, such as

$$a \text{ is } F, b \text{ is } G, a \text{ bears } R \text{ to } b$$

where *a* and *b* are individuals, or "primitive individuals" as I will call them to underline their status on this view".⁴

"[R]oughly speaking a fact is individualistic iff whether it obtains depends on how things stand with a particular individual (or individuals) and qualitative otherwise."⁵

²Dasgupta, (2014, p. 4)

³Dasgupta, (2014, p. 4)

⁴Dasgupta, (2009, p. 36)

⁵Dasgupta, (2014, p. 5)

"[A fact] F is individualistic iff there is an x (or there are some X s) such that whether F obtains depends on how things stand with x (or with the X s)".⁶

Dasgupta does not advance a clear-cut definition of what an *individual* is, in turn: he takes it to be enough for his aims that we think of individuals as "what in ordinary English we call 'things' – apples, alligators, atoms, and so on".⁷

Very roughly, we may think of qualitative facts as those facts that can be expressed in first order logic with identity but without constants; in order to express an individualistic fact, instead, we would need to refer to at least one individual in particular (not merely "to the thing that is so-and-so, whichever it may be") – hence resorting to individual constants.⁸ Intuitively – and to mention an example that is provided by Dasgupta himself – the fact that *Obama is the president* counts as individualistic, while the fact that *Someone is the president* is a qualitative one.

As I said, Dasgupta seems to assume that, faced with Adams's question, one may either take a qualitativist or an individualistic stance – under his own understanding of the two views. However, other alternatives seem to be available. In particular, one may simply aim to reject Qualitativism, hence claiming that at least some individualistic facts are not grounded in qualitative facts. Taking this stance would be a way to accept the second horn of Adams's question in the way that Adams himself seems to understand it. For it would amount to claiming that the non-qualitative does hold a place at the fundamental level of reality – without adding anything as to whether or not the purely qualitative contributes to the fundamental level as well. I will not focus on this point here, though. In effect, Dasgupta's main purpose in the articles I am considering is to develop and defend a form of Qualitativism he calls "Algebraic Generalism": his strategy to that end does not really hinge on the definition of "Individualism" he accepts.

Dasgupta thinks that we should accept Qualitativism (in particular, Generalism) because "if individualism were true then the individualistic facts of our world would lie beyond our epistemic ken. (...) [O]ur knowledge of the world is limited to knowledge of its qualitative nature and whatever is grounded in that qualitative nature, and since individualism implies that there are further facts of the matter as to which particular individuals lie behind those qualities it follows that those facts would be unknowable".⁹ In other words, the individualist takes there to be some facts that are neither qualitative nor grounded in the qualitative – and according to Dasgupta such facts are beyond the limits of our knowledge. Still in other terms, those individualistic facts that are not grounded in qualitative facts would be such that the individuals they are about qualify as

⁶Dasgupta, (forth. fn.2)

⁷Dasgupta, (2014, p. 5)

⁸See Dasgupta, (2009, p. 40); Dasgupta, (2014, pp. 5-6); Dasgupta, (forth. P. 2)

⁹Dasgupta, (forth. P. 6)

"primitive individuals". And, according to Dasgupta, it follows from any physical theory from Newton to this day that primitive individuals are "danglers": they are "physically redundant and empirically undetectable".¹⁰ More precisely, Dasgupta's "argument from danglers", as I will call it, goes as follows:

- (1) First premise. "It is a consequence of every physical theory considered over the past 400 years that primitive individuals are danglers";¹¹
- (2) Second premise. "Consider two theories about the structure of the material world, and suppose you discover that the first implies that the world contains a dangler while the other does not. All else being equal, it is rational for you to prefer the latter over the former";¹²
- (3) Conclusion. "The benefit that generalism enjoys over individualism in virtue of dispensing with danglers outweighs its putative costs".¹³

Dasgupta's case for (1) is given through an argument by analogy between the status of primitive individuals and the status of absolute velocity in Newtonian Gravitation Theory. In a nutshell, the idea is that physical theories cannot help us detect differences merely as to which individual in particular is involved in a given observation, but only differences in the qualitative – just as they cannot help us detect differences in absolute velocity, but only differences in relative velocities.

With the additional premise that any view that accepts fundamental individualistic facts is committed to primitive individuals¹⁴ the argument from danglers seems to give us a reason for being suspicious about Individualism. In effect, note that even the weaker individualist view that I considered above – the one that merely amounts to a denial of Qualitativism – is committed to the fundamentality of some individualistic facts; hence, it will posit at least some primitive individuals, in Dasgupta's sense. For the defender of such a view will have it that, for at least an individual, there is fact of the matter as to whether or not *it* – as opposed to every other – is involved in some given fact (that is to say, in any fact that qualifies as individualistic by being such that whether or not it obtains depends on how things stand with *that* very individual in particular), and such a fact of the matter cannot be said to rest on any collection of *merely qualitative* considerations.¹⁵ The way I understand the argument from danglers, and several other parts of Dasgupta's dialectic, *this* is the idea behind the (at times

¹⁰Dasgupta, (2009, p. 40). I think that we may wish to define danglers as those entities that are, more in general, *explanatorily* redundant and empirically undetectable; however, Dasgupta's definition does suit his aims in this passage, inasmuch as he focuses on redundancies in *physical theories* in particular.

¹¹Dasgupta, (2009, p. 40)

¹²Dasgupta, (2009, p. 43)

¹³Dasgupta, (2009, p. 57)

¹⁴Dasgupta argues for this point at some length; see for instance Dasgupta, (2009, pp. 45-46).

¹⁵This point alludes, I think, to a further subtlety concerning the individualistic view that seems to

confusing, I suggest) claim that there are (if Individualism is right) "primitive individuals". For there does not seem to be much that characterizes something as a primitive individual, as opposed to an entity that is not, except for the fact that only the former is involved in at least one individualistic fact that is not grounded in qualitative facts. I will say more about this point in due course.

For now, note that the argument from danglers, the way Dasgupta phrases it, seems to do more than just single out an epistemic vice intrinsic to Individualism: Dasgupta takes it to support a particular form of Qualitativism that he calls "Generalism".

A generalist view – as opposed to some forms of Qualitativism such as the bundle theory – does not even attempt to give a story about how *individuals* can be said to consist in other, purely qualitative, items. It just focuses on the facts that can be said to build up the fundamental level of reality – that is, given the qualitativist *dictum*, only qualitative ones – and on how they should be properly characterized. The view that Dasgupta labels "Quantifier Generalism" provides a first suggestion in this sense: the idea is that the fundamental facts are all and only those facts that can be expressed in first-order logic with identity but without constants. Consider the infamous case of a "Black's world": nothing exists in such a world but two qualitatively indiscernible spheres. The bundle theorist is still committed to what may be seen, in Dasgupta's spirit, as a sort of "original sin": she aims to build up individuals out of qualities. Faced with Black's world, she will have no choice but to recognize a sole individual that is built out of a certain collection of compresent qualities (for the same collection lies behind the "two" spheres) – hence accepting a substantive version of the identity of indiscernibles (henceforth, PII). However, the quantifier generalist can just embed the idea that there are two spheres in her own description of Black's world – the latter will be something like:

$$(Q.G.) \exists x \exists y (x \neq y \wedge Fx \wedge Fy \wedge Hxy)$$

where "F" conveys a complete qualitative description of each sphere, and "H" expresses the relation of being at, say, nine metres from one another.¹⁶ And since the description mentions only what the quantifier generalist takes to be qualitative facts, she can claim that her account is indeed a qualitativist one.

However, according to Dasgupta this suggestion does not go far enough in getting rid of primitive individuals. For not only we naturally take quantified expressions to range on a domain of individuals, and may doubt that a satisfying

lie beyond Dasgupta's own aims: one may indeed wish to deny Qualitativism, and still hold that no individualistic fact is fundamental, as long as none of them is grounded in qualitative facts, but only in other individualistic ones. Developing in detail and defending such an idea, though, would lead one to deny that grounding is a strict partial order – either by rejecting the transitivity of ground, or by negating there to be any fundamental level. I will not further focus on this point here.

¹⁶See Dasgupta, (2009, pp. 49-50); Dasgupta, (2014); Dasgupta, (forth. P. 7).

alternative understanding is available;¹⁷ it may also well be (and many do believe) that quantified facts are grounded in their instances. If this were the case, then any fact that can be expressed as "there is a sphere" would be grounded on the fact that a certain sphere in particular exists – hence, *contra* the quantifier generalist, no such fact would be fundamental.¹⁸ Moreover, at least intuitively, if the qualitative facts are to be understood in terms of a domain of individuals, or even worse if they are grounded in their instances – i.e., in facts concerning at least one given individual in particular – it is not so clear how (if at all) one can claim that such facts constitute the fundamental level of reality without committing to the idea that the world must be accounted for in terms of some primitive individuals after all.

Nothing like this happens with Algebraic Generalism – i.e., with the form of Qualitativism that Dasgupta aims to defend. According to Algebraic Generalism, nothing exists at the fundamental level but a domain of *n*-adic properties; these are arranged in a certain structure that can be described *via* formulas of a particular language *G* that well suits the Generalist's metaphysics. Dasgupta draws the relevant formal language from Quine's *Algebraic Logic and Predicate Functors*.¹⁹ Very roughly, the peculiarity of language *G* can be summarized as follows:

- i. it can mimic first-order quantification in a way that does not seem – at least *prima facie* – to bring in problems concerning whether or not one is quantifying on a domain of individuals: since there are no quantifiers, and the element of *G* that mimics them does not take any argument, there is no question as to "what ranges on what", so to say;
- ii. it does not treat properties as predicates but as terms – so there is no question as to whether predicates apply to individuals either;
- iii. all of its syntactic symbols apply to such terms for properties – so that, again, there seems to be no space for a mention of individuals in *G*'s formulas.

Without getting into technical details, I will just show as an example a formula of *G* that the algebraic generalist may use to represent what is going on in Black's world – by mentioning qualitative facts alone:

$$(A.G.) cc(F^1 \wedge pF^1 \wedge \neg I^2) obtains$$

(where "F" conveys a complete qualitative description of each sphere – for simplicity, I will assume that such a description captures not only the *intrinsic* qualitative properties of each sphere, but also the relational ones).

¹⁷Cf. Dasgupta, (2009, p. 50).

¹⁸See Dasgupta, (2009, p. 50); Dasgupta, (forth. Pp. 7-8).

¹⁹Quine, (1976)

Very roughly, the formula may be understood as saying something like "the fact that *it F-izes*, and *it F-izes*, and *it numerical-difference-izes* obtains".²⁰ The two "c" at the beginning of the formula stand for as many applications of the "cropping operator": its role is to cancel an argument-place in a given property's adicity. As a result, from an *n*-adic predicate that we would naturally think as applying to *n* individuals we can get to have a term that seems to stand by itself – this seems to confirm that we can describe Black's world through G by assuming properties alone (and without taking the two spheres to be one and the same). Intuitively, an application of the cropping operator in G is, by the same token, what mimics an existential quantification of first-order logic.²¹

I said that, according to Algebraic Generalism, at the fundamental level properties are arranged in a structure that may be described through formulas of G. It may have sounded more natural to say that, through G, we can combine properties in order to construct more complex properties – and, *via* them, qualitative facts. However, I suggest that this would fail to effectively mirror the fundamental reality as conceived by Dasgupta's metaphysics. In effect, according to Dasgupta, the best form of Qualitativism – Algebraic Generalism – naturally goes with both a structuralist and a radically holistic conception of reality. In a nutshell, if one aims to accept Algebraic Generalist without taking an eliminativist stance about individualistic facts, one should accept (Dasgupta says):

- Structuralism about (individuals and) individualistic facts. An account of one individualistic fact is by the same token an account of all of them.²²
- Radical Holism. The world is fundamentally a single whole. At rock bottom, the only fundamental fact is that a single complex state of affairs that characterizes the whole world obtains. Distinct atomic facts may still hold, but they are not fundamental; they obtain in virtue of that sole one fundamental fact.²³

I will not focus on the reasons why Generalism entails Radical Holism here.²⁴

As for Structuralism, the point should be connected to another crucial feature of Dasgupta's metaphysics – in particular, to his conception of grounding for individualistic facts. According to Dasgupta, if Qualitativism is right then the individualistic facts are *plurally and non-distributively* grounded in the qualitative facts: the plurality of the individualistic facts that obtain is, collectively,

²⁰It would feel much more natural to talk about the fact that *there is F-ness*, and *there is F-ness*, and *there is numerical difference*, instead – but this would not fit Dasgupta's aims because, under such a description, that fact would turn out to look like a quantificational one.

²¹Language G plays a crucial role in Dasgupta's theory and I did not make justice to its subtleties at all. For details, see in particular Dasgupta, (2009): "Appendix on language G", and of course Quine, (1976).

²²See Dasgupta, (2014, pp. 10-11).

²³See Dasgupta, (2009, pp. 55-56, 58).

²⁴For Dasgupta's very neat argument to this end, see Dasgupta, (2009, pp. 55-56).

grounded in the plurality of the qualitative facts that obtain, though no individualistic fact, considered by itself, has a qualitative ground of its own. And of course this turns into a *modus ponens* by Dasgupta's lights, for the argument from danglers was supposed to show us that Qualitativism is right indeed. As a consequence, Dasgupta rejects Singularism about ground: according to his view, not only the grounds of a fact, but also what is grounded can be a plurality.²⁵ Roughly, his argument for this move is the following – I will call it "Obama's argument".

Suppose Qualitativism is right. Consider then some individualistic fact, say – in line with Dasgupta's own suggestion – the fact that *Obama exists*; call it *S*. Given Qualitativism, and the mainstream assumption that, although what grounds can be a plurality of facts, what is grounded is always *one* single fact – given, that is, Singularism about ground – we would expect there to be some collection of qualitative facts *Q* that collectively ground *S*. However, remember the two constraints on grounding that Dasgupta does assume: Necessitation and Whole Relevance. According to Dasgupta, nothing short of the collection of all the qualitative facts obtaining at our world – if anything – will be enough to necessitate the fact that Obama exists. Yet even that collection (call it "*Big Q*") will fail to ground *S*. For of course not every part of *Big Q* will be relevant for an explanation of *S* – there are of course qualitative facts about galaxies far far away that would be irrelevant for an explanation of Obama's existence, and yet such facts are, indeed, part of *Big Q*. More in general – so the thought goes – there is no way to save both Necessitation and Whole Relevance if we aim to argue that every individualistic fact is grounded, *by itself*, in some collection of qualitative facts.²⁶

However, there is an easy way out if we accept that grounding can be plural and non-distributive. Consider again *Big Q*. We said that *Big Q* fails to ground *S* because (many) parts of the former are not relevant for an explanation of the latter. This seems to openly contradict the qualitativist *credo*: there are, one would say, individualistic facts that do not have a qualitative ground – *S* is one of them. Yet this is not the whole story. In effect, *S* is a counterexample to Qualitativism only inasmuch as Qualitativism is held together with Singularism about ground – that is, only if one assumes that every individualistic fact must be *by itself* grounded in the qualitative. On the other hand, if what is grounded – and not only what grounds – can be a plurality of facts, accepting that *S* by itself fails to be grounded in the qualitative may pose no deep problem to the qualitativist. Intuitively, what the qualitativist needs to exclude is that some aspects of reality are neither part of *Big Q* nor settled by it, so to speak. Now, consider a further collection of facts: the collection of all the individualistic facts that obtain – call

²⁵See Dasgupta, (2014, pp. 3-4); Dasgupta, (forth. Pp. 10-11).

²⁶See Dasgupta, (2014, pp. 8-11).

it "Big S". As opposed to what happened with S, it is easy to ascribe a qualitative ground to *Big S* without contravening either Necessitation or Whole Relevance: *Big Q* will be said to be such a ground. Every part of *Big Q* will of course be relevant for explaining some part of *Big S*. In fact, intuitively, the two collections may be taken as describing exactly one and the same portion of reality: *Big Q* captures a complete qualitative description of our whole world, while *Big S* captures a complete individualistic one. Moreover, given Qualitativism and given that *every* qualitative feature of our world is part of *Big Q*, every part of reality that is not part of *Big Q* must be grounded in – hence, also necessitated by – it. (It may be relevant to recall that Dasgupta's point here is a conditional one: "if the world is fundamentally qualitative, then the individualistic facts are plurally grounded in the qualitative".²⁷ The reasons for accepting Qualitativism in the first place should be sought elsewhere – according to Dasgupta, in the argument from danglers). Consider now S again. By claiming that *Big Q* grounds *Big S*, the qualitativist does exclude that any part of reality can fail to be either part of *Big Q* or settled by it. For every part of reality that is not part of *Big Q* is part of a plurality that is grounded in *Big Q* – i.e., of *Big S*. Even S is part of *Big S* – hence, its not having a qualitative ground of its own need not pose a problem to the qualitativist *credo*: by being part of a plurality that is grounded in *Big Q*, S itself is, so to say, indirectly settled by *Big Q*.²⁸

It seems, then, that Qualitativism commits one to rejecting Singularism about ground – and the latter move is undeniably controversial. Intuitively (and very roughly), Dasgupta asks us to hold together two ideas that, at least *prima facie*, seem to contradict one another: first, that *all of* the individualistic facts are, taken collectively, grounded in the qualitative, so that no individualistic fact of our world is fundamental; second, that it is not the case that *each* individualistic fact is grounded in the qualitative – call these two claims, together, Plural Qualitative Ground (PQG, for short). As I tried to show above, there is no contradiction in PQG if Singularism is dropped – that is, if one accepts that a plurality of facts may be metaphysically explained although none of those very facts, considered in itself, has a metaphysical explanation of its own.

Now, according to Dasgupta, "claims about the logical form of ground (like Singularism) are highly abstract claims about the nature of explanation, and it is not at all clear why we should take our pre-theoretic opinions about that sort of thing seriously".²⁹ I disagree with this claim – I think that it is quite unavoidable to feel like Dasgupta is *not* properly providing us with an explanation of a certain domain of facts (the individualistic facts), if we cannot point to any single fact of the domain and ask what the relevant explanation for *that* one fact in particular

²⁷Dasgupta, (2014, pp. 2-3).

²⁸More precisely, Dasgupta talks of a sense in which *Big S* "account for" S, by grounding a plurality (the one I am labelling *Big S*) that has S as a logical consequence. See Dasgupta, (2014, p. 11).

²⁹Dasgupta, (2014, p. 13)

is. One may also wish to contend that our reticence to accept PQG does not merely amount to an abstract conviction about the logical form of grounding at all. If there are individualistic facts that do not have any qualitative ground, then all those very facts are as many features of reality that are neither qualitative nor grounded in the qualitative – one would wish to say.

However, it must be noted that trying to pursue this sort of intuitions in order to argue against Dasgupta's view would be to beg the question against his whole strategy. For that move would in effect amount to plainly rejecting the idea that an explanation in general, hence also a metaphysical explanation in particular, may fail to be singular – or at least to contending that an explanation, if plural, must surely be distributive. It would amount to asserting that, if a given domain of facts is explained *as a collection*, then it just cannot be the case that none of the facts that take part in that collection have an explanation of their own. Which would simply be to deny that an explanation might be plural and non-distributive. Perhaps the notion of explanation as plural and non-distributive is deeply problematic – but if one's aim is to argue against a defence of it, then independent reasons should be provided for thus thinking. Still, I find it significant that this sort of intuition – i.e., the intuition that, so to say, there is no explanation without distributive explanation – is so deeply rooted in our natural way to conceive of what an explanation should in general be. And – I shall stress again – our way to conceive of explanation in *general* is largely independent from the theory of grounding – at least insofar as the features of grounding as a highly abstract, formal notion are concerned.

In connection to this, consider Obama's argument again. Dropping Singularism provides a solution insofar as the Qualitativist can claim that, even if no collection of qualitative facts can ground *S*, *S* together with every other obtaining individualistic fact can indeed be said to be grounded in the qualitative: by considering this new individualistic item – the collection that I called *Big S* above – we get to fulfil the Whole Relevance condition. Now, one may wish to protest that this amounts to explaining something completely different from what we had been trying to explain in the first place: we started off trying to metaphysically explain *S*, the fact that Obama exists, and we ended up with an answer to a completely different question – i.e., to the question of what qualitative facts metaphysically explain *Big S*, the whole of the individualistic facts of our world. Yet this consideration, again, cannot be held against Dasgupta on pain of begging the question against him. For his point is exactly that the individualistic facts can be grounded in the qualitative only plurally and non-distributively, and the claim that they *must* be grounded in the qualitative is supposed to be justified by other means – that is, by the argument from danglers. And still, it is hard not to feel like rejecting Singularism lets us solve the problem that Obama's argument presents merely by playing a formal trick – that is, by explaining together

several facts that fail to *belong* together. For instance, we end up explaining together *S* and a number of individualistic facts concerning galaxies far far away that seem to be utterly unrelated to *S*. Perhaps the intuition that this cannot be right should not be trusted. But if this is the case, then one may doubt that we can trust our intuitions as to what is relevant to what, between the grounding and the grounded – given that, when we look at the level of what is grounded alone, anything can be combined with anything in order to let us get the right result. And of course there are passages in Obama's argument that do – at least in part – hinge on intuitions of that sort. In effect, while looking for a plurality of qualitative facts that can be taken as a ground of *S*, Dasgupta remarks that:

"[S]urely what happens in Alpha Centauri plays no role in making it the case that Obama exists. (...) [W]e are asking for a grounding explanation of Obama's existence and it is almost inconceivable that the correct answer could include the goings on outside our solar system".³⁰

We should then reject a view that has it that individualistic facts about Obama are explained by qualitative facts about Alpha Centauri. But if we agree with Dasgupta on this particular point, then we may also find a doctrine that explains individualistic facts about Obama and individualistic facts about Alpha Centauri together – and *only* together – even less desirable. And yet, again, if Dasgupta is right then the individualistic facts are such that they can be metaphysically explained by the qualitative only "all at once" – so to say. If one takes this to be too heavy a theoretical cost (and if Obama's argument is sound, as it does seem to be), then one will presumably have to target the very claim that individualistic facts are grounded in the qualitative. And since the argument from danglers, that is supposed to support the claim, is a *ceteris paribus* one, a good strategy will most likely be that of questioning the idea that, when we compare Individualism and Qualitativism, "all things but the acceptance of primitive individuals are equal". Accepting such danglers as primitive individuals may be a theoretical cost, but it is not yet utterly clear that Structuralism and the consequent loss of Singularism about explanation are much less serious a worry.

As a final remark, I suggest that there may be some problems concerning the individualistic distinction as stated by Dasgupta. As I said, Dasgupta does not provide us with a properly clear-cut distinction between the two alleged categories of facts – although, as I argued above, the very notion of a primitive individual, which substantiates the main rationale for rejecting Individualism, crucially depends upon it. At most, we are given an extensional criterion: all those facts that may be expressed in first order logic with identity but without constants are qualitative, while any other fact is individualistic. Yet importantly,

³⁰Dasgupta, (2014, p. 9)

this cannot be the end of the story by the Generalist's own lights: for, given a widely accepted principle, existentially quantified facts are grounded in their instances and cannot, therefore, be fundamental. Hence Dasgupta's resorting to the algebraic language G. But this move would better be more than just a formal artifice: after all, every sentence of first-order logic without constants but with identity has a translation in G and *vice versa*. Some independent theoretical reason should be given to think that the right description of *the qualitative* is provided by G and not by first order logic. To put it differently: we were told that the facts that can be expressed by a certain language coincide with the qualitative facts, but also that they cannot *be* the qualitative facts, because they are not good candidates for being fundamental. Then we were given a translation of all of those facts, and we were told that in such new clothes those facts can be said to be fundamental. But what makes them qualify as *qualitative* in the first place is still unclear.

On the face of it, it looks like the main *theoretical* hallmark of G concerns the ontological commitment it seems to bring forth: as opposed to their counterparts of first order logic, the sentences of G are thought to mention only qualities, and they do not seem to demand for a domain of individuals at all. Now, given this picture, perhaps the facts that we were brought to identify as qualitative – the facts that can be expressed in G – are eligible to be fundamental indeed. And yet, I shall argue, it is far from clear that by claiming that *they* are the only fundamental facts one does get rid of primitive individuals in the sense that should be relevant for the argument from danglers. Indeed, Dasgupta seems to assume that only facts that involve individuals may give rise to those alleged danglers he calls "primitive individuals" – hence, that if there are no fundamental individuals then there are no primitive individuals (call this "the individuals' assumption"). Coherently with this, he first presents his Generalism as a fundamentally "individual-less view of the material world".³¹ Still coherently with this, he takes it that the qualities that constitute the fundamental level of reality are universals, thereby blocking the way to any kind of nominalistic reduction.³²

Now, I think there are good reasons for thinking that the individuals' assumption is wrong. I also think that once such reasons are duly appreciated, Algebraic Generalism loses much of its appeal.

In order to make this point, let me advance a suggestion as to how we may characterize those entities that the argument from danglers is supposed to target, without helping ourselves to a distinction between facts that is yet to be clear and without appealing to a discrimination between categories of entities that I am trying to prove irrelevant. Suppose the whole qualitative story about the world is given. If and only if there is at least an entity such that some question

³¹Dasgupta, (2009, p. 35)

³²Cf. Dasgupta, (2009, pp. 47-48).

concerning its identity may nonetheless still arise, there is – under the construal I am advancing – one of those entities that the argument from danglers is supposed to target (I shall keep labelling them "primitive individuals" for the sake of simplicity, but it should be kept in mind that, contrary to what Dasgupta does, I am not presupposing that they belong to a certain category – individuals – as opposed to others anymore).³³

I take the following claims of Dasgupta's to support my proposal:

"For example, consider the following system: a primitive individual called Peter is at an initial time t_0 propelled up in the air by a slingshot, only to fall by gravity back to Earth. And now consider a different system whose initial state at t_0 differs only in the fact that a different primitive individual, Paul, is slung. By hypothesis, we are to suppose that Peter and Paul have the same mass, shape, charge and so on. (...) [I]f the two systems both obey NGT, then Paul will make exactly the same trajectory through space as Peter. According to NGT, the identity of each particle makes no difference to how the slingshot or the Earth's gravitational field affect it".³⁴

"[I]magine a situation in which (...) a primitive individual is placed in front of you. (...) [S]uppose that it is a chair. And now imagine a situation in which everything is exactly the same except that a different primitive individual is in front of you. Suppose this different individual has exactly the same qualities as the actual chair in front of you: imagine it were colored the same, shaped the same, and so on. (...) [T]he situation would look and feel and smell exactly the same to you: we cannot tell the difference between situations that differ only in their individualistic facts".³⁵

Dasgupta is here illustrating his claim that primitive individuals are danglers: in both passages, I argue, what is indicated as (first) explanatory redundant and (second) empirically undetectable is a difference in the identity of the entities involved in a given observation that is not accompanied by any qualitative difference. In line with such hints, according to the construal I am advancing there are no primitive individuals if and only if, once the whole qualitative asset of the world is given, every fact concerning the identity of the existing entities is settled.

³³I suspect that some may find the phrase "questions as concerns its identity" confusing. If so, think of specific instances of such questions: e.g., of questions as to whether or not *it*, as opposed to any other entity of the same kind, exist, or as to whether *it* is involved in some given phenomenon, fact, or observation – or, as to whether it is identical to some entity from another possible world in particular, and so forth.

³⁴Dasgupta, (2009, p. 41). Here, NGT stands for "Newtonian Gravitation Theory".

³⁵Dasgupta, (2009, p. 42)

It can now be seen why there are reasons for rejecting the individuals' assumption. First, note that one may well accept individuals in her ontology – even at the fundamental level! – and yet still exclude there to be any primitive individual in the sense I have described.³⁶ I think that Leibniz's metaphysics may well be seen as a view of this sort. On the one hand, the entities that Leibniz calls "individual substances" arguably *are* individuals under any understanding of the term that has been considered to this day. At least under a certain interpretation – one that was endorsed, to give but one example, in Di Bella, (2005)³⁷ – such entities do constitute the fundamental ontology in Leibniz's system. On the other hand, it seems that something like Dasgupta's argument from danglers would be harmless against them. For any fact of the matter as concerns their identity is completely settled by the qualitative – *via* complete individual concepts that are purely qualitative; each one of them corresponds to one individual substance and, so to say, fix its identity by completely characterizing its nature.

Secondly, note that the assumption that universals are the sole fundamental entities is not only, given what I just said, dispensable if one's aim is that of ruling out primitive individuals: it is also, by itself, insufficient as a means to rule them out. For, *pace* what Dasgupta says about the advantage of his view over the bundle theory in this concern, the Generalist will still have to assume something like PII about the entities she takes as fundamental – for she needs to exclude that some of them may be qualitatively indiscernible though numerically different. Otherwise, some fact concerning their identity would fail to be fixed by the qualitative, hence giving rise to primitive individuals. And although the idea that something like PII is almost trivially verified by such entities as universals has been more or less taken for granted in the general debate, it has recently been challenged, with quite convincing reasons, by Gonzalo Rodriguez-Pereyra.³⁸

A possible upshot of these considerations, I suggest, is the following: if one is convinced by the argument from danglers, it seems that one has good reasons

³⁶The point was very neatly put by Boris Kment: "Anti-individualists reject fundamental individualist facts. But they are free to accept that individuals exist. They may even include individuals in their fundamental ontology, by holding that, in stating the fundamental facts, we need to quantify over individuals. (...) The view could perhaps be stated by saying that, even fundamentally speaking, there are indeed individuals, but there are no fundamental facts about which individual any one of them is. Individuals are, as it were, mere anonymous loci of instantiation of qualitative properties and relations, nameless pegs on which we can hang these properties and that we can connect by these relations. They are individuals without individuality." – see Kment, (2012, p. 579). As a matter of fact, I happen to think that Leibniz, whom I take to both accept individuals as fundamental entities and defend a form of Qualitativism, wanted his fundamental individuals to be more than nameless pegs and to partake of individuality, to some extent – I think that his theory of individual concepts has been, in part, his way to fulfil such a theoretical intent. However, such an exegetical point lies beyond the scope of the present essay.

³⁷See, in particular, pp. 23-33.

³⁸Cf. Rodriguez-Pereyra, (2016).

to prefer a more traditional form of Qualitativism such as (what I take to be) Leibniz's over Algebraic Generalism. The two square equally well in getting rid of primitive individuals; both are committed to PII as concerns the fundamental entities; yet – arguably with somewhat dubious reasons – the latter alone directly excludes any form of nominalism about properties (not to mention other deeply revisionary stances it takes, such as Structuralism and Radical Holism).



References

- Adams, Robert Merrihew (1979). "Primitive Thisness and Primitive Identity". In: *The Journal of Philosophy* 76, pp. 5–26.
- Dasgupta, Shamik (2009). "Individuals. An Essay in Revisionary Metaphysics". In: *Philosophical Studies* 145.1, pp. 35–67.
- (2014). "On the Plurality of Grounds". In: *Philosopher's Imprint* 14.20, pp. 1–28.
- (forth.). "Quality and Structure". In: *Current Controversies in Metaphysics*. Ed. by Elizabeth Barnes. New York: Routledge. Page references to the version available online at: <http://shamik.net>.
- Dasgupta, Shamik and Jason Turner (forth.). "Postscript". In: *Current Controversies in Metaphysics*. Ed. by Elizabeth Barnes. New York: Routledge.
- Di Bella, Stefano (2005). *The Science of the Individual. Leibniz's Ontology of Individual Substance*. Berlin-Dordrecht-Heidelberg-New York: Springer.
- Kment, Boris (2012). "Haecceitism, Chance, and Counterfactuals". In: *Philosophical Review* 121, pp. 573–609.
- Quine, Willard Van Orman (1976). "Algebraic Logic and Predicate Functors". In: *The Ways of Paradox and Other Essays*. Ed. by Willard Van Orman Quine. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press, pp. 283–307.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo (2016). "Indiscernible Universals". In: *Inquiry*, pp. 573–609. DOI: 10.1080/0020174X.2016.1210541.



Evaluatives and Pejoratives

Pekka Väyrynen, University of Leeds

[Scuola Normale Superiore, April, 15th 2016]

Bianca Cepollaro

1 Introduction

Tackling the issues raised by evaluatives and pejoratives means to adopt an interdisciplinary perspective, where the issues in Linguistics turn out to be crucial for philosophical purposes. The first question to ask is the following: What is to be evaluative? Is it more robust than just being used evaluatively?

Väyrynen sets aside two broad notions of evaluativeness:

- a) A comparison of any kind. All gradable adjectives would be evaluative in this sense, even terms like ‘tall’.
- b) Among gradable adjectives, predicates of personal taste whose interpretation seems to depend on a judge.

The notion of evaluativeness in which philosophers are interested is more restricted than (a) and (b). There are standards, but they are not experienter/judge-dependent. Still, even with these restrictions, the class of candidate evaluative terms looks pretty heterogeneous, including at least:

- “Thin” evaluative terms (“good”/ “bad”; “right”/“wrong”, maybe even “rational”). Semantically, there is basically no restriction on what can be called “bad”, for instance; it depends on something that is extralinguistics.
- “Thick” evaluative terms (“cruel”, “courageous”, “selfish”, “smart”, “tactful”, “graceful”). Compared to thin terms, they have more descriptive information built in: not any kind of “bad” can be “cruel”.
- “Affective” terms (“desirable”, “admirable”, “contemptible”, “loathsome”, “harrowing”).

- “Pejorative” terms (racial and ethnic slurs, but also expressions like “jerk”, “bimbo”, “asshole”).

The two main claims of Väyrynen are the following: (i) An old claim, that is that thick terms and pejoratives are sufficiently dissimilar linguistically that giving different treatments of their relationship to evaluation isn't a mark against a theory; and (ii) a more recent claim, that in fact a pragmatic treatment of evaluatives and pejoratives (and of the evaluative uses of some affective terms) might be defensible. Maybe not true at the end, but at last defensible.

2 Thick Terms and Pejoratives

You might think that it is not so strange to find that Thick Terms and Pejoratives (especially slurs) are analyzed differently *if* they behave differently. Well, the thing is, slurs and pejoratives do have something in common. The use of each in some way involves both non-evaluative description and evaluation.

Hare, (1963), Blackburn, (1992), Gibbard, (1992) and Richard, (2008) suggest that slurs and objectionable thick terms are similar in their relation to evaluation. And indeed, there are similarities of course at least between slurs and objectionable thick terms; moreover, if we assume that in principle any thick term is open to be considered objectionable, then that is a further argument to support the parallel between slurs and thick terms in general. If you look at the discussion on slurs it is very common to locate the derogation that they carry in their semantic – broadly meant –, so truth-conditions (Hom, 2008), conventional implicatures (Whiting, 2013), and semantic rules of use (Jeshion, 2013). And indeed if you look at the discussion on thick terms, it is very common as well to locate evaluation at the semantic level, even at the truth-conditional (Kyle, 2013).

2.1 Linguistic Similarities

The most striking similarity between pejoratives and thick terms is that the evaluative content seems to project out from embedding at least under negation, questions, possibly modals and conditionals. Consider:

- (1) Speaker A: Hans is a kraut.

Speaker B: No he isn't.

- (2) a. Hans is not a kraut.

b. Is Hans a kraut?

c. Hans might be a kraut (Or: Maybe Hans is a kraut).

d. If Hans is a kraut, we shouldn't gossip in German.

- e. If I were racist, I probably wouldn't like krauts.

If we interpret (1) in a non-metalinguistic manner, B's denial targets the descriptive content (Hans being German). On the other hand, the mere occurrence of the slurring term "kraut" suggests that the speaker endorses the germanophobic attitude and embraces the practice of classifying and referring to Germans by using the slurring term.

When it comes to thick terms, intuitions are clearer in the case of thick terms that usually taken to be objectionable.

- (3) Madonna's show is lewd.
- a. Madonna's show isn't lewd.
 - b. Is Madonna's show lewd?
 - c. Madonna's show might be lewd.
 - d. If Madonna's show is lewd, we won't go.

Projection data like those in (2) and (3) suggest something about where to locate the evaluative content of pejoratives and evaluatives: all those contexts (like embedding in the antecedent of a conditional) block entailments; so if the evaluation survives, it means that the evaluation is not an entailment, it is not truth-conditional. Brent Kyle (Kyle, 2013), on the other hand, claims that there is a way to explain these data. For example, if I ask (3-b), I leave it open for the possibility for Madonna's show to be lewd. Whereas for a lewd-objector, that term would be empty, so it would not be employed.

3 Some significant linguistic differences

Let's now consider some crucial linguistic dissimilarities between pejoratives and evaluatives.

A. Indirect reports

- (4) Pam believes that Madonna's show is lewd. (But I think it isn't bad in any way for being sexually explicit).
- (5) Pam believes/said that Hans is a kraut (I think Hans is a fine person).

According to Väyrynen, a speaker of (4) succeeds in making it clear that she does not endorse a negative evaluation of sexual display, whereas a negative attitude seeps through the operator in (5).

We observe that pejoratives that are not slurs ("asshole", "damn", etc) behave like thick terms in this respect rather than like slurs:

- (6) Pam believes/said that Hans is a [jerk/asshole]. I think he's a nice guy.
- (7) Pam believes/said that the damn Tories are shafting the poor again. (# I think they're good guys in politics).
- (8) Pam believes/said that that asshole Hans is behind the rumors about her. (? I think Hans is a good guy).

Slurs and expressives seem to be speaker-oriented (Potts, 2005), in the sense that their use is taken to indicate that the speaker holds derogatory attitudes, even in reported speech. On the other hand, other pejoratives and thick terms are not. This might be related to the fact that the mere mention of slurs can generate discomfort, whereas mentioning objectionable thick terms does not.

B. Valence reversal and suspension With “Valence reversal” we refer to the following feature of thick terms: thick terms normally associated with a negative evaluation can be used to convey positive evaluation and vice versa. It is not quite the same for slurs.

- (9) The carnival was a lot of fun. But something was missing. It just wasn't lewd. I hope it'll be lewd next year.
- (10) College masters dispense hospitality. But mine is frugal.
- (11) ? Yes, he's certainly a kraut, but that's what it makes Hans such a good guy.
- (12) ? I really like Hans. I just wish he was a kraut.

Moreover, the evaluation typically associated with thick terms can be also suspended without infelicity. Again, the same does not happen for slurs.

- (13) Whether or not it's a bad thing, Madonna's show can be truthfully and neutrally described as being lewd.
- (14) # Whether or not it's a bad thing, Hans can be truthfully and neutrally described as a kraut.

4 What does all this show?

The data presented in 2.2. under-determine the theoretical location of the derogative/evaluative content of slurs and thick terms. But there are enough differences that it's not a mark *against* a theory if it says that the uses of slurs and thick terms convey derogation/evaluation through different mechanisms of information transfer.

In a nutshell, the main points of Pekka Väyrynen's approach (Väyrynen, 2013) are the following:

- The overall set of data presented so far is best explained if these evaluations are implications of utterances involving thick terms which are normally “not at issue” in their literal uses in normal contexts, and which arise conversationally.
- “Not at issue”: the main point of uttering “Madonna’s show is lewd” is not to assert the evaluative content. That is backgrounded, while only the descriptive content is asserted (and this suggests a presuppositional approach).
- The fact that uses of thick terms systematically trigger certain evaluations does not show that they are systematically or lexically encoded: they are triggered in virtue of some shared extra-linguistic beliefs/knowledge concerning what sort of evaluative perspective is normally held, and commonly known to be held, by a speaker who recognizes a given thick term as “one of their words”.

5 A new Development

Pragmatic views of thick terms might be seen as special cases of a general pragmatic mechanism applicable also to slurs. An interesting account in this sense is the one developed by Bolinger, (2015). Bolinger’s theory is based on the contrastive choice principle, and it is based on linguistic work on impoliteness. The principle that does the explanatory work has independent support from research about impoliteness behavior and it sounds like this:

For some content φ , when it is common knowledge in the linguistic community that:

- i. α is an expression for ψ associated with φ , and
- ii. β is an expression for ψ not associated with φ ,

Then the situations where the choice of expression is not forced, and the speaker is aware of (i) and (ii), selecting α in contrast to β signals that the speaker endorses or shares φ .

Applied to slurs, this means that speakers can choose between a slur and its neutral counterpart and their choice signals the endorsement of the content associated to the expression.

Going back to thick terms, things are slightly more complicated, as they do not have a proper counterpart, in the sense that any paraphrase only vaguely capture the descriptive meaning. This might depend on the fact that thick terms display much more context-sensitivity than slurs; they involve multiple dimensions, for example. Just how those dimensions are established and how they are

weighed in each context is context-sensitive. Nevertheless, there are some ways to “relax” the word choice principle: speakers can signal that they do not endorse a certain evaluative content. Since thick terms do not display the same speaker-orientation of slurs, it should be possible to make it clear whether the speaker endorses a certain perspective or not.



References

- Blackburn, S. (1992). "Through Thick and Thin". In: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 66, 285–299.
- Bolinger, Renée Jorgensen (2015). "The Pragmatics of Slurs". In: *Noûs* 49.1.
- Gibbard, A. (1992). "Thick Concepts and Warrant For Feelings". In: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 61, 267–283.
- Hare, R.M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Hom, Christopher (2008). "The Semantics of Racial Epithets". In: *Journal of Philosophy* 105.8, pp. 416–440.
- Jeshion, R. (2013). "Slurs and Stereotypes". In: *Analytic Philosophy* 54.3, 314–329.
- Kyle, B.G. (2013). "How Are Thick Terms Evaluative?" In: *Philosophers' Imprint* 13.1, 1–20.
- Potts, C. (2005). *The logic of conventional implicatures*. Oxford: Oxford University Press.
- Richard, M. (2008). *When Truth Gives Out*. Oxford: Oxford University Press.
- Stojanovic, Isidora (2016). "Evaluative Adjectives and Evaluative Uses of Ordinary Adjectives". In: *Proceedings of LENLS12: Language Engineering and Natural Language Semantics*. Ed. by Bekki, Daisuke, and McCready. Tokyo.
- Väyrynen, P. (2013). *The lewd, the rude and the nasty: A study of thick concepts in ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Whiting, D. (2013). "It's Not What You Said, It's the Way You Said It: Slurs and Conventional Implicatures". In: *Analytic Philosophy* 54.3, 364–377.



Filosofia e discriminazione

[Circolo dei Lettori (Torino), 21 gennaio 2016]

Matteo Grasso, Marco Viola

In un'epoca in cui la rivendicazione dei diritti delle minoranze sta fortunatamente (seppur lentamente) guadagnando l'attenzione dei media, il fenomeno della discriminazione costituisce un importante tema di dibattito anche in ambito accademico, la cui discussione si trova al crocevia di numerose discipline. Fra di esse spicca la filosofia, sia come ambito di indagine privilegiato, per la sua tradizione millenaria di riflessione su temi etici e politici, sia come contesto accademico e di ricerca in cui la discriminazione può giocare un ruolo.

Su questo tema si è concentrato il seminario "Filosofia e discriminazione", tenutosi giovedì 21 gennaio 2016 al Circolo dei Lettori (Torino), organizzato da Vera Tripodi, Daniele Santoro e Giuliano Torrenco, e patrocinato da Labont, Società Italiana di Filosofia Analitica, e APhEx.

Il seminario si è sviluppato in due sessioni. Nella prima sessione, il cui tema è stato "Filosofia e metodo", il Prof. Diego Marconi (Università di Torino) ha tenuto un intervento dal titolo "Specialismo e consapevolezza storica (discutendo con Bernard Williams)", a cui è seguito l'intervento della Prof.ssa Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia) dal titolo "Rispetto e riconoscimento nella comunità scientifica: una questione politica?". Nella seconda sessione, a tema "Filosofia e Merito", le Dott.sse Francesca De Vecchi e Francesca Forlé (Università San Raffaele) hanno tenuto un intervento dal titolo "Fenomenologia: alcuni spunti di genere?", a cui è seguito l'intervento della Prof.ssa Marina Sbisà (Università di Trieste) dal titolo "Ambiguità della filosofia nella società contemporanea".

L'evento è terminato con una tavola rotonda, presieduta dal Dott. Giuliano Torrenco, che ha visto coinvolti, oltre ai relatori precedenti, anche la Dott.ssa Cristina Amoretti (Università di Genova), la Prof.ssa Claudia Bianchi (Università San Raffaele), la Prof.ssa Elisabetta Galeotti (Università del Piemonte Orientale), il Prof. Andrea Iacona (Università di Torino), la Dott.ssa Elisabetta Lalumera

(Università di Milano Bicocca), il Prof. Alessandro Zucchi (Università di Milano). Oltre a riprendere i temi affrontati nel corso della giornata, la tavola rotonda ha proposto qualche spunto di riflessione sulle discriminazioni verso la filosofia (per esempio da parte di altre discipline) e dentro la filosofia (tra diverse tradizioni), soffermandosi inoltre a discutere su varie forme di discriminazioni di genere.

Il seminario si è posto come obiettivo l'indagine del fenomeno della discriminazione nella prassi e nella metodologia della filosofia. I relatori si sono interrogati su domande quali: possono temi, metodi e modelli della filosofia essere intrinsecamente discriminatori? Può la filosofia veicolare forme di ingiustizia? I giudizi su competenza, credibilità, qualità, autorità ed eccellenza in ambito filosofico vengono espressi in modo equo e senza discriminazione? Quali difficoltà riscontrano gli appartenenti al sesso femminile o ad altre minoranze nel corso della carriera all'interno dell'Università? E perché proprio quei gruppi anziché altri sono sottorappresentati?

Il tentativo del seminario è stato di portare all'attenzione del pubblico italiano questioni già dibattute in ambito internazionale, con l'auspicio che anche in Italia esse divengano materia comune di dibattito e di attenzione da parte sia degli specialisti sia della popolazione. In questo resoconto seguirà una sinossi dei singoli interventi presentati durante il seminario. Il report della prima sessione è a cura di Matteo Grasso (Università Roma Tre), il report della seconda a cura di Marco Viola (IUSS Pavia).

Indice

- | | | |
|----------|---|------------|
| 1 | <i>Specialismo e consapevolezza storica (discutendo con Bernard Williams)</i> | |
| | Diego Marconi (Università di Torino) | 137 |
| 2 | <i>Rispetto e riconoscimento nella comunità scientifica: una questione politica?</i> | |
| | Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia) | 140 |
| 3 | <i>Fenomenologia, metodo e genere</i> | |
| | Francesca de Vecchi e Francesca Forlé (Università San Raffaele) | 143 |
| 4 | <i>Ambiguità della filosofia nella società contemporanea</i> | |
| | Marina Sbisà (Università di Trieste) | 144 |

1 *Specialismo e consapevolezza storica (discutendo con Bernard Williams)*

Diego Marconi (Università di Torino)

Diego Marconi ha inaugurato la prima sessione su “Filosofia e metodo” proponendo alcune riflessioni sul rapporto fra specialismo e consapevolezza storica, e intavolando un dialogo (fittizio) con Bernard Williams.

“Io sono contro la discriminazione, punto”, dice Marconi. Con un’affermazione emblematica del suo stile lapidario e perentorio il filosofo torinese esprime la propria posizione sulla questione della discriminazione, e prosegue spostando l’attenzione su un tema trasversale ma forse preparatorio alla discussione, quello del rapporto che il metodo filosofico ha con la storia della disciplina e che i filosofi contemporanei hanno con gli autori del passato.

Eugenio Garin si chiedeva se si dovessero affrontare frontalmente i testi della filosofia del passato, Ferruccio Rossi-Landi se si potesse discutere coi grandi filosofi morti così come con i viventi, Grice diceva che si deve. In che modo, però? Garin affermava che prima bisogna capire cosa i filosofi morti hanno detto “in realtà” (il che si deve fare anche per i viventi, con cui però il compito risulta più facile), tramite una lunga indagine preliminare, che merita tutto il tempo che il filosofo ha a disposizione. Inoltre, per parlare e proporre nuove teorie bisogna comunque usare un linguaggio introdotto da altri, e se non si conosce la storia si rischia di dire cose già dette e commettere errori già compiuti. Ma per Garin, spiega Marconi, parlare di “percezione” e “significato” implica un compito molto più vasto, ovvero un confronto con l’intera tradizione filosofica, e discutere di temi come la causalità *significa* (si esaurisce nel) conoscere la tradizione di tale dibattito.

Parallelamente a questo atteggiamento, Marconi cita lo “storicismo intrinseco” di Block, secondo cui la filosofia ha a che fare con concetti che hanno una storia, e quindi possono essere compresi solo attraverso la storia della filosofia.

Bernard Williams, dal canto suo, si rifà alla tesi nietzscheana secondo cui solo ciò che non ha una storia è definibile, e dunque i concetti che hanno una storia non possono essere definiti, e alla filosofia non resta che divenire una disciplina intrinsecamente narrativa.

Marconi, nell'esprimere la propria posizione, sostiene l'utilità della storia della filosofia per la ricerca filosofica in una sorta di “storicismo debole”, ma puntualizza che l'utilità non ne implica l'indispensabilità. Una visione alternativa altrettanto diffusa sostiene che percezione, significato e causalità si possono indagare senza necessariamente essere a conoscenza dell'intera discussione storica sui concetti. Tuttavia, condizione necessaria e sufficiente a svolgere la ricerca in modo appropriato è mettersi in relazione con la ricerca comunitaria. Seguendo un presupposto di sapore quasi darwiniano, in questa visione i contributi attuali contengono il meglio dei contributi passati. Marconi tuttavia è in disaccordo, in quanto alcuni contributi importanti e “ottimali” sono sicuramente stati dimenticati, e può accadere che nel presente, inoltre, non ci siano buone idee. Si pensi, dice Marconi, alla discussione sulla “designazione rigida” avvenuta negli anni '60. In filosofia emergono nuove idee, ma questo non implica che le discussioni precedenti siano futili (certamente non si può considerare futile la filosofia di Frege e Carnap, seppur precedente agli anni '60).

Williams, tuttavia, nel testo *La filosofia come disciplina umanistica* sostiene che il carattere narrativo della filosofia, e quindi il coinvolgimento della storia, è ciò che fa della filosofia una disciplina umanistica. Un ulteriore tratto che fa della filosofia una disciplina umanistica è la prospettività: la filosofia non porta ad una conoscenza “assoluta” od “oggettiva” come quella delle scienze dure, quindi non è indipendente dalle idiosincrasie dei ricercatori. I concetti della filosofia devono infatti essere radicati nella cultura e nella storia di un preciso luogo e tempo, nelle pratiche locali di esseri umani con una storia e cultura proprie (per intendersi, dice Marconi, “noi europei, noi del XX secolo”). La filosofia deve inoltre, secondo Williams, avere *rilevanza umana*, occuparsi di ciò che interessa agli umani, deve assumersi l'impegno di dar senso alla vita e alle attività intellettuali, deve occuparsi dei nostri *concerns*.

Tuttavia, secondo Marconi tale indicazione risulta o vuota, o inaccettabile. In un'interpretazione più debole, tutto ciò di cui si occupa la filosofia (i *concerns*) ha a che fare con ciò che ci sta a cuore (dai buchi studiati dai metafisici ai controfattuali studiati da logici e filosofi del linguaggio). Se ciò è vero, allora la definizione è vuota, in quanto di fatto, la filosofia ha già sempre soddisfatto i criteri di Williams.

Se invece occuparsi di buchi non ha a che fare con ciò che ci interessa, dice

Marconi, allora ciò porterebbe all'identificazione di un forte vincolo per la filosofia, un vincolo metafilosofico, normativo e sostantivo, relativo a ciò di cui si dovrebbe occupare la filosofia, un vincolo etico. Ma per Marconi confondere il piano normativo e il piano descrittivo, ovvero limitare la riflessione filosofica solo e soltanto a ciò che riguarda i nostri *concerns*, rende l'indicazione in questione completamente inaccettabile.

A dirla tutta, Williams ammette la legittimità di qualche tipo di riflessione teorica (ad esempio la filosofia politica) ma la dimensione storica è e resta essenziale. Marconi dà prova di ciò evidenziando la visione di Williams del rapporto fra storia della filosofia e storia della scienza. Per Williams, la prima non riscatta il presente agli occhi del passato, non è una storia di scoperte. Non è autolegittimante, perché le rivoluzioni concettuali coinvolgono le strutture argomentative stesse, e quindi il nuovo paradigma non può essere confrontato in modo diretto e rivendicare riscatto rispetto ai vecchi paradigmi. Le nuove concezioni, in filosofia, prevalgono, ma non necessariamente perché risultano migliori, o perché sono la conclusione di un'argomentazione che anche i filosofi del passato avrebbero accettato: la vera ragione di ciò è che ad essere cambiate sono le strutture argomentative.

In che modo questa immagine della filosofia motiva l'indispensabilità della storia della filosofia? Perché, se le nuove prospettive sono convincenti, non possiamo limitarci ad esse e a lavorare sui nuovi programmi di ricerca? Se i concetti sono convincenti, la loro storia non ha effetti nello "spazio delle ragioni", ovvero non ha peso argomentativo. Williams offre tre risposte alla domanda sul perché dovremmo preoccuparci della storia. In primo luogo, se restassimo rinchiusi nel presente, giustificheremmo i nostri modi di argomentare solo sulle nostre intuizioni, in modo quasi atemporale, ciò avrebbe conseguenze sulla storia, che verrebbe da ipotizzare sarebbe dovuta essere diversa: come mai i nostri predecessori, essendo l'intuizione comune e atemporale, non hanno avuto esattamente le stesse nostre intuizioni? In secondo luogo, Williams riflette sulla natura contrastiva della comprensione di noi stessi. La filosofia serve a comprendere noi stessi; non possiamo dire che i predecessori semplicemente sbagliavano, è necessario caratterizzare le nostre prospettive in relazione alle altre e fare un discorso comparativo sulle alternative, perché in questo contesto ne va della caratterizzazione della nostra identità. Non è possibile per l'uomo capire i propri concetti senza metterli in contrasto con altri concetti. E, come dice Williams, uno può capire la propria prospettiva solo in contrasto con un'altra, e quindi con la storia. L'autoconsapevolezza richiede la consapevolezza delle alternative. Tuttavia, per Marconi queste alternative non sono necessariamente storiche, o in verità nemmeno necessariamente realizzate nel mondo, anche se le alternative esistenti, essendo esistenti, sono anche certamente possibili, e quindi sono interessanti per la filosofia, sicuramente più di alternative non

realizzate e dunque forse nemmeno possibili.

In conclusione, anche accettando la concezione di Williams sugli *human concerns* e sulla comprensione, non ne segue l'indispensabilità della storia. Ci sono altre concezioni, come ad esempio quella wittgensteiniana, che fanno ricorso non solo alla storia, ma anche all'importanza dell'analisi concettuale e degli esperimenti mentali, le quali risultano fortemente convincenti.

Per lo storicismo più estremista la ricerca filosofica è essenzialmente narrazione, per Williams essa ha una sua autonomia, anche se farebbe bene a riflettere sulla storia dei suoi metodi. Il filosofo torinese, con una svolta piuttosto pragmatica, porta l'attenzione su un tema che è stato oggetto di ampia analisi nel suo libro *Il mestiere di pensare* (Einaudi, 2014). Quand'è che il filosofo teorico trova il tempo per riflettere su questi aspetti? La ricerca contemporanea è pervasa dallo specialismo. Tutti dovrebbero sapere tutto, e Williams stesso ammette che se così facessero, i filosofi a forza di sforzarsi di sapere tutto finirebbero per essere dilettanti di troppe cose. La filosofia analitica, secondo Marconi, incarna un atteggiamento più cauto, e preferisce il "poco ma bene" al "molto e malfatto". La consapevolezza storica che Williams richiede è antagonista dello specialismo, e lo specialismo ha buone ragioni per evitare la storia. Per Williams la filosofia deve più esplicitamente definirsi come contributo al sapere, simile ad altre *humanities* come la storia, la sociologia e la psicologia. Se non dovesse riuscire nell'intento di evidenziare questo contributo, essa rischia di diventare una branca dei beni culturali. In quest'ottica, leggere Platone, Cartesio e Kant non sarebbe poi così diverso dal restaurare un reperto di Pompei o un quadro di Caravaggio. Per Marconi può anche essere che la filosofia così come oggi è praticata e, soprattutto, percepita dal punto di vista sociale, sia principalmente questo. Tuttavia, non è detto che i filosofi debbano limitarsi a fare ciò.

2 Rispetto e riconoscimento nella comunità scientifica: una questione politica?

Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia)

Nel suo intervento, Carla Bagnoli si concentra su un punto di domanda centrale: quali sono le connessioni fra il concetto di autorità e quello di discriminazione? Alcuni filosofi sostengono che la filosofia sia intrinsecamente discriminatoria perché si rifà a concetti tradizionali come quelli di oggettività, di soggetto disincarnato e non storico, e perché necessariamente finisce per privilegiare dal punto di vista epistemico specifici gruppi. Bagnoli sottolinea che numerose pratiche discriminatorie non sono consapevoli: l'origine di tali pratiche, infatti, non

riguarderebbe tanto la disciplina in sé, ma piuttosto le relazioni professionali fra i membri dell'accademia. Tali pratiche si possono correggere. Le critiche in ambito filosofico sono da sempre state fonte di miglioramento e avanzamento. I costruttivisti kantiani, ad esempio, si sono riappropriati di Kant (come referente del razionalismo "disincarnato") tenendo conto delle critiche relative alla presenza "incarnata" dell'agente. Ulteriore esempio citato è quello della "default logic" e di altri ambiti di dibattito focalizzati sulla riflessione di come un modello astratto di ragionamento deve tenere conto della concretezza della situazione.

Cosa si può dunque fare contro la discriminazione, e cosa si può fare per identificare pratiche discriminatorie? Secondo Bagnoli, l'azione dev'essere politica. Lungi dal considerare la questione puramente teorica, è necessario fondare l'autorità epistemica del singolo sul riconoscimento dell'altro come pari politico, articolando la varietà di opinioni sulla base dei modelli di razionalità, e non cercando necessariamente di risolvere il disaccordo, in quanto in numerosi ambiti il pluralismo di opinioni costituisce una risorsa preziosa. Secondo Bagnoli, la filosofia non è intrinsecamente discriminatoria: la discriminazione è una questione politica, e pertanto su di essa il margine d'azione è ampio.

Al fine di chiarire il concetto di discriminazione, Bagnoli introduce poi il riferimento alla teoria dell'ingiustizia "epistemica" come tipo particolare di ingiustizia verso l'altro in quanto soggetto conoscente, proposta da Miranda Fricker (in *Epistemic Injustice*, Oxford University Press, 2007). Il danno epistemico, secondo questa visione, si riferisce alla capacità dell'altro di essere testimone attendibile, e riguarda i casi in cui, ad esempio, uno stereotipo interferisce sulla credibilità del testimone. Viceversa, il corrispettivo inverso costituisce un fenomeno altrettanto diffuso, in cui altri soggetti epistemici hanno più credibilità di quella che meriterebbero. Secondo Fricker, la discriminazione sarebbe dunque basata su stereotipi sociali.

Fricker parla anche di un altro tipo di ingiustizia collegata alla discriminazione: l'ingiustizia "ermeneutica", che si manifesta quando un individuo è soggetto di discriminazione, ma egli stesso non possiede i concetti necessari a interpretare la propria esperienza come discriminazione, e dunque l'atto discriminatorio diviene ancora più difficile da identificare e correggere.

Tuttavia, il riferimento allo stereotipo sociale non è sufficiente; la discriminazione è più pervasiva. A sostegno di tale tesi Bagnoli cita l'esempio del *gaslighting*, caso in cui un soggetto viene condizionato e tramite la presentazione di informazioni false o incomplete ne vengono manipolati i ricordi o le percezioni sensoriali. Questi esempi non sono tenuti in considerazione da Fricker, ma risultano secondo Bagnoli rilevanti al fine di mostrare che l'ingiustizia, soprattutto di tipo ermeneutico, non può essere ricondotta unicamente al ruolo giocato dallo stereotipo sociale.

Similmente, un altro modello si riferisce al riconoscimento pubblico dell'au-

torità, e si basa sul rifiuto della giustificazione pubblica. L'autorità filosofica si basa sull'utilizzo di argomentazioni razionali, e di per sé non è in contrasto con il pluralismo e il disaccordo. L'autorità epistemica della tradizione tuttavia non è sempre genuina, perché non si avvale di ragioni condivisibili. Ma intrinseco nella filosofia c'è un aspetto costruttivo: la filosofia può utilizzare le ragioni per giustificare a livello pubblico il fatto che ogni soggetto epistemico sia un pari epistemico, seppur diverso, ma con lo stesso status normativo.

Un esempio grave di discriminazione è il pregiudizio "implicito". Bagnoli riporta il resoconto di Jacqueline Taylor sulla discriminazione delle donne all'interno della *Hume Society*. I problemi legati alla discriminazione sono naturalmente numerosi: da quelli legati a forme di paternalismo, allo sfruttamento sessuale, e alla manifestazione di innumerevoli forme di disuguaglianza. Mentre il pregiudizio "esplicito" è espressamente citato ed è materia di legislazione anche rispetto ai casi appena citati, il pregiudizio implicito è più grave. Un esempio lampante è la differenza nella valutazione dei *curricula* di uomini e donne in ambito scientifico. Jennifer Saul ha avuto un ruolo pionieristico nell'estendere questa riflessione dalla scienza alla filosofia.

Il pregiudizio implicito (o *implicit bias*) ha un effetto immediato sulla performance e sulla capacità intellettuale dei soggetti. Chi si sente discriminato e si trova in un ambiente ostile dà luogo a prestazioni intellettuali peggiori, mostrando sia una diminuzione del senso di rispetto di sé e dell'autostima, sia un peggioramento dei processi di apprendimento.

Bagnoli chiede: cosa fare dunque? Quali sono le modalità di intervento possibili? La discussione sui "soggetti vulnerabili" vede due diversi atteggiamenti. Un atteggiamento insiste sull'identificazione di tali soggetti come gruppi sociali; un altro atteggiamento si concentra sul soggetto ontologico, relativo alla corporeità, e pone l'accento su condizioni quali il trovarsi in un determinato ambiente, ecc. Gli interventi proposti dai sostenitori dei due atteggiamenti sono ovviamente differenti.

Bagnoli critica l'attuazione di interventi basata puramente sul concetto di soggetto vulnerabile, perché, ancora una volta, porta al paternalismo, e assume che il soggetto sia vulnerabile di per sé. Le condizioni di vulnerabilità, al contrario, sono contingenti e vanno considerate senza connessione necessaria a particolari gruppi sociali. Fatto ciò, secondo Bagnoli, è necessario avere a disposizione un vocabolario filosofico per parlare della discriminazione in filosofia. Quando un fenomeno discriminatorio viene identificato univocamente da un nome, allora è più semplice l'identificazione del fenomeno da parte dei soggetti coinvolti e da parte delle autorità. L'ingiustizia ermeneutica infatti dipende anche dal non avere tale vocabolario.

Bagnoli propone due strategie correttive. In primo luogo una forma di *mentorship* simile all'affiancamento di un accademico senior che offre consigli e

supporto basati sull'esperienza a chi entra nel mondo accademico. In secondo luogo una forma di *sponsorship*, che preveda l'inserimento del soggetto in un *network* di conoscenze, che lo includano nella partecipazione ad attività ed eventi, che promulghino l'inclusione.

In conclusione, Bagnoli riflette sulle forme di discriminazione e sull'ingiustizia epistemica schierandosi contro la centralità dello stereotipo sociale e contro la concezione sociale della vulnerabilità, proponendo invece di considerare con maggiore attenzione il carattere incarnato del soggetto epistemico, e di strutturare gli interventi e le strategie correttive tenendo conto di questi aspetti.

3 *Fenomenologia, metodo e genere*

Francesca de Vecchi e Francesca Forlé (Università San Raffaele)

Le questioni legate al genere rientrano nell'agenda dell'indagine filosofica? Se sì, come occuparsene? La tesi difesa da Francesca De Vecchi e Francesca Forlé è che la cassetta degli attrezzi della fenomenologia contiene uno strumento particolarmente utile ad affrontarle (ancorché, stranamente, quasi nessuno l'abbia utilizzato a questo proposito): il concetto di *Leib* - tradotto in italiano come "corpo vissuto". Prima di spiegare in cosa consista la nozione e quali possibilità d'analisi schiuda, le filosofe hanno offerto una rapida panoramica sulla fenomenologia, esplicitandone alcuni elementi caratterizzanti: primo, per il fenomenologo la percezione non è solo percezione di dati empirici, ma anche di essenze; secondo, la teoria dell'intenzionalità, un ponte tra la mente e il mondo; terzo, l'enfasi sulle qualità espressive e sui valori; quarto, l'importanza della normatività. A integrazione delle descrizioni scientifiche del mondo, in terza persona, la fenomenologia si propone di offrire una descrizione in prima persona dell'esperienza. Diverso è il ruolo del corpo in questi diversi tipi di descrizioni: in quelle di tipo scientifico è un oggetto del mondo fra gli altri (*Körper*), mentre nelle descrizioni fenomenologiche il corpo è il protagonista dell'esperienza vissuta; è in questa seconda accezione che si parla (da Merleau-Ponty) di *Leib*, cioè di corpo vissuto. La descrizione fenomenologica del mondo ambisce dunque a formulare una descrizione soggettiva-oggettiva del mondo: soggettiva, perché assume e mette al centro il ruolo del soggetto dell'esperienza; oggettiva perché intende descrivere questa esperienza in modo obiettivo e rigoroso, scevro da *bias*. Già, ma come conseguire questa oggettività? Due sono gli strumenti "di garanzia" del metodo fenomenologico: l'*epoché* fenomenologica, ovvero la sospensione del giudizio rispetto a tutti i *bias* e i pregiudizi del soggetto, e il ricorso al confronto intersoggettivo. Stando così le cose, la centralità del corpo in quanto corpo vissuto nell'indagine fenomenologica dovrebbe permettere di (e forse anzi costringere

a) soffermarsi sulle specificità del corpo individuale che fa esperienza del mondo, che sarà sempre un corpo sessuato, nonché un corpo immerso in un flusso di percezioni e rappresentazioni che ne costituiscono un'identità di genere.

Questa tesi - che il concetto di *Leib* fornisca una piattaforma d'indagine fertile per la trattazione filosofica delle questioni di genere - è sostanziata discutendo uno dei pochi ma ben riusciti casi di applicazione: il lavoro di Iris Marion Young, esperta di *gender studies* che lavora a Chicago - e in particolare del suo saggio *Throwing like a girl* (1980). Riepilogando il curriculum della filosofa, che ha pubblicato su diverse riviste anche prestigiose, Forlé e De Vecchi colgono l'occasione per porre una breve, provocatoria domanda sul problema delle percezioni di merito accademico legata a questi studi: è possibile e conveniente per la carriera di un giovane filosofo pubblicare contributi che affrontano questioni di genere, e, se sì, presso quali riviste e case editrici?

Venendo alle caratteristiche del *Leib*, il corpo vissuto, e alle loro implicazioni: 1) il corpo vissuto definisce la nostra percezione del mondo; la nostra esperienza vissuta pre-riflessiva, è esperienza propriocettiva del nostro corpo; 2) il corpo è strumento di azione del mondo, che permette di agire e trasformare il mondo, portandoci così a percepirlo come insieme di possibilità di azione (e non solo come insieme di rappresentazioni), cioè come *io posso*; 3) il corpo esprime la nostra vita affettiva e cognitiva: è l'arena in cui si estrinsecano pensieri ed emozioni, che al contempo sono influenzati dal nostro avere un corpo e dalle caratteristiche di questo.

L'attenzione a queste caratteristiche porterà Iris Marion Young a rileggere con occhi diversi un caso già esaminato dallo psicologo Erwin Straus nell'articolo *The Upright Posture* (1952, *The Psychiatric Quarterly*, 26 (1), 529-561). Straus constata una differenza nel modo in cui maschi e femmine compiono un semplice gesto fisico, tirare una palla, e attribuisce questa differenza a caratteristiche biologiche piuttosto che acquisite. Ma Young riapre il caso, spiegando questa "attitudine femminile" attraverso una ontogenesi differente, genuinamente culturale: oltre all'*io posso*, l'esperienza corporea femminile è anche l'esperienza di un *io non posso*, derivante dalla normatività sociale e culturale che enfatizza presso le femmine il valore della compostezza.

4 *Ambiguità della filosofia nella società contemporanea*

Marina Sbisà (Università di Trieste)

Nel suo intervento, Marina Sbisà ha voluto riflettere sul mutato statuto della filosofia nella società contemporanea. Rinunciando fin da subito a ingaggiare dispute meta-filosofiche per circoscrivere in modo preciso e intensionale il termi-

ne “filosofia”, la professoressa triestina dichiara che nel suo intervento userà il termine nella sua accezione di senso comune - riferendosi cioè all’insieme di attività che si presentano come “filosofia” e sono accettate socialmente in tal modo - anche se la trattazione si è poi focalizzata essenzialmente sulla filosofia come pratica accademica, lasciando inesplorato il terreno di ciò che è (che il senso comune ritiene essere) filosofia extra-accademica.

Ipotizzando che il (principale) motore dell’attività filosofica sia un pluriforme “desiderio di filosofia”, connaturato all’essere umano, Sbisà si pone una triplice domanda: a qualcuno è impedito di realizzarlo? La sua realizzazione produce discriminazioni? La sua realizzazione giustifica discriminazioni? Le risposte a queste domande dipendono ovviamente dalle condizioni storiche e sociali di contorno, che Sbisà prova ad esemplificare indicando, senza pretesa di esaustività, alcuni tratti della nostra epoca: la frammentazione del sapere, legata a doppio filo alla professionalizzazione delle discipline; la frenesia indotta dal consumismo e dalla dipendenza dalle tecnologie; l’aumentata connettività indotta dall’informatizzazione che permette di intensificare e globalizzare la “produzione” e il “consumo” dei prodotti dell’attività filosofica (lo stress sulla bibliometria e il risultante fenomeno del *publish or perish*). Questa globalizzazione del sapere, se da un lato può permettere a tutti la possibilità di essere ascoltati, dall’altro comporta dei rischi di discriminazione nei casi in cui certi modelli di “prestigio” imposti da “circoli auto-legittimanti” comportano l’esclusione di tutto ciò che sta fuori.

Guardando ancora alle condizioni storiche, questa volta riferite alla società tutta più che all’accademia, Sbisà rileva come un’accentuata multiculturalità, fenomeni migratori e fondamentalismi possano e talvolta riescano a diventare temi di discussione per la filosofia, offrendo anche l’opportunità - se la si sa cogliere - per rimescolare le carte con nuove metafore e nuove problematiche.

Soffermandosi anche sulla questione femminile, Sbisà ritiene che molti dei problemi di discriminazione legati al genere siano ancora irrisolti in filosofia - ma anche in altri settori della società, anzi, *di tutte le società*. Ad esempio, le pressioni dei ritmi del lavoro accademico moderno sembrano particolarmente insostenibili per le madri - un problema parzialmente risolto se è possibile condividere gli impegni di cura con un partner. Oppure, l’atteggiamento psicologico competitivo in cui si pongono certi dibattiti filosofici (“attaccare e difendere una teoria”) potrebbe scoraggiare la partecipazione delle donne, più avvezze a porsi in modo collaborativo (“migliorare una teoria”). Più in generale, in filosofia c’è il rischio di forti discriminazioni per chiunque non riesca a reggere i ritmi frenetici della globalizzazione e del “consumismo” (accademici), o per chi non rientri nei binari del *mainstream*.

Presi in esami questi rischi, cosa fare per ovviarvi? Piuttosto che condannare senza appello tutte le fonti di discriminazione testé individuate, Sbisà si dice

fiduciosa nella possibilità di trovare spazi di compromesso: sa da un lato i singoli filosofi e le singole filosofe possono e debbono accogliere alcune sfide delle modalità contemporanee del fare filosofia, dall'altro queste modalità possono e debbono essere corrette al fine di permettere la produzione di "buona filosofia"; ovvero, di una filosofia che riesca a realizzare questo proposito, conciliandosi coi modi di produzione del proprio tempo e facendosi carico (o almeno non dimenticando) i problemi del proprio tempo, e, infine, che eviti di colludere con pratiche discriminatorie.

Riferimenti bibliografici

Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice*. Oxford: Oxford University Press.

Marconi, Diego (2014). *Il mestiere di pensare*. Torino: Einaudi.

Straus, Erwin (1952). "The upright posture". In: *The Psychiatric Quarterly* 26.1, pp. 529–561.

Williams, Bernard (2006). *La filosofia come disciplina umanistica* (t.o. *Philosophy As a Humanistic Discipline*). A cura di Salvatore Veca. Trad. dall'inglese da Corrado Del Bò. Milano: Feltrinelli 2013.

Young, Iris Marion (1980). "Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality". In: *Human Studies* 3.2, pp. 137–156.





The Human Mind Project

Report and interview with Mattia Gallotti

[Senate House, London, March, 9th 2016]

Andrea Togni

This report is divided in two parts. Firstly, I will give a sketch of the workshop on *Language, Literacy, Literature & the Mind*, organized by *The Human Mind Project* in Senate House, London, on March 9th, 2016. Secondly, Mattia Gallotti, Research Fellow in Philosophy and Project Manager, will respond to our questions about the aims and objectives of the *Project*.

Contents

1	<i>Language, Literacy, Literature & the Mind</i>	149
2	<i>An interview with Mattia Gallotti</i>	150

1 *Language, Literacy, Literature & the Mind*

The one-day workshop *Language, Literacy, Literature & the Mind* took place in Senate House, London, on March 9th, 2016. Its aim was to investigate, in an interdisciplinary fashion, the role of spoken and written language, education, literacy, narrative and storytelling in the historical, cultural, and cognitive life of the human mind. This workshop was the sixth organized by *The Human Mind Project* (hosted by the School of Advanced Study of the University of London), and followed the events on *Meanings of Mind* (London, UK, May 23rd, 2014), *Theory of Mind and the Social Mind* (Noto, Italy, September 16th, 2014), *Computers and Mind* (Edinburgh, UK, November 21st, 2014), *Social Change in the Brain Age* (Pavia, Italy, September 10th-11th, 2015), and *Collective Intelligence* (London, UK, October 14th, 2015).

The workshop was divided in three sessions composed of two thirty-minutes talks. Each couple of talks was followed by a joint Q&A session. As explained by *The Human Mind Project* Leader Colin Blakemore, this particular choice was made to trigger a lively interdisciplinary conversation.

In the first part of the meeting, chaired by the Project Manager Mattia Gallotti, Sarah Churchwell (School of Advanced Study, University of London) and Charles Fernyhough (Durham University) took the stage. Churchwell, who works mainly on the American Twenty-first Century literature, gave a talk entitled *Beyond Symptomatic Reading*, in which she challenged the idea that literary works are subtended by presumptions and ideological sets which only a symptomatic research can uncover. On the other hand, according to Churchwell, the meanings of art texts are not reducible to mere information; rather, they are describable in metaphorical terms. These metaphors are not to be understood as something which obstructs the comprehension of art works, but as heuristic devices useful to help the readers to obtain a multifaceted understanding of them.

The talk given by Scott-Philips (*The Evolutionary Origins of Human Communication and Languages*) tried explaining the peculiarity of the human language. Firstly, he pointed out that every form of communication is endowed with intentionality, and that human beings desire not only to communicate messages, but also their intentions. Secondly, Scott-Philips described the human language as a set of conventions which make it flexible, powerful, and suitable for cultural development. Thirdly, he used the categories of determinacy, indeterminacy,

showing and meaning to classify different kinds of human expressions. For example, a sentence like “The train departs at 7 pm” is determinate and meaningful per se; the showing of the wristwatch is also determinate; a sentence like “Juliet is the sun” suggests a meaning in an indeterminate fashion; art works like paintings are able to provide direct experiences in a way that is precluded to ordinary language.

The second session, chaired by Barry Smith, Director of the Institute of Philosophy, was constituted by the talks by Charles Fernyhough (Durham University) and by Sophie Duncan, Evert van Emde Boas, Laurie Maguire, and Jacqueline Thompson (University of Oxford). Fernyhough’s talk (*The voices in our heads*) dealt with the topic of inner speech, i.e. what happens when a speaker talks with herself. Different kinds of inner speech can be distinguished: it can be expanded (if a full conversation is developed), condensed (if the speech is telegraphic or shortened), monologic, or dialogic. Inner speech involves the representation of oneself not only as the speaker, but also as the interlocutor; however, if the interlocutor is confused with a second and autonomous entity, different types of hallucinations are likely to pop up. Hallucinatory inner speech is not an uncommon phenomenon: for instance, some people, while reading a novel in their heads, experience voices in their minds, and, once the reading is over, continue to see the world through the characters’ eyes.

The four-voices talk (*Endorphins, Cognition, and the Literary Response to Tragedy*) presented an experiment in which the authors studied the reactions of a group of subjects while watching the film *Stuart: A Life Backwards*. In particular, the experimenters targeted the role of endorphins in the psychological, physical, and social experiences of pain and pleasure aroused by interaction with tragic art works. The talk triggered an interesting debate about the relation between the physical aspects of the aesthetic involvement on the one hand and its experiential aspects on the other.

In the third session of the workshop, chaired by Colin Blakemore, Greg Currie (University of York) and Sophie Scott (University College London) took the spotlight. Currie, whose talk was entitled *What and How do we Learn from Fictional Stories?*, addressed two related long-standing topics. The first concerns the interaction of truthful knowledge and deception in fictional stories. The second regards the relation between literature on the one hand and mentalizing and theories of mind on the other. Scott (*Speech on the Brain*) offered a deep neuroscientific analysis of the cerebral basis of social laughing.

2 An interview with Mattia Gallotti

Mattia Gallotti took up the position of Coordinator and Manager of *The Human Mind Project* in the School of Advanced Study of the University of London in

2014.

He studied economics at Bocconi University and philosophy at the London School of Economics, before being awarded a Ph.D. in philosophy from the University of Exeter. As a doctoral candidate, he held visiting fellowships at the University of California at Berkeley and the Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, in Leipzig. He then carried out postdoctoral research at the Jean Nicod Institute, in Paris, and the Italian Academy for Advanced Studies at Columbia University, in New York. He has developed a keen interest in issues of research management and governance in academic environments, and have done consultancy work for Nesta (UK's social innovation charity foundation). As a Research Fellow in Philosophy, he is interested in questions at the interplay of the philosophy of mind (social ontology) and cognitive science (social cognition).

What's special about *The Human Mind Project* and what distinguishes it from other projects on the human mind and brain?

One way to think about the mission of *The Human Mind Project* is by opposition to better funded, much bigger research programs such as the American *BRAIN Initiative* and the European *Human Brain Project*. We should be careful in defining exactly what the “opposition” is. In a nutshell, the root idea of those projects is that, if you come up with the best possible simulation of how the brain works, that will tell you what the human mind is. This kind of approach implies very many metaphysical assumptions about the nature, the function, the mechanisms, the processes of the mind. Our alternative approach is to actually pause, slow down, and look backwards at foundational questions about the nature and function of the mind. Why so? Well, there now is such a critical mass of data and insights from the neurosciences that we are now in a much better position to address foundational questions about the mind, instead of speeding things up and investing ever more resources in the study of the brain. It should be clear that “opposition” does not mean that we are taking a critical stance on the neurosciences. The Project Leader of *The Human Mind Project* is world renowned neuroscientist, and the first Interdisciplinary Chair of Neuroscience and Philosophy of the University of London. What I'm saying is that it is time to develop a more critical and dispassionate approach to the hype surrounding brain studies and what the neurosciences can tell us about the mind.

So you seem to refuse a strict reductionist approach to the human mind. I wouldn't say that *The Human Mind Project* refuses or rejects physicalistic approaches to the mind. We are all naturalists of some sort without endorsing forms of reductive eliminativism.

As is clear from the workshop on *Language, Literacy, Literature & the Mind*, one core aim of the *Project* is to encourage an interdisciplinary approach to the human mind, one that integrates the arts and humanities into the broader study of the mind. How are you trying achieving this broad dialogue? The study of the mind has always been intrinsically interdisciplinary. Since the cognitive revolution in the nineteen-fifties, the study of the mind has developed at the crossroads of multiple fields of enquiry including philosophy, linguistics, psychology, neurosciences, artificial intelligence, and so on. However, the arts and humanities, as well as the social sciences, have only been marginally involved. The interdisciplinary agenda of *The Human Mind Project* will be achieved by putting together people from different backgrounds for a lively discussion on topics and methods that will not be confined to the natural sciences. The School of Advanced Study, at the University of London, has been at the forefront in this respect. We are a higher education institution with the mission to promote research facilitation in the arts and humanities.

The *Project* also actively seeks to reach out to the public at large. How do you do that? We have designed and built a dedicated “digital platform”. The platform was launched in February with the purpose to engage everybody in a discussion about the great challenges in the study of the mind. This is a way for us to facilitate dissemination and invite people to contribute to the life and activity of the *Project* by posting comments on the forum.

How does the forum work? We consult with a large and diverse Advisory Board, while the management of the *Project* is in the hands of a much smaller Steering Group. The plan is to interview all members of the Board by the end of the *Project* and to upload the interviews on to the website. The public will have the chance to post comments in response to others’ responses and comments. Think of this as a form of Facebook for academics interested in questions about the minds.

Could you explain how *The Human Mind Project* is funded? The *Project* was launched with seed funding from the School of Advanced Study, University of London. New and additional funding came in last year, when we secured further support from the Higher Education Funding Council for England (HEFCE). What HEFCE does is to allocate money to all British higher education institutions (HEIs), as well as to special initiatives which do not quite fit into traditional templates for funding bids. *The Human Mind Project* is a good case in point with its highly interdisciplinary aims and speculative nature. When you put in an application for the “Catalyst Fund” of HEFCE, the verdict will not come out straight away as the result of a “one-shot game”. Instead, the application process is a “consultative process”, one that proceeds by back-and-forth moves on both

sides. You submit a first outline, wait and see if the funders are willing to take things to the next steps. If they do, you will then submit a complete business case and the consultative process starts. For example, they might get back to you with indications as to the sections of the proposal that they would like you to expand on. We went through four consultation rounds, the process lasted for about a year, and then we got it. Such a relief!

One of the central activities of *The Human Mind Project* is called *Grand Challenge* exercise. Its goal is to identify a certain number of key questions in the study of the mind. Unsurprisingly, the first challenge concerns what the human mind is. If you visit the website of the project, you will come across a number of videotaped answers to this very first question: the neuroscientist and Project Leader Colin Blakemore highlights an interesting parallelism between the mind and the gravity; the psychologist Cecilia Heyes stresses the functional role of the mind; the philosopher Tim Crane draws the attention to the notion of intentionality; the anthropologist Rita Astuti emphasizes an historical and cultural approach to the topic. What would your answer to this question be?

I'm probably too young to answer this question. It would take me a few more years to articulate my own take on the problem of what the mind is. To some extent, I'm sympathetic with the approach championed by Tim Crane, which partly aligns with that of my mentor, John Searle. This is the view that, if we aim to improve understanding of the mind, we better focus on "intentionality", that is, the power of the mind to represent things (be "about" things) beyond itself. In my own philosophical work, I have sought to develop this idea in the case of collective intentionality, the capacity of minds to be directed upon objects and states of affairs jointly. Whenever I think about the big questions about the mind, I'm inclined to conceptualize them through the lens of the problem of intentionality.

Could you give us some clues about the next topics that the *Grand Challenges exercise* will address? The members of the board we have interviewed so far answered four questions. Right now if you visit our website you find the answers to the first question, because we will release the others step-by-step, maybe month-by-month. The idea is to come up with a decent number of challenges, say around ten. The very first question is about the definition of the human mind. The next interviews we'll publish are about what it takes to do interdisciplinary work, because interdisciplinarity is the name of the game when you do research on the mind. In addition, we asked about the role of computation science in thinking about the nature and function of the mind. We asked also what funders can do in order to facilitate this kind of researches.

Many BA, MA and Ph.D. students read RIFAJ. Could you give some advice to students and early researchers whose desire is to approach a fundraising-based way of doing research? First of all, nowadays there is no other way to support independent, high-quality research projects than by applying for grants. Universities are facing financial challenges, therefore researchers are strongly encouraged to apply for grants. When you apply for them, I think you have a fairly idea of what it takes to be successful. Assessment criteria are objective and evaluators accountable. I also would like to report the words of a highly influential academic, who recently claimed that the age of scholarship is over, and we have to be able to secure funding from external sources. Mixed research and management academic positions have been quite unusual so far, but I believe they're going to be more frequent in the future. Being able to read a budget, to organize different kinds of events, to engage with the public, to develop a proactive attitude towards social media, to manage people up and down – all these are going to be common demands on the job descriptions of future early-career academic posts.





MWM¹

Claudio Calosi, Maria Scarpati

Che dire, e come dire, che cosa e come dirne, di filosofia e letteratura? Si potrebbe forse dire, come una qualche 'tesi di filosofia', una qualche cosa sul loro legame, sulla loro combinazione². Si può altresì mostrare. E di mostrarne *exempla*, di come assieme possano andare, letteratura e filosofia. Ed ecco quel po' che si mostra³: il *Libro di Giobbe*, la *Natura delle Cose*, la *Brevità della Vita*, la *Commedia*, la *Vanità dei Desideri Umani*, l'*Anatomia del Mondo*, la *Morte di Empedocle*, l'*Enrico di Ofterdingen*, il *Faust*, le *Elegie Duinesi*, i *Fratelli Karamazov*, le *Operette Morali*, le *Lettere a Milena*, la *Nausea*, il *Caligola*, i *Quattro Quartetti*, la *Montagna Magica*, l'*Uomo senza Qualità*, *Nowhow On*, *Aspettando i Barbari*, il *Mio Nome è Rosso*, le *Città Invisibili*, il *Nome della Rosa*, *Meridiano di Sangue*. E la lista potrebbe allungarsi, e poi allungarsi ancora. Perché così tante liste s'allungano e s'addolorano⁴.

Quel che si vuol fare, se abbiamo forza e fibra abbastanza, e queste poche parole, è di mostrare un *unicum exemplum*, di tra questi *exempla*: un quieto⁵ capolavoro che fino dal titolo chiama a temi e questioni, che senza esitazione e

¹Markson's *Wittgenstein's Mistress*, MWM

²Si sostituisca a 'letteratura' 'scienza naturale' e per il lettore – non digiuno di filosofia – non sarà difficile trovare esempi di questa possibilità.

³Non che manchino '*contraria exempla*', i.e., grandi lavori di filosofia che sono – o potrebbero essere, o dovrebbero essere – considerati grandi opere di letteratura: *Sulla Natura*, il *Fedone*, il *Simposio*, i *Versi della Via di Mezzo*, le *Confessioni*, i *Saggi*, i *Dialoghi sulla Religione Naturale*, *Parerga e Paralipomena*, le *Considerazioni Inattuali*, il *Sommario di Decomposizione*, il *Tractatus Logico-Philosophicus*. E la lista potrebbe allungarsi, e allungarsi ancora.

⁴WM, p. 139

⁵Wallace (1990, p. 247). David Foster Wallace, *The Empty Plenum*, 1990. Ristampato in David Markson, *Wittgenstein's Mistress*, Dalkey Archive Edition, 2015

senza freno, siamo a dire, 'filosofi'⁶. È questo "*Wittgenstein's Mistress*"⁷, l'*Amante di Wittgenstein*, di David Markson⁸. Di sfortuna e per peccato, MWM non si conosce nella bella e poverissima Italia.

Dar parola al testo sembra nei modi il migliore per far conoscere il testo. Dar parola al testo sembra nei modi il migliore a mostrare, come si possano fare, letteratura e filosofia, e farne assieme. Dar parola al testo, da ultimo e non ultimamente, sembra nei modi il migliore per raccogliere un angolo, piccolo, di quella bellezza che dovremmo aver cara ed a cuore, quando si fa della letteratura, quando si gioca alla filosofia, quando si perde alla vita.

Quindi, se quel che segue sembra e si mostra come poco di più di una lista di passi e parole, il lettore, non ce ne vorrà⁹. D'altronde, così tante liste si allungano e addolorano¹⁰.

MWM è un lungo monologo e dramma, un monologo lungo tutta una spiaggia inclinata, una spiaggia sola e assoluta, sola come sola è chi lo scrive, sola come chi lo scrive è l'ultima nel mondo. Perché l'amante di Wittgenstein, Kate, non può più cantare perché non c'è più nessuno nel mondo a cui cantare. Il canto si perde nel canto e non lascia una traccia¹¹. Profonda è invece in K l'ossessione per le tracce. E traccia dei segni sulla spiaggia, e lascia di tracce dovunque. E per questo scrive, con degli stecchi sulla spiaggia, e battendo e battendo su una macchina per scrivere che è vecchia. Come se ci fosse ancora qualcuno per leggere. Adamo magari, come si sbaglia a chiamare suo figlio. E allora K racconta,

⁶Ecco ancora David Foster Wallace: "*W's M* è una drammatizzazione di come sarebbe vivere nel mondo descritto dall'atomismo logico. Un monologo, formalmente molto inusuale, molte volte di un'unica frase 6s. Insieme a *Omensetter's Luck* il miglior libro americano di sempre sulla solitudine umana. Questi sarebbero sonori apprezzamenti e magari stridenti, se non fosse che sono, allo stesso tempo, tutti veri – i.e. che un romanzo così astratto ed erudito e d'avanguardia possa essere anche così commovente fa di *W's M* la più alta vetta della narrativa sperimentale nel suo paese." (David Foster Wallace, "*Five direly underappreciated U.S. novels >1960*", Salon, April 12th, 1999)

⁷David Markson, *Wittgenstein's Mistress*, Dalkey Archive Edition, 1988. Difficile rendere in italiano lo spessore semantico del titolo originale. In primo luogo, il termine italiano 'amante' è neutro per quanto riguarda il genere del soggetto descritto, mentre l'inglese 'mistress' indica univocamente un soggetto femminile; sembra difficilmente trascurabile un accenno obliquo alla presunta omosessualità di Wittgenstein. Si mantiene tuttavia anche in italiano, sebbene più debolmente, un'altra sfumatura semantica del termine scelto da Markson. 'Amante', così come 'mistress', sottolinea il carattere non ufficialmente riconosciuto della relazione amorosa, in contrasto ad esempio con 'moglie' o 'sposa'.

⁸I riferimenti alle pagine sono alla recente edizione di *WM*, Dalkey Archive Edition, 2015.

⁹Sembra doveroso dire qualche parola sulla scelta dei passi che seguono. Le ragioni che ci hanno guidati sono molteplici: la rilevanza rispetto ad alcune tematiche filosofiche su cui intendiamo soffermarci; il carattere paradigmatico nell'esemplificare la peculiare struttura del libro, costruito su continue ripetizioni e combinazioni, il che, o almeno così sosterremo, costituisce il principale veicolo stilistico con il quale Markson mette in dramma la metafisica del *Tractatus*; naturalmente, la bellezza.

¹⁰*WM*, p. 139

¹¹Costanti sono i riferimenti di Kate al canto e alla musica, tanti almeno quanti sono quelli alla pittura, per Kate. Vedi anche nota 38.

ritaglia, ripete, ricorre, tutte le volte, tutte le parole e tutte le lingue e continua. E sanguina. Non sa quanto è lunatica¹², K, ma sembra sapere che è ultima e sola:

E così, come dicevo, ecco il mio romanzo, quasi prima ancora che avessi modo di pensare a un romanzo.

Forse che a ripensarci ancora farebbe differenza se ne facessi un romanzo totalmente autobiografico?

Hm.

Perché improvvisamente penso anche che potrebbe essere un romanzo totalmente autobiografico che non avrebbe inizio se non al momento in cui mi sono trovata sola, ovviamente.

Cosicché in fin dei conti, ovviamente, non ci si potrebbe proprio aspettare che ci sia più di una persona, nel romanzo.

Anche se, ovviamente, dovrei anche ricordarmi di tenere lontano dalla mia testa tutto ciò mentre scrivo.

Eppure.

In effetti potrebbe anche essere un romanzo interessante, a suo modo.

Sarebbe a dire un romanzo su qualcuno che si è svegliato un mercoledì o un giovedì e ha scoperto che non sembrava esserci più nessun'altra persona al mondo.

Beh, e nemmeno un solo gabbiano.

Fatta eccezione per varie piante e fiori, al contrario.

Di certo sarebbe un inizio interessante, in ogni caso. Almeno per un certo tipo di romanzo.

Pensate solo come si sentirebbe la protagonista, comunque, e come sarebbe piena di ansia.

E che ogni briciolo di quell'ansia invece sarebbe vera, anche, al contrario di varie illusioni.

A causa degli ormoni per esempio. O dell'età.

Anche se di certo la sua intera situazione potrebbe spesso sembrare essa stessa un'illusione, paradossalmente.

Cosicché ben presto sarebbe completamente pazza, naturalmente.

Eppure, il seguito del romanzo racconterebbe di come lei abbia continuato ad andare in cerca di altre persone in ogni genere di luogo, che fosse completamente pazza o meno.

Beh, e di come nel frattempo abbia fatto cose come far rotolare una dopo l'altra centinaia e centinaia di palle da tennis dai gradini di Piazza di Spagna, o aspettare per diciassette ore che tutti i suoi diciassette orologi da polso suonassero prima di buttarli tutti nell'Arno, o aprire

¹²Costanti sono i riferimenti di Kate alla possibilità della sua stessa follia.

un gran numero di lattine di cibo per gatti nel Colosseo, o inserire monetine in vari telefoni a gettoni non funzionanti con l'intento di chiamare Modigliani.¹³

E come si comincia quando si è ultimi e soli? Si comincia nel principio:

In principio, qualche volta lasciavo messaggi sulla strada.

Qualcuno vive dentro il Louvre, dicevano alcuni dei messaggi. O nella National Gallery.

Naturalmente potevano dire questo solo quando ero a Parigi o a Londra. Qualcuno vive nel Metropolitan Museum, è quel che dicevano quand'ero ancora a New York.

Non venne nessuno, ovviamente. Alla fine, smisi di lasciare messaggi.

A dire il vero, forse ho lasciato solo tre o quattro messaggi in tutto.

Non ho idea di quanto tempo fa fosse, quando l'ho fatto. Se dovessi proprio tirare a indovinare, credo direi dieci anni fa.

È possibile che fosse molti anni prima ancora, d'altra parte.

E in effetti sono stata anche abbastanza fuori di testa per un po', all'epoca.

Non so per quanto, ma per un certo periodo.

*Time out of mind*¹⁴. Un'espressione che ho idea di non aver mai del tutto compreso, ora che mi capita di usarla.

Time out of mind: significa folle, o significa soltanto dimenticato?

Ma in un modo o nell'altro, non c'erano molti dubbi riguardo a quella follia. Come quando quella volta ho guidato fino a quell'oscuro angolo della Turchia, per esempio, per visitare il sito dell'antica Troia.

E per qualche ragione avevo un particolare desiderio di desiderio di guardare il fiume, di cui avevo anche letto, che scorreva dalla cittadella fino al mare.

Ho dimenticato il nome del fiume, che in realtà era un rivoletto fangoso.

E ad ogni modo non intendo fino al mare, ma fino ai Dardanelli, che un tempo si diceva l'Ellesponto.

Anche il nome di Troia era stato cambiato, naturalmente. Hisarlik, era il nome in cui era stato cambiato.

¹³ WM, pp. 230-231. Questa e tutte le traduzioni che seguono sono nostre.

¹⁴ L'espressione, che è divenuto difficile udire senza ricordare *Romeo e Giulietta* I: 4, *Misura per Misura* IV: 2 e un memorabile disco del 1997, potrebbe forse essere tradotta con 'tempo immemore' o 'tempo immemorabile'. Ci riserviamo tuttavia di conservare qui l'originale inglese, perché nessuna traduzione italiana potrebbe a nostro avviso conservare il chiaro gioco di parole: il tempo di cui parla Kate è non solo fuori memoria ma anche, forse, letteralmente fuori di testa, perché lunatica o folle, si sospetta, era lei in quel tempo ed è ancora in quello dal quale (non) lo ricorda.

In molti sensi la mia visita fu una delusione, dato che il luogo era incredibilmente piccolo. Circa poco più di quel che chiamereste un qualsiasi isolato e pochi piani in altezza, in pratica.

Eppure, dalle rovine si vedeva il Monte Ida, a tutta quella distanza.

Anche in tarda primavera, c'era neve sul monte.

Qualcuno ci andò a morire, credo, in una di quelle vecchie storie. Paride, forse.

Intendo il Paride che era stato amante di Elena, naturalmente¹⁵. E che fu ferito verso la fine di quella guerra.

In effetti era soprattutto ad Elena che pensavo, quand'ero a Troia.

Stavo per aggiungere che ho anche sognato, per un po', che le navi greche fossero ancora arenate lì.

Beh, era qualcosa di abbastanza innocuo da sognare.

Da Hisarlik, l'acqua è a forse un'ora di distanza a piedi. Quel che avevo in mente di fare dopo era prendere una qualsiasi barca a remi, e poi navigare fino all'Europa passando per la Jugoslavia.

È possibile che io intenda la Jugoslavia. In ogni caso da quel lato del canale ci sono monumenti ai soldati che sono morti nella prima guerra mondiale.

Sul lato in cui c'è Troia, si può trovare un monumento dove fu sepolto Achille, così tanto tempo prima.

Beh, dicono che sia dove fu sepolto Achille.

Eppure, trovo straordinario che dei giovani morirono lì in una guerra così tanto tempo fa, e poi morirono nello stesso luogo tremila anni dopo quella.¹⁶

Con queste parole soltanto si mostra che dal suo amore ha imparato, l'amante, e non qualche cosa, ma stile, calligrafia e struttura del mondo. E allora K può rispondere a quella domanda, sebbene il suo amore si sia ritratto dal farla nel suo trattato del mondo: come sarebbe vivere nel mondo del trattato?¹⁷

E questo è quel mondo in cui gli oggetti contengono la possibilità di tutte le situazioni¹⁸. E la possibilità del suo occorrere in stati di cose è la forma dell'oggetto¹⁹. E l'oggetto è semplice²⁰. E gli oggetti formano la sostanza del mondo²¹.

¹⁵La precisazione sembra mirata a rimuovere un'ambiguità nel termine inglese *Paris* che l'italiano non ci permette di conservare, tra la città francese in cui Kate altrove afferma di aver vissuto e l'eroe omerico che ricorda invece qui.

¹⁶WM, pp. 7-9

¹⁷I riferimenti al *Trattato/Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) sono dalla traduzione italiana di Amedeo G. Conte. La numerazione è dell'originale.

¹⁸TLP: 2.014

¹⁹TLP: 2.0141

²⁰TLP: 2.02

²¹TLP: 2.021

E la configurazione degli oggetti forma lo stato di cose²². E la totalità degli stati di cose sussistenti determina anche quali stati di cose non sussistano²³. E il sussistere e non sussistere di stati di cose è la realtà²⁴.

K vive nel mondo del suo amore, vive nel mondo trattato. Per questo allora coltiva quella ossessione, a trovare legami e legacci tra tutti i più semplici oggetti, a combinarli per stati di cose, che mai si son dati, ma che si potevano dare. Giacché la loro possibilità era negli oggetti stessi contenuta, e nelle loro combinazioni²⁵. E questo è sostanza del mondo. E del dramma che K mette in scena e combina, su una spiaggia inclinata, e ora che è ultima e sola:^{26, 27}

²² TLP: 2.0272

²³ TLP: 2.05

²⁴ TLP: 2.06

²⁵ Il passo di *WM* che segue è solo uno tra gli innumerevoli esempi di combinazione con cui Kate costruisce la sostanza stessa del suo monologo e dramma.

²⁶ E anche la sostanza di tutto quello che non è il mondo, ma non che è il mondo, e non il senso del mondo, perché che è il mondo e il senso del mondo sono fuori dal mondo (TLP: 6.41), e quello che è fuori dal mondo non può essere detto, che dell'ineffabile v'è, è il mistico (TLP: 6.44; TLP: 6.522), anche per Kate.

²⁷ Kate costruisce stati di cose possibili, di cui il passo nel testo è un esempio, combinando elementi diversi attraverso tutto il romanzo. Si potrebbe forse sostenere – come in verità abbiamo in effetti fatto nella nota precedente – che questa è la sostanza stessa del suo monologo e dramma. Una chiave interpretativa suggestiva – che sarebbe necessario sviluppare in dettaglio e supportare testualmente – è che Markson adotti questa strategia compositiva consapevolmente in quanto basata sulla metafisica del *Tractatus*. Se questa lettura interpretativa dell'architettura stessa del romanzo di Markson fosse almeno in parte corretta, sarebbe ulteriore testimonianza non solo del genio dell'autore, ma anche di come tesi filosofiche possano direttamente non solo influenzare, ma anche strutturare capolavori letterari. In questa nota, seppur brevemente, cerchiamo di tratteggiare alcuni elementi di quella metafisica del *Tractatus* – e oltre – che sembrano supportare la strategia compositiva che abbiamo appena delineato. Tali elementi sono (almeno) l'*Atomismo Logico*, il cosiddetto *Principio di Hume*, e il *Combinatorialismo*. Secondo la caratterizzazione data da Russell in *Logical Atomism* – da *Logic and Knowledge* (1956) – l'Atomismo Logico è quella tesi secondo cui il mondo consiste in una pluralità di entità distinte e semplici che esibiscono proprietà intrinseche e prendono parte a relazioni. Wittengstein sostiene tale tesi in TLP: 2.02: "L'oggetto è semplice". Su questa base metafisica si appoggia il cosiddetto Principio di Hume, come si trova nel *Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, §VI. In una formulazione contemporanea – e.g. in Wilson, *What is Hume's Dictum and Why Believe It* (2010) – il principio afferma che non esistono connessioni metafisicamente necessarie tra entità distinte caratterizzate da una propria natura. Appare subito chiaro come l'Atomismo Logico permetta immediatamente la possibilità di applicazione di tale principio. Wittengstein offre una formulazione molto simile in TLP: 2.061: "Gli stati di cose sono indipendenti l'uno dall'altro". L'indipendenza reciproca dei costituenti ultimi del mondo – si ricordi che il "mondo è la totalità dei fatti, non delle cose" (TLP: 1.2), dove fatti e stati di cose sono sinonimi – garantisce che questi possano essere liberamente ricombinati per ottenere altri stati di cose che, se anche non si danno nel mondo, avrebbero almeno potuto darsi. L'idea che gli stati di cose meramente possibili – ovvero possibili, ma non attualmente realizzati – siano dati dalla ricombinazione di quegli stati di cose attuali che sono tra loro compatibili è al centro della cosiddetta teoria combinatoria della modalità o Combinatorialismo. Il Combinatorialismo è una metafisica della modalità che si iscrive nel più ampio tentativo di dare una semantica e una analisi delle nozioni modali nei termini dei cosiddetti 'mondi possibili' – si veda per una introduzione, e.g. Menzel, *Possible Worlds* (2016). In particolare secondo il combinatorialista i mondi possibili non sarebbero che libere ricombinazioni di alcune entità fondamentali metafisicamente semplici. In un influente articolo, i.e. Skirms, *Tractarian No-*

Come non c'è alcuna [traccia] del legame tra Rembrandt e Spinoza, in realtà, cosa che, mi accorgo, non intendevo lasciare sospesa come ho fatto.

Sebbene non ci sia stato alcun legame tra Rembrandt e Spinoza.

Il solo legame tra Rembrandt e Spinoza era che entrambi erano legati ad Amsterdam.

Senonché d'altra parte Rembrandt potrebbe aver dipinto un ritratto di Spinoza.

La gente ha più volte come si dice cortesemente suggerito che avesse dipinto tale ritratto, in ogni caso.

Essendo i soggetti dei ritratti di Rembrandt per lo più non identificati, naturalmente.

Sicché tutto quel che la gente faceva era supporre che uno di questi avrebbe anche potuto essere Spinoza.

Eppure, in fin dei conti, è solo un'altra domanda nella storia dell'arte che poteva soltanto restare elusiva.

Probabilmente, d'altra parte, si può senz'altro assumere che Rembrandt e Spinoza si siano di certo incrociati per strada, di tanto in tanto.

O anche incontrati di frequente, se non altro in questo o quel negozio di quartiere.

E di certo avrebbero anche finito per scambiarsi degli ossequi.

Buongiorno, Rembrandt. Buongiorno a Lei, Spinoza.

Mi è enormemente dispiaciuto sentire della Sua bancarotta, Rembrandt. Mi è enormemente dispiaciuto sentire della Sua scomunica, Spinoza.

Una buona giornata, Rembrandt. Lo stesso a Lei, Spinoza.

Il tutto sarebbe stato detto in olandese, peraltro.

Dico questo soltanto perché è risaputo che Rembrandt non parlava altra lingua che l'olandese.

minimalism (1981), il combinatorialismo è fatto esplicitamente risalire al *Tractatus*. Sebbene diverse versioni di combinatorialismo si trovino in e.g. Quine, *Propositional Objects*, in *Ontological Relativity* (1977) e Creswell, *The World is Everything That is the Case* (1972) – che, nota a margine, richiama Wittengstein fin dal titolo – il nome più autorevole legato a tale tesi è forse quello di Armstrong, che in effetti ha sviluppato il combinatorialismo in grande dettaglio in una serie di lavori divenuti classici, tra cui ricordiamo soltanto – per ragioni di spazio – *A Combinatorial Theory of Possibility* (1989). Secondo l'interpretazione che si sta esplorando sarebbe questo il tessuto metafisico che Kate sfrutta per costruire l'architettura stessa del suo monologo e dramma, che in effetti non è che una ossessiva, continua ricombinazione di alcuni elementi semplici, a fare e disfare legami che non si trovano direttamente tra le cose ma la cui possibilità è in qualche modo contenuta in esse – si ricordi *TLP*: 2.014: "Gli oggetti contengono la possibilità di tutte le situazioni" –, a creare e disfare episodi e situazioni – come l'incontro tra Rembrandt e Spinoza che si è scelto di tradurre per ovvi motivi – che non si sono dati nel mondo ma che potevano darsi.

Anche se Spinoza avrebbe preferito il latino. O l'ebraico.²⁸

Un mondo che sia carteggiato da un tale trattato del mondo non può se non fare della filosofia la sua più sottile sostanza. E allora K dice con chiare parole, giacché quanto può dirsi si può dire chiaro²⁹, di Nietzsche, di Heidegger, Keirkegaard, Russell, di Pascal e di Whitehead, e fino in principio, in epigrafe al testo:

"Quale incredibile cambiamento ha luogo. . . quando per la prima volta il fatto che tutto dipende da come una cosa è pensata raggiungere dapprima la coscienza, quando, in conseguenza, il pensiero nella sua assolutezza sostituisce una realtà apparente." [Kierkegaard]

"Quando ancora nutro dubbi sulle sue capacità, chiedi a G.E. Moore che opinione ne avesse. Moore rispose, 'lo tengo in gran stima davvero'. Quando gli chiedi il motivo di tale opinione, mi disse che Wittgenstein era il solo ad apparire disorientato alle sue lezioni." [Bertrand Russell]

"Capisco assai bene perché i bambini amino la sabbia." [Wittgenstein]³⁰

E non può non dire del suo amore, di W, già come nelle ultime parole di prima. E se delle parole dell'amore ricorda soltanto che il mondo è tutto ciò che accade³¹, di lui invece ricorda ben più e con ben più tenerezza, di lui, del suo amore e della sua vita:

Oppure [si è ora portati a chiedersi] se ad alcune di queste stesse domande non sia stata data risposta già ai tempi in cui ad Alessandro il Grande capitava di alzare la mano in classe.

Forse erano le stesse domande a cui Ludwig Wittgenstein avrebbe preferito pensare quel pomeriggio in cui Bertrand Russell lo fece perdere tempo a guardare Guy de Maupassant che remava, in effetti.

Anche se a pensarci una volta ho letto da qualche parte che lo stesso Ludwig Wittgenstein non aveva mai letto una parola di Aristotele.

In effetti ho più volte tratto conforto dal saperlo, essendoci così tante persone di cui non si è letta una parola.

Come Ludwig Wittgenstein.

Anche se si è sempre sentito dire che Wittgenstein è in ogni caso troppo difficile da leggere.

E a dir la verità in fin dei conti una sua frase l'ho letta, e non l'ho trovata difficile per nulla.

²⁸ WM, p. 142

²⁹ TLP: Introduzione

³⁰ WM, p. 5

³¹ TLP: 1

Di fatto mi sono affezionata molto a quel che diceva.

Non servono molti soldi per comprare un bel regalo, ma serve invero molto tempo, diceva la frase.

Sul mio onore, Wittgenstein ha detto questo una volta.³²

(***)

Anche se in verità quel che sto pensando è come si poteva davvero *vedere* Wittgenstein pensare, in quel modo.

Sebbene pensare sia quello che i filosofi ovviamente *fanno*, d'altra parte.

Così è ben possibile che fossero così proprio tutti. È possibile che ogni singolo filosofo a partire sin da Zenone se ne andasse in giro lasciando vedere alla gente che stava pensando.

È possibile che lo facessero persino quando non avevano in testa niente altro che le più insignificanti perplessità, in effetti.

Non che le insignificanti perplessità non possano di tanto in tanto diventare la condizione fondamentale dell'esistenza, ovviamente.

Tuttavia, solo questo sto suggerendo, è ben possibile che tutto quel che lo stesso Wittgenstein aveva in testa quando la gente lo credeva intento a pensare così intensamente fosse un gabbiano.

È del gabbiano che era andato alla sua finestra ogni mattina per essere nutrito, che sto parlando. Una volta in cui viveva vicino alla Baia di Galway, in Irlanda.

È possibile che io non abbia accennato al fatto che Wittgenstein aveva un cucciolo di gabbiano che andava alla sua finestra ogni mattina per essere nutrito.

O al fatto che abbia mai vissuto in Irlanda.

O piuttosto quel che mi viene in mente è che potrei aver detto che fu qualcun altro ad avere il cucciolo di gabbiano. E da tutt'altra parte.

Sul mio onore, fu Wittgenstein ad averlo. Alla Baia di Galway.

Wittgenstein suonava anche uno strumento, peraltro.

E a volte faceva sculture.

Mi fa piacere sapere entrambe queste cose di Wittgenstein.

In effetti mi fa anche piacere sapere che una volta ha lavorato come giardiniere, in un monastero.

E che ereditò una grossa somma di denaro, ma diede tutto via.

In effetti credo che Wittgenstein mi sarebbe piaciuto.

Specialmente dato che, una volta deciso di dar via il denaro, fece in modo che venisse usato per aiutare scrittori che non ne avevano.

³² WM, pp. 99-100

Come Rainer Maria Rilke.

In verità, la prossima volta che sarò in una città dove ci sia una libreria in cui possa introdurmi, forse cercherò di trovare qualcosa di Wittgenstein da leggere, dopotutto.³³

(***)

Anche se un'altra cosa che forse non ho mai accennato è che in effetti lo stesso Ludwig Wittgenstein era solito portare in tasca dello zucchero quando passeggiava nei dintorni di Cambridge.

Portava dello zucchero per darlo ai cavalli che gli capitava di vedere nei campi mentre camminava.

Sul mio onore, Wittgenstein era solito farlo.³⁴

E poiché K sa che il mondo del felice è un altro che quello dell'infelice³⁵, e che del felice e dell'infelice, e di ogni dolore e di ogni altra gioia, non si può dire, tutte le volte che dice di filosofia, K ha quella ossessione senza stanchezza di *dirne*, di quel dolore, di quella gioia, ed ogni tenerezza indicibile, ed ogni indicibile tormento:

Eppure certe volte certe cose sono quasi impossibili da dire.

Una volta, quando ero in seconda media, l'insegnante ci disse del paradosso di Archimede su Achille e la tartaruga.

Quel che succedeva nel paradosso era che Achille cercava di raggiungere la tartaruga, ma la tartaruga era partita con uno scarto iniziale, e Achille non riusciva mai a raggiungerla.

Questo perché nel tempo in cui Achille aveva percorso la distanza dello scarto iniziale, la tartaruga aveva naturalmente percorso un altro tratto. E anche se ogni nuova distanza che la tartaruga poteva raggiungere si faceva più e più breve, Achille era sempre e comunque indietro di quella nuova distanza.

E io sapevo, sapevo, che Achille di certo poteva raggiungere la tartaruga.

Eppure, anche quando Achille era indietro soltanto della frazione più minuscola, e la tartaruga poteva andare ancora avanti a quella solo della frazione più minuscola, l'insegnante mostrò alla lavagna che sempre ci sarebbe state ancora altre frazioni.

Questa cosa finì quasi per farmi piangere.³⁶

Forse per questo K, l'amante di W, conclude:

La filosofia non è il mio mestiere.³⁷

³³ WM, pp. 174-175

³⁴ WM, p. 220

³⁵ TLP: 6.43

³⁶ WM, p. 146

³⁷ WM, p. 146

E proprio perché non è il suo mestiere³⁸ – e forse perché di quell'onesto mestiere, il suo amore, W, non poteva che avere riserva e tristezza – quella lingua che è propria per fare il mestiere diventa talvolta occasione di gioco:

Essendo l'ansia il modo fondamentale dell'esistenza, come qualcuno ha detto una volta, o come senza dubbio avrebbe dovuto dire.

(...)

Quando sarà l'inverno, sarà l'inverno.³⁹

(***)

Non si può certo scrivere una frase che afferma che non stiamo pensando a qualcosa senza pensare alla cosa stessa a cui stiamo affermando di non stare pensando.⁴⁰

(***)

Anche se senza dubbio tutto quello che ho in mente è che se così tante cose sembrano esistere solo nella mia testa, quando mi siedo qui finiscono per esistere anche su queste pagine.

Verosimilmente esistono su queste pagine.

Se qualcuno che capisca solo il russo guardasse mai queste pagine, non ho idea di cosa esisterebbe su queste pagine.

Non parlando io una sola parola di russo, tuttavia, credo di poter dichiarare categoricamente che le cose che erano esistite solo nella mia testa ora esistono anche su queste pagine.

Beh, alcune di quelle cose.

Sarebbe difficile metter giù tutto quello che esiste nella propria testa.

O anche cominciare ad esserne a conoscenza, ovviamente.

In effetti non dubito di aver più volte scritto cose che neanche ricordavo di ricordare finché non le ho scritte.

Beh, ho fatto commenti a riguardo.

Anche se di fatto ci sono anche certe cose che mentre si scrive ci si ricorda che non ci si ricordava di ricordare ma che uno poi nemmeno scrive.

Per esempio quando stavo scrivendo del fatto che Rembrandt e Spinoza hanno vissuto ad Amsterdam nello stesso periodo, che ho appreso da una nota a piè di pagina, mi sono improvvisamente ricordata da tutt'altra nota a piè di pagina che quando El Greco ha vissuto a Toledo anche gente come Santa Teresa e San Giovanni della Croce ha vissuto lì.

³⁸Probabilmente Kate è, o forse meglio, è stata, una pittrice. E forse per questo sceglie come propria dimora, solitamente, grandi musei quali il Louvre, la National Gallery, il Metropolitan Museum.

³⁹WM, p. 72

⁴⁰WM, p. 63

Anche se me ne sono ricordata, tuttavia, non l'ho scritto.

(***)

Quando ho citato Santa Teresa e San Giovanni della Croce è stato perché, come ho detto, avevo pensato a loro in connessione a El Greco la volta che avevo pensato a Rembrandt in connessione a Spinoza.

(***)

Tutto ciò non è realmente complicato, anche se lo potrebbe sembrare.

Di fatto significa soltanto che anche quando si ricorda qualcosa che non si ricordava di ricordare, può darsi si sia solamente scalfita la superficie di tutte le cose che non si ricorda di ricordare.⁴¹

Ma dall'amore di chi non ama il mestiere si impara a fare il mestiere. Ed ecco come le parole che seguono sotto, dicono, e dicono chiaro, alcuni tra i grandi problemi che si siamo soliti dire, 'filosofia':

In realtà questa è la mia seconda casa su questa stessa spiaggia. Alla prima, ho dato fuoco. Non sono ancora sicura di come sia successo, anche se forse è stato cucinando. Sono andata solo un momento alle dune per urinare, e quando ho guardato indietro era tutto in fiamme.

Queste case sulla spiaggia sono tutte di legno, chiaramente. Non potei fare altro che sedermi sulle dune e guardarla bruciare. Bruciò tutta la notte.

Noto ancora la casa bruciata, certe mattine, quando cammino lungo la spiaggia.

Beh, ovviamente non noto la casa. Quel che noto è quel che resta delle case.

Uno tende ancora a pensare a una casa come a una casa, tuttavia, anche se non ne resta granché.⁴²

(***)

Si tratta senza dubbio di perplessità insignificanti. Eppure, sorge il sospetto, è risaputo che di tanto in tanto le perplessità insignificanti diventano il modo fondamentale dell'esistenza.

Il mondo è tutto ciò che accade.

Hm.

Ma ho appena realizzato ancora un altro legame a cui nemmeno avevo mai pensato prima.

La casa che sto smantellando diventerà la seconda casa su questa spiaggia a cui ho dato fuoco?

Dato per certo che sto bruciando la casa da un lato all'altro, e che ci vorrà un certo tempo prima che l'abbia smantellata abbastanza da

⁴¹ WM, pp. 156-157

⁴² WM, pp. 10-11

poter ritenere che sia stata bruciata tutta, nondimeno il fatto che sia esattamente questo che sto facendo sembrerebbe fuori di dubbio.

Un giorno anche quella casa avrà l'aria di un lavoro di Robert Rauschenberg.

Ecco la casa che ho smantellato da un lato all'altro e tolto di mezzo, penserò passando di là.

Senza dubbio per allora starò togliendo di mezzo un'altra casa.⁴³

Come si può non vedere nelle parole di K un'allusione, un'allusione almeno, a quel problema del cambiamento⁴⁴ che è dappertutto e ancor non si scioglie?

E ancora:

⁴³WM, p. 79

⁴⁴Quello del cambiamento è uno dei problemi classici che attraversa la storia del pensiero e della filosofia tutta, dai Presocratici fino alla metafisica analitica contemporanea. In breve si tratta di fornire una spiegazione adeguata di come uno stesso oggetto possa avere proprietà incompatibili. Più precisamente il problema sorge dalla tensione, se non vera e propria inconsistenza, dato dalla congiunzione delle seguenti tre tesi, ciascuna della quali sembra essere, in sé, assai plausibile: (1) Il cambiamento richiede l'istanziamento di proprietà incompatibili, per esempio P_1 e P_2 ; (2) Nessun oggetto può istanziare proprietà incompatibili; (3) Gli oggetti persistono attraverso il cambiamento. Per una formulazione del problema lungo queste linee si vedano Lewis, *Tensing the Copula* (2002) e Haslanger e Kurtz (Eds.), *Persistence* (2006). Qualora si sostenga che il cambiamento richiede almeno il riferimento a istanti temporali diversi si capisce subito come tale problema sia legato indissolubilmente a un altro grande problema metafisico: quello della *persistenza attraverso il tempo*. Non è infatti un caso che diverse teorie metafisiche della persistenza offrano anche una diversa soluzione al problema del cambiamento. Le più influenti teorie metafisiche contemporanee della persistenza sono, con ogni probabilità, il *tridimensionalismo*, o *endurantismo*, e il *quadridimensionalismo*, o *perdurantismo*. Secondo i tridimensionalisti gli oggetti materiali sono interamente presenti ad ogni istante della loro esistenza, ed in questo consiste il loro persistere nel tempo. Gli oggetti materiali sarebbero dunque estesi nello spazio ma non nel tempo. Una volta adottata tale teoria della persistenza il problema del cambiamento viene in generale risolto insistendo che fatti temporali mediano in qualche modo le istanziazioni di proprietà incompatibili. Secondo la variante relazionista – si veda e.g. Mellor (1988), *Real Time*, e van Inwagen (1990), *Four-dimensional Objects* – le proprietà incompatibili P_1 e P_2 sarebbero piuttosto relazioni a istanti temporali diversi. In altre parole un oggetto x non ha la proprietà monadica P_1 *simpliciter* ma piuttosto sta nella relazione P_1 con t_1 e nella relazione P_2 con t_2 . Più formalmente si avrebbe (4) $P_1(x, t_1)$; (5) $P_2(x, t_2)$. Secondo la variante avverbialista – si veda e.g. Lowe, *The Problem of Intrinsic Change: Rejoinder to Lewis* (1988) – gli istanti temporali funzionerebbero come modificatori avverbiali per cui l'oggetto x sarebbe t_1 -mente P_1 e t_2 -mente P_2 : (6) $t_1[P_1(x)]$; (7) $t_2[P_2(x)]$. Il già citato Lewis (2002) è scettico sull'effettiva distinzione metafisica tra le due alternative.

Per contro, secondo i quadridimensionalisti gli oggetti materiali hanno una parte temporale diversa ad ogni istante della loro esistenza, ed è questo che permette loro di persistere nel tempo. Una parte temporale di x a t_1 viene di solito definita come 'una parte di x che esiste solo a t_1 e che condivide una parte con tutte e sole quelle cose che sono parte di x a t_1 (si veda, e.g. Sider, *Four-dimensionalism* (2001)). Gli oggetti materiali sarebbero estesi non solo nello spazio, ma anche nel tempo. Una volta ammessa l'esistenza di parti temporali, queste possono venire usate per risolvere il problema del cambiamento. Tale soluzione consiste nel sostenere che un oggetto x cambia da P_1 a P_2 avendo una parte temporale a t_1 (x_1-t_1) che ha P_1 *simpliciter*, e un'altra parte temporale a t_2 (x_2-t_2) che ha P_2 *simpliciter*, i.e.: (8) $P_1(x_1-t_1)$; (9) $P_2(x_2-t_2)$. Sebbene vi siano accenni interessantissimi a tesi vicine ad alcune istanze quadridimensionaliste già in epoca medievale – e.g. Bonaventura, *II Sententiae*, d.2, p.1, a.1, q.3, fund. 1) – è solo nel XX secolo che il quadridimensionalismo ha avuto consistenti

Sono abbastanza certa che sia alla Tate che vivevo.

C'è una spiegazione anche per questo. La spiegazione è che si può vedere il fiume, da lì.

Vivendo soli, si tende a preferire una vista con l'acqua.

Ho anche sempre ammirato Turner, comunque. In effetti può darsi che i suoi stessi quadri con dell'acqua siano stati di quel che ha determinato la mia scelta.

Una volta, Turner si è fatto legare all'albero maestro di una nave per diverse ore, durante una furiosa tempesta, per poter essere poi in grado di dipingere la tempesta.

Ovviamente, non era la tempesta stessa che Turner intendeva dipingere. Quel che intendeva dipingere era una rappresentazione della tempesta.

Il linguaggio che si usa⁴⁵ è spesso impreciso in questo modo, ho scoperto.⁴⁶

(***)

Quando ho detto che Guy de Maupassant consumava la sua cena ogni giorno alla Tour Eiffel, in modo da non doverla guardare, volevo dire che era la Tour Eiffel che non voleva guardare, naturalmente, e non la sua cena.

Il linguaggio che si usa è spesso impreciso in questo modo, ho scoperto.⁴⁷

Come si può non vedere nelle parole di K un'allusione, un'allusione almeno, a quella tesi, o quella tentazione (continua e mai smessa) della filosofia di fare del linguaggio o di una lingua (costruita e mai smessa), uno specchio e lo specchio del mondo, di avere una lingua che la grammatica del mondo è la grammatica della lingua?⁴⁸

E ancora:

sostenitori tra i quali si ricordano Russell, *The Analysis of Matter* (1927), Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), Whitehead, *Process and Reality* (1929), Goodman, *The Structure of Appearance* (1951), Quine, *Philosophy of Logic* (1970), Noonan, *The Four-Dimensional World* (1976), Armstrong, *Identity Through Time* (1980), Lewis, *On the Plurality of Worlds* (1986), Sider, *Four-dimensionalism* (2001), Hudson, *The Metaphysics of Hyper-space* (2005), Balashov, *Persistence and Spacetime* (2010).

⁴⁵Qui e nel passo successivo, traduciamo l'originale "[o]ne's language" con "il linguaggio che si usa" per suggerire un riferimento, sebbene indiretto, alla tesi delle *Philosophische Untersuchungen* secondo cui il significato di un'espressione linguistica è dato dal suo uso.

⁴⁶WM, p. 12

⁴⁷WM, p. 42

⁴⁸Tale tesi, o tentazione, è nota nella metafisica contemporanea come 'Picture Theory' o 'Teoria dell'Immagine'. Nelle parole di Heil, *From an Ontological Point of View* (2003), il cuore della tesi è che 'si possa leggere il carattere della realtà direttamente dalla nostra rappresentazione linguistica'. In altre parole la tesi è che esista un linguaggio – sia questo il linguaggio naturale o un linguaggio simbolico più in generale – che rispecchia in maniera fedele la realtà, perché le cose nel mondo sono esattamente nel modo in cui gli enunciati veri di quel linguaggio affermano che siano. In tal senso ci sarebbe un totale isomorfismo tra mondo e linguaggio. O ancora: il Linguaggio sarebbe totalmente

In realtà di tanto in tanto ho anche usato il bastone per scrivere sulla sabbia.

In effetti ho anche scritto in greco.

Beh, o in quello che sembrava greco, anche se in realtà lo stavo solo inventando.

Quelli che ho scritto erano messaggi, a dire il vero, come quelli che qualche volta lasciavo sulla strada.

trasparente all'Essere. Questa tesi generale, o tentazione, è stata seguita e implementata in modi diversi attraverso tutta la storia della filosofia. Sebbene sia controverso se addirittura Aristotele nelle *Categorie* sostenga una qualche forma di isomorfismo tra linguaggio e realtà, già dal *Commentario* di Simplicio alcuni commentatori si sono mossi esplicitamente in questa direzione, e.g. Tommaso nelle *Sententia super Metaphysicam*. Tutta la scuola parigina della grammatica speculativa deriva il suo stesso nome dalla tesi secondo cui la grammatica del linguaggio è specchio del mondo. L'opera più influente è senz'altro il *De Modis Significandi Seu Grammatica Speculativa* di Thomas di Erfurt. Uno dei modi ricorrenti nella storia della filosofia usati per implementare la tesi che si sta discutendo è certamente il tentativo di derivare le categorie più generali dell'essere da quelle dei giudizi. Una prima esplicita derivazione è nel *Liber de Praedicamentis* di Alberto Magno, ma tale strategia arriva almeno fino alla prima *Kritik* Kantiana. In tempi moderni la tesi Cartesiano/Leibniziana dell'esistenza di una *Mathesis Universalis* (come si trova accennata nelle *Regulae ad Directionam Ingenii* e nell'omonimo breve trattato, *Mathesis Universalis*) può essere interpretata – sebbene questo sia controverso – come un ulteriore sostegno alla Teoria dell'Immagine. Non mancano gli esempi in filosofia contemporanea a partire da Strawson, *Individuals* (1959) a Davidson, *The Method of Truth In Metaphysics* (1977). La formulazione più influente della teoria, e quella da cui prende il suo stesso nome, è tuttavia quasi certamente nel *Tractatus*. In effetti le proposizioni 2.1-2.225 e 3-3-1 costituiscono una vera e propria elaborazione di tale teoria. Quello che segue vuole essere, per quanto possibile, una breve presentazione della teoria costruita utilizzando le proposizioni del *Tractatus*: Noi ci facciamo una immagine dei fatti (TLP: 2.1); L'immagine è un modello della realtà (TLP: 2.12); Agli oggetti corrispondono nell'immagine gli elementi dell'immagine (TLP: 2.13); L'immagine consiste nell'essere i suoi elementi in una determinata relazione l'uno all'altro (TLP: 2.14); Che gli elementi dell'immagine siano in una determinata relazione l'uno all'altro mostra che le cose sono in questa relazione l'una all'altra (TLP: 2.15); L'immagine è così legata alla realtà; giunge ad essa (TLP: 2.1511). L'immagine logica dei fatti è il pensiero (TLP: 3); Nella proposizione il pensiero si esprime sensibilmente (TLP: 3.1); Il segno, mediante il quale esprimiamo il pensiero, lo chiamiamo il segno proposizionale (TLP: 3.12). La conseguenza radicale di tale tesi viene tratta nella famosa proposizione: i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo (TLP: 5.6). Data l'importanza della teoria dell'immagine – secondo alcuni autorevoli studiosi questa fu la chiave di volta per la stesura dell'intero *Tractatus*, vedi, e.g. Kenny, *Wittgenstein* (1973) e Monk, *The Duty of Genius*, (1990) – non è difficile capire come Kate sia letteralmente ossessionata dalle possibilità e dai limiti del linguaggio e della raffigurazione in genere, come ben mostra il passo tradotto. Forse anche per questo Markson ha scelto come protagonista del romanzo una pittrice. In effetti Kate sembra nutrire più volte nel romanzo dubbi sulla capacità raffigurativa di ogni linguaggio, in linea con alcune osservazioni e critiche alla teoria dell'immagine offerte dallo stesso Wittgenstein nelle *Philosophische Untersuchungen* (1953). Da qui l'insistenza nel romanzo sulla rappresentazione diretta e indiretta attraverso tele, specchi, segni ma anche occhiali, finestre. Memorabili, in questo senso, le parti in cui Kate ricorda i passi di *Wuthering Heights* di E. Brönte in cui Heathcliff e Catherine guardano dalla finestra, e.g.:

"Una volta, alla National Gallery a Londra, guardando il ritratto di Branwell Brönte delle sue tre sorelle, decisi che Emily Brönte aveva esattamente l'aspetto che doveva avere Saffo.

Anche se difficilmente le due avrebbero potuto essere più diverse, chiaramente, dato che con ogni probabilità, Emily Brönte nemmeno ha mai avuto un amante.

Che presumibilmente è una spiegazione del perché così tanti personaggi in *Wuthering Heights*

Qualcuno vive su questa spiaggia, dicevano i messaggi.

Ovviamente allora non aveva importanza che i messaggi fossero solo una scrittura inventata che nessuno sarebbe stato in grado di leggere.

In realtà, niente di quel che scrissi era ancora lì quando tornai in ogni caso: veniva sempre cancellato via.

Eppure, se ho concluso che non c'è niente nel dipinto se non delle forme, sto forse anche concludendo che non c'era neanche una scrittura inventata sulla sabbia, ma solo i solchi tracciati dal mio bastone?⁴⁹

Come si può non vedere nelle parole di K un'allusione, un'allusione almeno, a quel problema della filosofia di come e seppur sia possibile avere un linguaggio che si possa parlare del tutto privato, nella propria solitudine assoluta?⁵⁰

E ancora se nella solitudine assoluta si tocca in fondo il mondo, giacché il solipsismo, svolto rigorosamente coincide con il realismo puro⁵¹. E se ancora K abbia detto tutto il mondo, o solo parte del mondo, e tutta la vita, giacché il mondo e la vita sono tutt'uno⁵². E se si deve allora smettere di scrivere e di lasciare tracce. O se si deve andare avanti. O se ancora non si deve che tacere, giacché ciò di cui non si può parlare si deve tacere⁵³. O se si deve solo finire:

Ho accennato di aver preso ad accendere dei fuochi laggiù vicino all'acqua, dopo i miei tramonti, tra l'altro?

sono continuamente a guardare dentro e fuori dalla finestre, in effetti". (WM, p. 97)

⁴⁹WM, pp. 57-58

⁵⁰Il problema a cui si allude è conosciuto in letteratura come l'*Argomento del Linguaggio Privato* e costituisce una delle tematiche centrali di tutte le *Philosophische Untersuchungen*. L'argomento è contenuto nelle sezioni §§244-271 ed è ragionevolmente considerato uno dei più influenti e più controversi della filosofia contemporanea. Nella sua interpretazione 'ortodossa' Wittgenstein starebbe attaccando la possibilità di un linguaggio che, *necessariamente*, possa essere comprensibile al solo inventore/parlante di quel linguaggio, nella misura in cui le cose che sono supposte essere i possibili referenti dei suoi termini sono *necessariamente* inaccessibili a terzi, da cui il termine 'privato'. L'argomento di Wittgenstein contro la possibilità di un linguaggio privato – seguendo questa interpretazione ortodossa – sarebbe in breve il seguente: tale linguaggio è impossibile perché, se esistesse, sarebbe inintelligibile anche al suo inventore e unico parlante, dato che egli stesso non sarebbe in grado di stabilire e assegnare consistentemente significati ai segni di tale linguaggio. Vedi e.g. Candlish e Wrisley, *Private Language* (2014). Pochi argomenti filosofici sono stati all'origine di interpretazioni tanto diverse e divergenti come l'argomento del linguaggio privato. Una interpretazione su tutte va necessariamente ricordata in quanto ha ridisegnato per profondità ed influenza l'intero panorama filosofico sulla questione ed oltre. Si tratta dell'interpretazione contenuta nell'assolutamente eterodosso *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) di Kripke. Tanto è eterodosso l'interpretazione di Kripke che oggi si è soliti usare il termine 'Kripkenstein' per riferirsi al sostenitore dell'argomento presente nel libro del 1982. Kripke legge l'argomento contro l'esistenza del linguaggio privato come un caso di un più generale argomento scettico contro l'intera nozione di significato. Non è difficile capire, data la condizione di Kate, ultima donna rimasta nel mondo e intera depositaria di tutta la storia e di tutto il linguaggio, la rilevanza di tale problema filosofico all'interno di WM.

⁵¹TLP: 5.64

⁵²TLP: 5.621

⁵³TLP: 7

Ho preso ad accendere dei fuochi laggiù vicino all'acqua, dopo i miei tramonti.

Di tanto in tanto, poi, guardandoli da lontano, quel che ho fatto è stato illudermi per un poco di essere di nuovo a Hisarlik.

E con questo intendo dire quando Hisarlik era ancora Troia, ovviamente, e tutti quegli anni e anni fa.

Così che ciò di cui più propriamente mi sto illudendo è che i fuochi siano segnali di fumo greci, lì dove sono stati accesi lungo la riva.

Beh, è di certo una cosa abbastanza innocua di cui illudersi.

Oh. E ho anche sentito di nuovo la *Alto Rhapsody*, in questi giorni.

Sarebbe a dire la vera *Alto Rhapsody* questa volta, dato che ho finalmente sbrogliato la questione.

Anche se, ancora una volta, è a malapena quella vera, naturalmente, essendo solo nella mia testa.

Eppure.

E ad ogni modo fa decisamente troppo freddo questa mattina per logorarsi intorno a perplessità insignificanti di questo tipo.

In effetti fa decisamente troppo freddo anche per stare qui a scrivere in realtà, tanto per cominciare.

A meno che non mi venga voglia di spostare la macchina da scrivere più vicino alla mia stufa a legna, in qualche modo.

Anche se quello che realmente dovrei fare prima di questo è andare di nuovo alla fonte, a dire il vero.

Dato che ho completamente dimenticato il resto del mio bucato, sparso tra vari cespugli.

Tanto che a questo punto può ben darsi ci siano anche nuove sculture di gonna, laggiù.

Anche se Michelangelo non le penserebbe tali, ma io le penso tali.

E anche se più probabilmente lascerò il resto del bucato lì dov'è fino a quando non mi sentirò meno stanca, d'altro canto.

Di certo non starò nemmeno a spostare la macchina da scrivere, ripensandoci.

Una volta, sognavo la fama.

In genere, anche allora, ero sola.

Al castello, deve aver detto un segnale.

Qualcuno vive su questa spiaggia.⁵⁴

⁵⁴ WM, pp. 230-240

Riferimenti bibliografici

Markson, David (1988). *Wittgenstein's Mistress*. Dalkey Archive Edition.

— (2015). *Wittgenstein's Mistress*. Dalkey Archive Edition.

Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. da Amedeo G. Conte. Einaudi, 2009.

A proposito dell'autore

CLAUDIO CALOSI

Université de Neuchâtel, Institut de philosophie.

Info: <http://claudiocalosi.jimdo.com/>.

MARIA SCARPATI

Université de Neuchâtel, Institut de philosophie.

Info: <http://unine.academia.edu/MariaScarpati>.