

Il mito del dato

Andrea Guardo

Milano-Udine, Mimesis, 2009

Ai miei genitori

Ph.D. dissertation in philosophy defended at the Università
degli Studi di Milano, January 18, 2008

*«Per quello che ho visto
per quello che ho sentito
per sconcertante necessità
ciò che deve accadere accade»*

Giovanni Lindo Ferretti

Introduzione^{*}

Nelle prossime pagine discuterò due immagini collegate. La prima è un'immagine della normatività. La seconda è un'immagine della mente dell'uomo. Quello che sosterrò è che sono entrambe sbagliate e che l'erroneità della seconda è una conseguenza dell'erroneità della prima.

La terapia che proporrò si articola in tre punti. In primo luogo, chiarire che la nozione di regola occupa un posto del tutto eccezionale all'interno del sistema dei concetti "normativolinguistici". In secondo luogo, dimostrare che non esistono giustificazioni oggettive della nostra condotta linguistica. In terzo luogo, convincere gli scettici del fatto che questa mancanza di giustificazioni oggettive non ha alcuna conseguenza particolarmente disastrosa. Il primo passo è necessario ad impostare la questione nella maniera corretta. Il secondo mostrerà l'inconsistenza dell'immagine della mente di cui sopra. Il terzo quella dell'immagine della normatività ad essa collegata.

Lungo la strada, mi troverò a dover illustrare un certo numero di distinzioni. Allo scopo, inizialmente mi concentrerò sulla percezione, dove queste distinzioni appaiono più chiare. Ma non passerà molto prima che il campo si allarghi.

^{*} Ho discusso pubblicamente molte delle idee che qui presento in occasione del VII e dell'VIII Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Analitica e del VI European Congress Of Analytic Philosophy, così come, diverse volte, all'Università degli Studi di Milano. Voglio ringraziare tutti quelli che, in queste o in altre occasioni, mi hanno offerto i loro commenti. Un ringraziamento a parte a Chiara Colombo. E a Paolo Spicci per aver discusso con me quasi l'intero contenuto di queste pagine.

Capitolo I

Percezione e significato

I – Preliminari

Il tema di questo lavoro è la relazione che lega (le nozioni di) percezione e significato (e, più in generale, – le nozioni di – mente e significato). Qual è il ruolo della percezione nel processo che porta una parola come “rosso” a guadagnarsi un significato? Può una percezione giustificare l’uso di una parola in una certa occasione? Può verificare o falsificare (anche solo in uno dei consueti sensi deboli) un’ipotesi o una previsione? Queste sono tutte domande in qualche modo interconnesse e non è possibile rispondere ad una senza rispondere anche alle altre.

Ho parlato di giustificazioni, di verificare e falsificare, di ipotesi e previsioni. Eppure il tema di queste pagine non è né prettamente né principalmente epistemologico ed il concetto su cui mi soffermerò più a lungo sarà il concetto di significato.

Il caso della parola “giustificazione” è significativo. In ambito epistemologico, la dicotomia *giustificato-ingiustificato* si applica innanzitutto a credenze e solo poi (e, per così dire, “mediatamente”) anche ad asserzioni. Inoltre, in quest’ambito è importante tenere sempre presente, in primo luogo, che un’asserzione (una credenza) può venire giustificata nei modi più vari (testimonianza, inferenza, percezione, ecc...) e, in secondo luogo, che la nozione di giustificazione va accuratamente distinta da quella di verità¹. Questi sono tre punti che, a mio parere, in ambito epistemologico dovrebbero venire considerati acquisiti. Nel contesto in cui io condurrò la discussione, però, nessuno dei tre è del tutto valido (il primo, anzi, non lo è per nulla). Questo semplicemente perché il contesto in cui condurrò la discussione sarà un contesto innanzitutto semantico. In un contesto di questo tipo, la dicotomia *giustificato-ingiustificato* si applica non a credenze, bensì ad asserzioni (o, tutt’al più, alle astrazioni relative – proposizioni, ecc...). Più preci-

¹ A questo proposito, vd., per esempio, l’appendice a Diego Marconi, *Per la verità – Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007.

samente: in un contesto di questo tipo, la dicotomia *giustificato-ingiustificato* si applica non ad opinioni, bensì ad azioni di un certo tipo, ossia ad atti linguistici (la classe delle asserzioni è un sottoinsieme proprio della classe degli atti linguistici). Inoltre, in questo contesto possiamo concentrarci su quelle situazioni in cui è la percezione a rappresentare la fonte della giustificazione (o, comunque, su situazioni in qualche modo analoghe): una discussione dei casi in cui la fonte della giustificazione è, per esempio, la testimonianza non contribuisce in alcun modo ad illuminare il concetto di significato. Infine, in un contesto di questo tipo possiamo limitarci a discutere situazioni in cui la verità e la giustificazione, pur non sovrapponendosi, procedono di pari passo (come detto, possiamo concentrarci sulla percezione; ma non è tutto; all'interno di questo orizzonte, possiamo concentrarci sulle normali condizioni di osservazione; e così via).

Con ciò non voglio dire che il tema di queste pagine non ha nulla a che fare con le questioni epistemologiche. Tutt'altro: gran parte di quello che sosterrò è di interesse epistemologico. Quello che voglio dire è semplicemente che la strada che percorrerò sarà principalmente un'altra. Ma procediamo.

Prendiamo un enunciato. "X è rosso", per esempio. Che cosa ne può giustificare il proferimento? Un candidato naturale è rappresentato dall'episodio mentale del vedere che X è rosso. Certo, normalmente non è né sufficiente né necessario vedere che X è rosso per essere giustificati a dire che X è rosso (qui è irrilevante che "vedere" sia o meno utilizzato come "verbo di successo" – che si assuma o meno che la verità di "Vedo che X è rosso" implica quella dell'enunciato incassato "X è rosso"). Luci rosse e luci verdi potrebbero alterarne il colore apparente²; la testimonianza e l'inferenza potrebbero darci buone ragioni per non credere ai nostri occhi. Noi, però, possiamo, come dicevo, "restringere il campo" e disinteressarci di tutto ciò. Ma ecco una difficoltà che, al contrario, non possiamo mettere da parte (nemmeno per il momento). In una situazione stilizzata come quella che sto prendendo in considerazione, il vedere che X è rosso ci giustifica a dire che X è rosso semplicemente perché, nelle normali condizioni di os-

² Per non introdurre complicazioni inessenziali, sto astraendo dalla questione delle costanze cromatiche (a questo proposito vd., a titolo di esempio, Gaetano Kanizsa, *La percezione*, cap. V, §§ 5-7, in Gaetano Kanizsa, Paolo Legrenzi, Maria Sonino, *Percezione, linguaggio, pensiero*, Bologna, Il Mulino, 1983).

servazione, ciò che *appare* rosso è rosso (qui, chiaramente, sto utilizzando “vedere” *non* come verbo di successo). Sembra quindi che, *quantomeno in un certo senso*, quando, nelle normali condizioni di osservazione, indico un oggetto e dico che è rosso, quello che, *in definitiva*, giustifica le mie parole è il fatto che l’oggetto in questione è rosso (è significativo che, così come posso giustificarmi dicendo: «Vedo che è rosso», posso giustificarmi anche dicendo: «È rosso»). «Ma come posso giustificare l’uso di un’espressione ripetendola?»³.

La difficoltà è più profonda di quanto potrebbe sembrare (infatti, può dare l’impressione di una specie di gioco di parole) e la cosa dovrebbe diventare evidente nel prossimo capitolo. Si potrebbe però cercare di risolverla con una semplice precisazione. Si potrebbe provare a dire che il mio uso della parola “rosso” è giustificato dal *duplic*e fatto che vedo che l’oggetto in questione è di questo colore e che questo colore si chiama “rosso” (questo sembra eliminare la circolarità su cui la difficoltà fa leva). «Come faccio a sapere che questo è rosso? – «Vedo che è *questo*; e poi so che questo si chiama così»⁴ (dove la domanda *Come faccio a sapere che questo è rosso?* ha pressappoco il senso di *Come faccio a sapere che questo si chiama “rosso”?*).

Che dire? Senza dubbio, questa precisazione rappresenta un passo in avanti in *questo* senso: non lascia spazio ad un certo tipo di obiezioni (quelle della forma *Come posso giustificare l’uso di un’espressione ripetendola?*). Il che non vuol dire che non lasci spazio ad *alcuna* obiezione. E la mia opinione è che tenda a venire associata ad una certa immagine, intuitivamente plausibile eppure estremamente ingannevole, di come funzionano le cose.

Quello che sosterrò è che, se intendiamo la parola “giustificare” nel senso in cui la intendono i sostenitori di questa immagine, allora una percezione *non* può giustificare l’utilizzo di una parola in una certa occasione (analogamente, se intendiamo le parole “verificare” e “falsificare” nel senso in cui le intendono i sostenitori di questa immagine, allora una percezione non

³ John McDowell, *Wittgenstein on Following a Rule* (1984), § 7, pag. 241, in John McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1998.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Torino, Einaudi, 1999, pt. I, § 380, pag. 155 (ho leggermente modificato la traduzione del passo).

può verificare o falsificare un'ipotesi o una previsione; e ancora: il ruolo della percezione nel processo che porta una parola come "rosso" a guadagnarsi un significato non è quello che, in un primo momento, si potrebbe pensare che sia). Ovviamente, questo non significa sostenere che non esiste *nessun* senso in cui si possa dire che una percezione giustifica l'utilizzo di una parola. Vuol dire soltanto che il senso più ovvio potrebbe non essere quello giusto. Ora, questa è la tesi principale che sosterrò nelle prossime pagine. Contestualmente, prenderò posizione su diverse altre questioni. Ma è questa la tesi principale che voglio sostenere, è questa la tesi in favore della quale mi impegno ad argomentare il più esaustivamente possibile.

L'immagine in questione, per quanto naturale, può venire sviluppata in più di una direzione (anzi, in *parecchie* direzioni). Io prenderò in considerazione la forma che assume nei lavori di John McDowell. I motivi della mia scelta sono due. Il primo è che la posizione di McDowell è molto discussa e, al contempo, molto influente. Il secondo è che questa posizione sembra tenere conto proprio di quelle argomentazioni che, a mio parere, mostrano l'inconsistenza dell'immagine in questione. Infatti, argomentazioni di questo tipo sono state presentate per la prima volta da Wittgenstein, in particolare nelle *Ricerche filosofiche*, e giocano un ruolo importante nella critica di Sellars del Mito del Dato. E, a quanto pare, McDowell guarda al proprio lavoro come ad uno sviluppo del loro (anche se non solo del loro). Penso però che quel che c'è di essenziale nelle argomentazioni che porterò sia valido per l'immagine *in generale* e non solo per la direzione in cui la sviluppa McDowell⁵.

II – Regole e pensieri

Il tema di queste pagine, l'ho già notato, ha a che fare con una serie di problemi fra loro interconnessi. Per ragioni di chiarezza espositiva, mi concentrerò però, almeno all'inizio, sulla questione del ruolo della percezione nel

⁵ Recentemente, la posizione di McDowell è leggermente cambiata (vd. John McDowell, *Avoiding the Myth of the Given*, in Jakob Lindgaard, *John McDowell – Experience, Norm, and Nature*, Oxford, Blackwell, 2008). A mio avviso, la "nuova" posizione non funziona più di quanto non funzionasse la "vecchia". Non mi ci soffermerò semplicemente perché penso che una volta capito che cosa non va nella "vecchia" posizione, non sia difficile capire che cosa non va nella "nuova".

processo che porta una parola come “rosso” a guadagnarsi un significato. Dei problemi di cui sopra questo è infatti quello che, a mio avviso, consente la discussione più chiara.

Discuterò questo problema in termini di regole. La ragione di questa scelta è semplice: la nostra comprensione del concetto di significato dipende dalla nostra comprensione del concetto di regola. Il punto è importante e, dal momento che non è del tutto ovvio, merita una breve discussione.

Cominciamo notando che il concetto di significato è un concetto *normativo*. Un segno (inteso come tipo⁶) ha un significato nella misura in cui è possibile dividerne (anche solo approssimativamente) le possibili applicazioni in *corrette* e *scorrette*. Correlativamente, l’occorrenza di un segno ha un significato nella misura in cui ha un qualche senso chiedersi se sia un’applicazione *corretta* o *scorretta* del tipo corrispondente. Si pensi al caso di un pappagallo ben addestrato. Le sue parole (intese come occorrenze) non hanno un significato e difatti, in un certo senso, quello che il pappagallo dice non è né *vero* né *falso* (né *corretto* né *scorretto*).

Ma in che modo un segno acquisisce spessore normativo e, con ciò, un significato? Che cosa fa sì che le possibili applicazioni di un segno possano venire divise in corrette e scorrette? Ci sono (almeno) due strategie generali che possono venire seguite quando si cerca di rispondere a questo tipo di domande.

Secondo la *prima* strategia la nozione illuminante è quella di *pensiero*. I pensieri sono episodi mentali *intrinsecamente* normativi. Un pensiero “rappresenta” uno stato di cose e la sussistenza o meno dello stato di cose rende il pensiero corretto o scorretto (sto semplificando; qui, però, ci possiamo accontentare). Un segno possiede uno spessore normativo e, *a fortiori*, un significato nella misura in cui ad esso è “associato” un pensiero. «Ci viene la tentazione di pensare che il funzionamento del linguaggio consista di due parti: una parte inorganica: la manipolazione dei segni, ed una parte organica: [...] il pensare»⁷. Un segno ha un *significato* nella misura in cui esprime un *pensiero*. Sarebbe a dire: le mie parole hanno un significato, quelle del pappagallo no (per parlare propriamente, non sono nemmeno delle parole); e ciò dipende dal fatto che le mie parole esprimono un pensiero, quelle del

⁶ Per qualche osservazione sulla distinzione *tipo-occorrenza*, vd., più avanti, il § IV.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Libro blu* (1958), pag. 8, in Ludwig Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, Torino, Einaudi, 2000.

pappagallo no (il pappagallo *non intende* quello che dice: il pappagallo *ripete a pappagallo*).

Non penso che questa prima immagine sia tanto solida da resistere all'analisi. È sufficiente provare a specificarla almeno un po' per imbattersi in difficoltà senza soluzione. Mi limito a tratteggiarne una che mi sembra particolarmente significativa. Chiediamoci: come può un segno (un *mero segno senza significato*) esprimere un pensiero (arrivando *così* a guadagnarsi un significato)? La risposta sembra essere che non può (non più di quanto un segno con *un certo* significato possa venire utilizzato con *un altro* significato). Prendiamo la parola "tovo". A quanto ne so, è una parola senza significato. Per parlare propriamente, non è nemmeno una parola: è un mero segno. La domanda è: come può esprimere un pensiero? La risposta sembra essere che non può.

Penso che chi trova plausibile l'idea che un segno privo di significato possa esprimere un pensiero sia portato a ragionare così (o pressappoco così): «Quando ho visto il segno "tovo" mi è venuta in mente la parola "favo". E nulla mi impedisce di utilizzare "tovo" così come utilizzo "favo". Di conseguenza, nulla mi impedisce di servirmi di "tovo" per esprimere quei pensieri che, normalmente, avrei espresso servendomi di "favo" (pensieri come *Le api sono fuggite dal favo* – o forse *dal tovo*)». La risposta è: tu puoi servirti di "tovo" per esprimere un pensiero come *Le api sono fuggite dal tovo* (o forse *dal favo*) solo perché hai convenuto (anche solo con te stesso) di utilizzare "tovo" così come utilizzi "favo", ponendo con ciò "tovo" sotto l'egida di una regola e facendone così un segno *con un significato*.

Wittgenstein stabilisce il punto così:

Immagina che un nostro amico, con un'espressione di dolore dipinta sul volto, indichi la propria guancia dicendo: «Abracadabra!». – Noi gli chiediamo: «Che cosa intendi?» ed egli risponde: «Intendevo il mal di denti». – Tu pensi subito, tra te e te: come si può "*intendere* il mal di denti" con questa parola? O: che cosa *voleva dire: intendere* il dolore con quella parola? Eppure, in un altro contesto, tu avresti affermato che l'attività mentale dell'*intendere* questa cosa così e così è proprio la cosa più importante nell'uso del linguaggio. Ma come – allora non posso dire: «Con "abracadabra" io intendo il mal di denti»? Naturalmente; ma questa è una de-

finizione; non una descrizione di quello che accade in me quando pronuncio la parola⁸.

E come accennato, così come un segno *senza* significato non sembra poter esprimere *alcun* pensiero, un segno con *un certo* significato non sembra poter esprimere che *un certo* pensiero. Mi soffermo per un attimo sul punto perché è parallelo al precedente ma forse più chiaro.

Immagino che chi trova plausibile l'idea che un segno con un certo significato possa venire utilizzato con un qualsiasi altro significato sia naturalmente ben disposto verso argomenti in qualche modo analoghi a quello di cui sopra. Potrebbe, per esempio, ragionare così: «Nulla mi impedisce di utilizzare “freddo” così come utilizzo “caldo”. Di conseguenza, nulla mi impedisce di servirmi di “freddo” per esprimere quei pensieri che, normalmente, avrei espresso servendomi di “caldo” (pensieri come *Qui fa caldo*)». Una risposta è: tu puoi servirti di “freddo” per esprimere un pensiero come *Qui fa caldo* solo perché un'espressione come “Qui fa freddo” ha, in un certo senso, *due* significati, uno *letterale* ed uno *ironico*.

Ma una simile risposta è adeguata nel caso di coppie come “caldo”-“freddo”, non in quello di coppie come “caldo”-“favo” (semplicemente perché l'espressione “Qui fa favo” *non* ha un significato ironico che la renda adatta ad esprimere un pensiero come *Qui fa caldo* – anzi, per parlare propriamente, essa non ha affatto un significato). Una risposta più facilmente generalizzabile procede sulla falsariga di quella data in precedenza: tu puoi servirti di “freddo” per esprimere un pensiero come *Qui fa caldo* solo perché hai convenuto di utilizzare “freddo” così come utilizzi “caldo”, ponendo così “freddo” sotto l'egida di *un'altra* regola e provvedendola così di *un altro* significato. «Fa' questa prova: *di'*: «Qui fa freddo» e *intendi*: «Qui fa caldo». Puoi farlo? – E che cosa fai, intanto? Ed esiste soltanto un modo di farlo?»⁹.

Tanto basti per quel che riguarda le difficoltà della prima strategia. Veniamo alla *seconda*. Per questa strategia la nozione illuminante è quella di *regola*. Più in particolare, l'idea è che un segno abbia un *significato* nella

⁸ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 665, pag. 221 (e vd. *ibidem*, § 239).

⁹ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 510, pag. 184.

misura in cui una *regola* ne governa l'utilizzo¹⁰. Ora, nelle pagine precedenti non ho nascosto le mie preferenze in materia e ho subito chiarito che, per come la vedo io, la strategia corretta è questa¹¹. È inoltre evidente che que-

¹⁰ Davidson scrive: «Dovremmo domandarci quanto sia appropriato il concetto ordinario di seguire una regola per descrivere ciò che è implicato nel parlare un linguaggio. [...] Le regole possono fornire un aiuto nell'apprendimento di un linguaggio, ma il loro ausilio è disponibile solo nell'acquisizione di un secondo linguaggio. Per lo più, apprendiamo come usare le parole senza imparare esplicitamente alcuna regola» (Donald Davidson, *La seconda persona* (1992), pag. 145, in Donald Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Milano, Cortina, 2003). Che dire? Davidson sembra ritenere che l'unico concetto di seguire una regola nei termini del quale si potrebbe voler "descrivere ciò che è implicato nel parlare un linguaggio" implichi che le regole in questione devono venire formulate *esplicitamente*. Ma questo è semplicemente sbagliato. Si può descrivere ciò che è implicato nel parlare un linguaggio nei termini della prassi del seguire una regola e, contemporaneamente, precisare che le regole in questione non devono per forza venire formulate esplicitamente (è facile pensare che esistano solo due tipi di comportamento regolare: il comportamento *meramente* regolare – che non è una forma di seguire una regola e nei cui termini è evidentemente impossibile descrivere ciò che è implicato nel parlare un linguaggio – ed il seguire una regola formulata esplicitamente; questo, però, è un errore – per una discussione della questione, vd. Wilfrid Sellars, *Some Reflections on Language Games* (1954), in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963). Pertanto, sono d'accordo con Davidson quando dice che "per lo più, apprendiamo come usare le parole senza imparare esplicitamente alcuna regola", ma questo non implica che sia possibile apprendere come usare una parola senza imparare (né esplicitamente né *implicitamente*) alcuna regola.

¹¹ Quello che intendo sostenere è che i concetti di significato e di regola sono legati da una relazione interna. Questa tesi non va assolutamente confusa con quello che è un suo possibile sviluppo: l'idea che la descrizione del significato di una parola si riduca alla specificazione di una batteria di regole. Se viene intesa come valida per qualsiasi tipo di parola, quest'ultima tesi è, io credo, semplicemente sbagliata. Infatti, penso che, fatta eccezione per gli indicali (vd. David Kaplan, *Demonstratives – An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals*, § XI, in Joseph Almog, John Perry, Howard Wettstein, *Themes from Kaplan*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1989), sia intuitivamente plausibile sostenere che del significato di un termine fa parte anche la sua estensione: due parole che hanno estensioni diverse non possono avere lo stesso significato. E anche se la descrizione in forma normale del significato di una parola deve includere un "inventario" delle regole che ne governano l'utilizzo, quest'ultimo può fornire una specificazione della competenza linguistica individuale o, tutt'al più, della competenza linguistica collettiva, ma non può catturare l'estensione della parola (cfr. Hilary Putnam, *Comment on Wilfrid Sellars*, pag. 453, in *Synthese*, vol. XXVII, 1974, pagg. 445-455 – l'articolo è un commento a Wilfrid Sellars, *Meaning as Functional Classification – A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics*, in *Synthese*, vol. XXVII, 1974, pagg. 417-437, uno dei riferimenti principali per la filosofia del linguaggio di Sellars). Le argomentazioni che Putnam ha portato per stabilire il punto sono piuttosto note e, a mio parere, convincenti (il riferimento canonico è Hilary Putnam, *Il significato di "significato"* (1975), in Hilary Putnam, *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, 1993). Non resterò quindi oltre sulla questione. Mi limito a sottolineare esplicitamente che, quando dico che un segno ha un significato nella misura in

sta idea ha una certa qual naturalezza (basta pensare a quanto risulta naturale chiarire quale *significato* una persona annette ad una parola descrivendo quale *regola* segue nell'utilizzarla). Ciononostante, è necessario scavare un po' più a fondo.

Prendiamo subito un esempio. Nella stanza accanto a quella in cui ora sto scrivendo c'è un piccolo modellino della Torre di Pisa che cambia colore con il tempo: è rosa col bello e blu col brutto. Immaginiamo che voglia servirmele per tenere una sorta di rozzo diario meteorologico e che, allo scopo, ogni giorno prenda un appunto nella mia agenda. Potrei fare qualcosa del genere: scrivo una "R" quando il modellino è rosa ed una "B" quando è blu, se al mattino il modellino è rosa e nel pomeriggio diventa blu scrivo "RB" e così via.

Due cose sembrano chiare. La *prima* è che quello che sto facendo è seguire una *regola*. La *seconda* è che le "R" e le "B" che scrivo nella mia agenda sono delle *parole*, dei segni con un *significato*, e non (o comunque *non solo*) delle *lettere*. La domanda è: se non stessi seguendo una regola, diremmo ancora che le "R" e le "B" che scrivo nella mia agenda sono delle parole? Diremmo ancora che hanno un significato? Diremmo ancora che stanno per condizioni meteorologiche? Penso che, intuitivamente, la risposta a queste domande non possa che essere negativa. Infatti, se scrivendole non seguissi una regola, le "R" e le "B" nella mia agenda non potrebbero comunicare niente a chi la consultasse (anche nel caso che a consultarla fossi io). Ed è senz'altro controintuitivo sostenere che un segno che non può comunicare *nulla e a nessuno* (e che non può farlo *in linea di principio*) ha, nondimeno, un significato. Detto altrimenti: la nozione stessa di *significato* non sembra poter venire isolata da nozioni come quelle di *comunicazione* e *interpretazione* (un'esecuzione verbale ha un significato solo se può venire utilizzata per comunicare e solo se può venire interpretata – il tutto quantomeno in linea di principio) e la possibilità di *interpretare* correttamente un'esecuzione verbale sembra dipendere dalla possibilità di afferrare la *regola* che sta dietro di essa¹².

Penso che questo sia un argomento decisivo a favore della seconda strategia. In questa forma (estremamente compatta), potrebbe però risultare non

cui una regola ne governa l'utilizzo, non intendo sostenere che questo significato possa sempre venire descritto semplicemente recitando una lista di regole.

¹² Vd. *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 207.

del tutto convincente. Voglio quindi provare a ricostruirlo in un ambiente ad esso più congeniale, ossia nel contesto di una discussione un po' più strutturata. Prima, però, vorrei sfruttare l'esempio del diario meteorologico per fare una precisazione intorno al significato di dichiarazioni come *Un segno ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l'utilizzo*.

La prima cosa da notare è che è possibile dire che una regola governa l'utilizzo di un segno avvalendosi di un senso dell'espressione che potremmo definire "causale". Oggi il tempo è bello e io scrivo una "R" nella mia agenda. Il fatto che io compili la mia agenda in questo modo è un evento *reale*, un minuscolo frammento della storia del mondo. Il che significa che questo evento è l'*effetto* di una *causa* composta da altri eventi e, a sua volta, è la causa di ancora altri eventi (quello che sto proponendo è un criterio di realtà¹³). La causa in questione è, in un certo senso, una causa *composita* ed estremamente *complessa*. Inoltre, è senz'altro difficile (anzi, è senz'altro *impossibile*) dire con precisione quali siano gli eventi che la compongono, dal momento che non è chiaro sulla base di quali criteri si possa dire che un evento è *un* (singolo) evento. Ciononostante, pur con tutti i *caveat* del caso, mi sembra assolutamente evidente che una parte di questa causa possa venire descritta nei termini del mio seguire una regola: *ceteris paribus*, se io non avessi seguito quella certa regola, *allora* non avrei scritto una "R" nella mia agenda; ho prodotto quella *occorrenza* del segno "R" *per via di quella certa regola*.

Ovviamente, sarebbe semplicemente insensato dire che *la regola* ha causato il mio comportamento. Una regola non è un oggetto *reale*, è *un'astrazione*. Pertanto, non può intrattenere relazioni causali (si tenga presente il criterio di realtà di cui sopra). E sarebbe altrettanto insensato dire che *il mio seguire* la regola ha causato il mio comportamento. Infatti, il mio scrivere una "R" nella mia agenda sta al mio seguire una regola non come l'*effetto* alla *causa*, bensì come la *parte all'intero*. Dire che una parte della causa in questione può venire descritta nei termini del mio seguire una regola non è niente altro che un modo sintetico (anche se potenzialmente in-

¹³ Non identico a, ma comunque ispirato da quello proposto nel *Sofista* di Platone: «Io affermo appunto che tutto ciò che per sua natura possiede una capacità di produrre un qualunque effetto o di subirlo, anche di entità irrilevante da parte della cosa più insignificante e pure soltanto un'unica volta, tutto ciò è realmente [...]» (Platone, *Sofista*, Milano, Rizzoli, 2007, pag. 371 = *Σοφιστής*, 247 d-e – *andando avanti, fornirò le coordinate delle eventuali edizioni di riferimento solo quando lo riterrò utile*).

gannevole) per dire che una parte di questa causa è costituita dal fatto che io ho imparato una certa regola, che in quella determinata occasione avevo tutta l'intenzione di attenermi, ecc... È *questo* che dà sostanza all'idea che una regola possa governare *causalmente* l'utilizzo di un segno¹⁴.

In sintesi. Dire che quando scrivo "R" o "B" nella mia agenda sto seguendo una regola significa dire che una regola governa, nel senso causale dell'espressione, il mio utilizzo dei segni "R" e "B". E dire questo è dire che una parte della causa del mio comportamento è costituita dal fatto che ho imparato una certa regola, che nel compilare la mia agenda cerco di attenermi, e così via.

Ora, questo primo senso dell'espressione non è *l'unico*. Infatti, c'è un *secondo* senso (che potremmo definire "normativo") in cui si può dire che una regola governa l'utilizzo di un segno. In accordo a questo secondo senso, dire che una regola governa l'utilizzo di un segno è dire che la regola determina *i criteri di correttezza* necessari a *valutare* l'utilizzo del segno (inteso come *tipo*) e a dividerne (anche solo approssimativamente) le applicazioni in *corrette* e *scorrette*. La relazione in questione è una relazione *normativa*, una relazione che ha a che fare con "*dovrebbe*" piuttosto che con "è". In accordo a questo secondo senso, la regola non è la *causa* che fa sì che questa "R" *sia* (nemmeno nel senso, per così dire, "improprio" chiarito sopra), è la *norma* che fa sì che questa "R" sia un'applicazione *corretta* (o meno) del segno "R".

E non è tutto. Non solo il senso causale non è l'unico, non è nemmeno *il principale*. Il senso normativo è chiaramente più pregnante. Infatti, dire che una regola governa l'utilizzo di un segno *in quest'ultimo senso* è semplicemente dire che *c'è* una certa regola: una regola che non determina alcun criterio di correttezza non è una regola. D'altra parte, dire che una regola governa l'utilizzo di un segno *nel senso causale* dell'espressione è dire che una certa regola "*fa*" una certa cosa: è dire che una certa regola viene seguita. Ora, una regola può esserci senza venire seguita (mentre del denaro falso non è del denaro, una regola ignorata è pur sempre una regola): potrebbe essere stata stabilita e venire costantemente ignorata (un'evenienza fin troppo familiare a noi tutti) o potrebbe essere stata scritta da qualche

¹⁴ Vd. *Some Reflections on Language Games*, cit., pt. II (Pattern Governed And Rule Obeying Behaviour).

parte (foss'anche solo nel *Grande libro delle regole*) e rimanere lettera morta. Essere seguita non è la sola “forma di esistenza” che una regola può avere. È senz'altro la principale, ma non è la sola. D'altra parte, una regola non può venire seguita senza esserci. E quando dico questo, quello che ho in mente non è il fatto (innegabile ma di per sé poco significativo) che il verbo “seguire” porta con sé una sorta di presupposizione esistenziale (si può *cer-care* quello che non c'è, ma non si può *seguire* qualcosa a meno che questo qualcosa, in un qualche senso della parola, non esista – anche solo nel senso in cui esistono i sogni o le cattive inclinazioni). Quello che ho in mente è, piuttosto, che, dal momento che essere seguita è una delle forme di esistenza che una regola può avere, il fatto che una regola venga *seguita* è una condizione sufficiente perché si possa dire che quella regola *esiste*.

Nella mia breve discussione del caso del diario meteorologico, il senso causale era quello immediatamente rilevante (e difatti ho parlato di *seguire una regola*). Pertanto, se guardiamo la tesi secondo cui un segno ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l'utilizzo alla luce di quella discussione, quello a cui ci troviamo di fronte è l'idea che *un'occorrenza* di un segno ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l'utilizzo nel senso *causale* dell'espressione. Ma il senso causale ha guadagnato la scena solo in quanto condizione sufficiente di quello normativo. L'idea che mi interessa sostenere è quindi un'altra, e cioè: un segno *inteso come tipo* ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l'utilizzo nel senso *normativo* dell'espressione. Meglio: *un segno inteso come tipo ha un significato nella misura in cui una regola determina i criteri di correttezza necessari a valutarne l'utilizzo e a dividerne le applicazioni in corrette e scorrette*.

Tutto ciò dovrebbe aver contribuito a dare alla seconda strategia una maggiore determinatezza. Come promesso, ritorno ora all'argomento che avevo portato a suo sostegno.

Immaginiamo che io usi la mia agenda per disegnare. Immaginiamo inoltre che, per i miei disegni, io mi serva soltanto di due matite colorate, una rosa ed una blu, e che le alterni a seconda del mio umore *in questo senso*: quando sono di buon umore mi piace utilizzare la matita rosa, mentre quando sono di cattivo umore preferisco quella blu; infatti, trovo che, in qualche modo, il rosa sia *adatto* all'allegria proprio come il blu è *adatto* alla tristezza (analogamente, le persone si vestono di nero perché sono tristi, perché

trovano che il nero sia *adatto* alla tristezza, che la tristezza *sia* un umore nero).

Ora, io scelgo che colore utilizzare seguendo il mio umore *e non una regola*. Se la seconda strategia è corretta, dobbiamo concluderne che, nei miei disegni, il rosa ed il blu non hanno alcun *significato*, che non *stanno per* stati emotivi¹⁵, che il colore dei miei disegni non *comunica* nulla intorno al mio stato d'animo, che, per così dire, la mia agenda non è quello che potremmo chiamare "un *diario* emotivo". Se però ci trovassimo a dover riconoscere che, dopotutto, il colore dei miei disegni *comunica* qualcosa intorno al mio stato d'animo, allora dovremmo dedurne che la seconda strategia *non* è corretta. Le cose potrebbero stare così. L'occorrenza di un segno può avere un significato anche se non è stata prodotta seguendo una regola: è sufficiente che una certa cosa abbia un certo ruolo nella catena causale il cui effetto è l'occorrenza in questione perché si possa dire che questa occorrenza *sta per* questa cosa (il mio buon umore ha un certo ruolo nella catena causale che mi porta ad utilizzare la matita rosa per disegnare, quindi il rosa del mio disegno *sta per* il mio buon umore). Un segno (inteso come tipo) può avere un significato anche se il suo utilizzo non è governato da una re-

¹⁵ Con la parola "segno" generalmente ci si riferisce ad un certo tipo di oggetti indipendenti (come, per esempio, l'oggetto grafico "rosa"). Eppure, in un certo senso, non tutti gli aspetti del segno gli sono essenziali. In genere, in un segno grafico come "rosa" è essenziale la forma (se avesse un'altra forma sarebbe un altro segno, avrebbe un altro significato, starebbe per qualcosa d'altro). Sono invece inessenziali cose come il colore e la dimensione. C'è quindi un senso in cui il segno non è l'oggetto indipendente, bensì ciò che in esso c'è di essenziale. Non l'oggetto grafico "rosa" (considerato nella sua totalità), bensì solo la sua forma. Ma questo implica che c'è un senso in cui la parola "segno" si riferisce ad un certo tipo di parti *non* indipendenti (per la distinzione tra oggetti – o parti – *indipendenti* e *non indipendenti*, vd. Edmund Husserl, *Ricerche logiche* (1900 e 1901), Milano, Il Saggiatore, 2005, vol. II, III ricerca). Di conseguenza, non è poi così strano sostenere (come sto implicitamente facendo nel corpo del testo) che il colore di un disegno può avere un significato, può stare per qualcosa, può essere un segno. Per inciso, un approccio di questo tipo sembra venire implicato da quello che Wittgenstein sostiene in alcuni passaggi del *Tractatus logico-philosophicus* (1921 e 1922). Per esempio: «Non: «Il segno complesso "aRb" dice che a sta nella relazione R con b», ma: *che* "a" stia in una certa relazione con "b" dice *che* aRb» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 3.1432, pag. 34, in Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1998 – per un commentario, vd. Pasquale Frascolla, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein – Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2000, cap. 2, § 2.5 e Wilfrid Sellars, *Naming and Saying* (1962), in *Science, Perception and Reality*, cit.; per un'applicazione simpatica con alcune delle idee che sosterrò, vd. invece Wilfrid Sellars, *Abstract Entities* (1963), § IX, in Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives*, Springfield, Charles C. Thomas, 1967).

gola: è sufficiente che un certo tipo di cose abbia (con una certa frequenza) un certo ruolo nelle catene causali i cui effetti sono le occorrenze del segno in questione perché si possa dire che questo tipo di segno *sta per* questo tipo di cose¹⁶.

Una posizione di questo tipo è, dovrebbe risultare evidente, piena di difficoltà. Una difficoltà è quella di offrire dei criteri che ci permettano di individuare l'anello "rilevante" della catena causale¹⁷. Immaginiamo, per esempio, che il mio buon umore sia stato causato dalle condizioni climatiche avverse. Immaginiamo che io sia contento quando e solo quando piove. Perché mai il rosa del mio disegno non dovrebbe stare per la pioggia? Dire che una certa cosa deve avere *un certo ruolo* nella catena causale è semplicemente nascondere il problema sotto il tappeto. Una seconda difficoltà è invece quella di chiarire quali occorrenze di un segno sono rilevanti per determinare per che cosa quel segno sta. Non tutte sembrano essere rilevanti (per esempio, non sembrano esserlo quelle prodotte nel sonno), ma dove dobbiamo tracciare il confine? Dire che un certo tipo di cose deve avere un certo ruolo nelle catene causali i cui effetti sono le occorrenze del segno in questione e che deve averlo *con una certa frequenza* non è sicuramente sufficiente.

Ma non voglio soffermarmi su queste difficoltà. Non penso che sia necessario. Molto semplicemente: nella situazione di cui sopra, il colore dei miei disegni *non comunica nulla* intorno al mio stato d'animo. Ovviamente, qualcuno potrebbe servirsi della mia agenda *come se fosse* un diario (potrei addirittura essere io a farlo). Analogamente, qualcuno potrebbe vedere nei quadri di Van Gogh un diario della sua malattia mentale. Ma il fatto che la mia agenda possa venire usata *come* un diario non significa che *lo sia*. Il fatto che si possa dire che è *come se ci fosse stata* comunicazione non significa che *ci sia stata*. Leggere la storia dell'andamento del mio umore nelle mie scelte cromatiche può essere come leggere la storia degli spostamenti di

¹⁶ Messa così, la nozione di significato di un tipo sembra totalmente parassitaria di quella di significato di un'occorrenza. Un regolarista causale sottolineerebbe però che l'applicazione della nozione di causa a occorrenze dipende interamente dalla sua applicazione a tipi e ne concluderebbe che, in realtà, è la nozione di significato di un'occorrenza ad essere totalmente parassitaria di quella di significato di un tipo.

¹⁷ Un metodo sottile per risolvere questo tipo di difficoltà è quello proposto da Davidson in *La seconda persona*, cit., pagg. 151-156 (con ciò, non voglio attribuire a Davidson la posizione che ho appena descritto nel corpo del testo).

un animale nelle orme che si è lasciato dietro: in un caso come nell'altro, non c'è comunicazione semplicemente perché non c'è mai stata alcuna volontà di comunicare («Ogni segno è segno di qualche cosa, ma non ogni segno ha un “*significato*”, un “senso” che in esso “si esprime”»¹⁸ e le orme sono un tipico caso di segno senza significato).

Ma allora è sufficiente che io segua il mio umore *con l'intenzione di comunicare*? Il concetto di causa può arrivare, insieme a quello di intenzione, dove non può arrivare da solo?

Per testare questa proposta, modifichiamo leggermente il nostro esempio. Immaginiamo che io mi sia convinto (a torto o a ragione – qui non importa) che il particolare legame che io vedo tra il rosa e l'allegria e tra il blu e la tristezza sia un legame generalmente riconosciuto. Immaginiamo inoltre che io alterni le mie due matite a seconda del mio umore *proprio con l'intenzione di comunicare*: ho iniziato a disegnare sulla mia agenda con la speranza che questa capitasse tra le mani di una certa persona e che questa persona potesse così vedere l'andamento del mio umore, ho deciso di assecondare la mia naturale inclinazione ad usare la matita rosa quando sono allegro e quella blu quando sono triste proprio con quest'idea in testa, e così via. Ebbene, sembrerebbe proprio che quello che sto tenendo sia un diario del mio umore e che, se solo cadrà tra le mani di qualcuno in grado di “leggerlo”, quella che avrà luogo sarà un'autentica comunicazione. Pertanto, sembra davvero sufficiente che io segua il mio umore con l'intenzione di comunicare.

Eppure le cose non stanno così. Con ciò, non voglio negare che, in una situazione come quella descritta, io stia “scrivendo” un diario, né voglio negare che, se qualcuno lo “leggesse”, quella che avrebbe luogo sarebbe un'autentica comunicazione. Tutto quello che voglio negare è che la conclusione da trarne sia che è *sufficiente* che io segua il mio umore con l'intenzione di comunicare. Infatti, a differenziare la situazione descritta da altre simili ma a proposito delle quali sarebbe inesatto dire che sto tenendo un diario non è solo il fatto che seguo il mio umore con l'intenzione di comunicare. Nell'esempio precedente, io non mi limito ad avere

¹⁸ *Ricerche logiche*, cit., vol. I, pt. II (Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza), I ricerca, I, § 1, pag. 291.

quest'intenzione, bensì faccio anche qualcosa per perseguirne la realizzazione e questo qualcosa è seguire una regola.

Qui, però, qualcuno potrebbe avere qualche dubbio. Sto davvero seguendo una regola? Non sto forse seguendo il mio umore? E le due cose non sono incompatibili? Dopotutto, seguire il proprio umore è fare “quello che si vuole”, mentre seguire una regola *non è fare quello che si vuole* (è fare ciò che la regola dice di fare). Ebbene, la difficoltà è solo apparente ed il dubbio è solo apparentemente giustificato. Infatti, c'è un senso di “seguire il proprio umore” in cui le due cose sono incompatibili, un altro in cui non lo sono ed un altro ancora in cui sono la stessa cosa. Vediamo di osservare la questione un po' più da vicino.

Nel *primo* senso, io seguo il mio umore se e solo se è il mio umore a guidare le mie azioni (qui la parola chiave è “guidare”). In questo senso, seguire il proprio umore è *incompatibile* con il seguire una regola. Infatti, il semplice fatto che sia la regola a guidare le mie azioni implica che non è il mio umore a farlo. Questo senso, però, non è rilevante per il nostro esempio. Nella situazione che ho descritto non era il mio umore a guidare le mie azioni, bensì una regola.

Che le cose stessero così diventa evidente se solo immaginiamo che, ad un certo punto, io inizi a trovare *il blu* un colore allegro ed *il rosa* un colore triste. La domanda è: quale sarebbe il prolungamento più naturale della mia precedente linea di condotta? Se prima avessi davvero seguito il mio umore nel senso che ho appena chiarito, la cosa più naturale sarebbe continuare a seguirlo, la cosa più naturale sarebbe continuare a lasciare che sia il mio umore a guidare le mie azioni, la cosa più naturale sarebbe *iniziare* ad usare la matita rosa quando sono *triste* e quella blu quando sono *allegro*. D'altra parte, è chiaro che, in realtà, la cosa più naturale è *continuare* ad usare la matita rosa quando sono allegro e quella blu quando sono triste. E certo non perché il *continuare* sia *di per sé* più coerente con la mia precedente linea di condotta rispetto all'*iniziare* (se fossero tutti gli altri ad incominciare a trovare il blu allegro ed il rosa triste – e se io lo sapessi – il continuare sarebbe meno coerente dell'iniziare). La cosa più naturale è questa perché è la sola coerente con la mia intenzione di comunicare (che, per ipotesi, sopravvive al mutamento delle mie “opinioni” attorno al “valore emotivo” del rosa e del blu). Infatti, è fin troppo evidente che se iniziassi ad usare la matita rosa quando sono triste e quella blu quando sono allegro, chi si impadronisse

della mia agenda non potrebbe che farsi un'idea sbagliata dell'andamento del mio umore. La cosa più naturale è questa perché nella situazione che ho descritto io stavo seguendo una regola e la cosa più naturale è continuare a seguirla.

Nel *secondo* senso, io seguo il mio umore se e solo se le mie azioni sono in *accordo* con i suoi *desiderata* (qui la parola chiave è “accordo”). È infatti possibile che la direzione in cui la regola esercita la sua influenza sia la stessa in cui il mio umore tenta, *senza successo*, di esercitare la propria (con un po' di approssimazione: seguire una regola non è fare quello che si vuole ma non è nemmeno fare quello che *non* si vuole). Questo secondo senso è più debole del precedente: le mie azioni possono essere in accordo con il mio umore senza esserne guidate, ma se è il mio umore a guidare le mie azioni, queste non possono essere in disaccordo con i suoi *desiderata*. In questo senso, seguire il proprio umore è *compatibile* con il seguire una regola. Infatti la direzione in cui la regola esercita la sua influenza può essere *la stessa* in cui il mio umore tenta di esercitare la propria. Ed è questo senso quello immediatamente rilevante per il nostro esempio. Nella situazione che ho descritto, il mio umore non guidava le mie azioni, ma queste erano in accordo con i suoi *desiderata*.

Insomma. Nel nostro esempio, io uso la matita rosa quando sono allegro e quella blu quando sono triste perché sto seguendo una regola e non perché sto seguendo il mio umore. Ma la linea di condotta che la regola mi ha portato ad adottare è la stessa verso cui anche il mio umore tentava di spingermi. Pertanto, quando disegno nella mia agenda, io seguo la regola (è la regola a *guidare* le mie azioni) e, in un altro senso, seguo anche il mio umore (le mie azioni sono in *accordo* con i suoi *desiderata*). Anzi, qui il legame è ancora più stretto. La regola non è solo particolarmente “naturale”, “intuitiva”, ecc... La regola è stata adottata proprio perché particolarmente naturale. Infatti, io volevo sì comunicare qualcosa attorno al mio umore ad una certa persona attraverso i miei disegni, ma volevo anche che questo mio proposito restasse segreto (l'idea era chiaramente quella di parlare della mia vita interiore senza apparire come uno che parla della propria vita interiore, bensì piuttosto come uno la cui vita interiore si esprime naturalmente nel disegno – l'espressione come precipitato dell'anima, non come risultato dell'autocompiacimento). Perciò, disegnando dovevo seguire una regola, dando però l'impressione di seguire solo il mio umore. Dovevo quindi se-

guire una regola particolarmente naturale (non solo e non tanto per me, quanto in generale per gli altri e in particolare per quella certa persona).

Nel *terzo* senso, invece, io seguo il mio umore se e solo se seguo una *regola* che prescrive la produzione di certi segni in occasione dell'occorrenza di certi stati d'animo (qui, se vogliamo, la parola chiave potrebbe essere proprio "regola"). Così, se, in ossequio ai dettami della regola, io scrivo "R" quando sono allegro e "B" quando sono triste, allora, indipendentemente dal fatto che la direzione verso cui la regola mi spinge sia o meno la stessa verso cui il mio umore tenta di spingermi (e indipendentemente anche dal fatto che il mio umore tenti o meno di spingermi in una qualche direzione), c'è un senso in cui io sto seguendo il mio umore *e proprio in quanto sto seguendo la regola*: infatti, io scrivo "R" *quando sono allegro* e scrivo "B" *quando sono triste*. Questo senso ed il precedente sono "indipendenti" l'uno dall'altro (non c'è "un più debole" e non c'è "un più forte"): come detto, io posso seguire una regola della forma *Scrivo "R" quando sono allegro e "B" quando sono triste* anche se per me le lettere "R" e "B" non hanno alcun valore emotivo e le mie azioni possono essere in accordo con il mio umore anche se la regola che le guida non ha questa forma (potrei trovare la "R" "una lettera allegra" – così come trovo il rosa un colore allegro –, potrei essere allegro se e solo se è bel tempo – potrei essere tremendamente meteoropatico – e potrei seguire una regola della forma *Scrivo "R" quando è bel tempo*). Anche questo senso è rilevante per il nostro esempio. Infatti, io uso la matita rosa *quando sono allegro* e quella blu *quando sono triste*. Ma in questo senso seguire il proprio umore è seguire una regola.

La conclusione è questa. Né la nozione di *causa*, né quella di *intenzione*, né l'una e l'altra insieme sono sufficienti a rendere conto del concetto di *significato* (il che non vuol dire che non possano avere un qualche ruolo nell'analisi). Un segno ha un significato nella misura in cui una *regola* ne governa l'utilizzo¹⁹.

¹⁹ Alcune delle cose che ho detto potrebbero ricordare la critica di Searle dell'analisi del significato di Grice (vd. la prima obiezione a Grice in John R. Searle, *Atti linguistici – Saggio di filosofia del linguaggio* (1969), Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pt. I, cap. 2, § 2.6). Infatti, parlando un po' approssimativamente, potremmo dire che Grice ha concentrato la propria attenzione sulla coppia *significato-intenzione* piuttosto che su quella *significato-regola* (vd., a titolo di esempio, Paul Grice, *Il significato* (1957), in Paul Grice, *Logica e conversazione – Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Bologna, Il Mulino, 1993). Ma il punto che *io* voglio stabilire *non* è quello che *Searle* voleva stabilire

III – Tre precisazioni su regole e pensieri

Nel paragrafo precedente ho contrapposto la tesi secondo cui un segno ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l'utilizzo ad un'altra idea, ossia all'idea secondo cui un segno avrebbe un significato nella misura in cui esprime un pensiero. Questa contrapposizione è giustificata tanto dalla storia delle idee quanto dalla struttura del dibattito attuale. Non bisogna però concepire la contrapposizione in maniera troppo rigida.

La *prima* cosa da notare è che quando dico che il concetto di significato va visto alla luce di quello di regola piuttosto che alla luce di quello di pensiero, non voglio negare che i pensieri debbano avere un qualche ruolo nel processo che porta una parola (o una sua occorrenza) a guadagnarsi un si-

parlando di regole. Quantomeno nel contesto della sua critica a Grice, Searle si serve della nozione di regola semplicemente per sottolineare che, quando dico cose come: «Qui fa freddo», la circostanza per cui le mie parole hanno un certo significato piuttosto che un altro dipende dalla circostanza per cui, all'interno della comunità dei parlanti, l'utilizzo dell'espressione «Qui fa freddo» è governato da certe regole piuttosto che da altre. Searle riassume la sua obiezione dicendo che «Il significato è qualcosa di più che una questione di intenzione, è anche, almeno a volte, una questione di convenzione» (*Atti linguistici*, cit., pt. I, cap. 2, § 2.6, pag. 75; Searle dice: «Almeno a volte», ma sarebbe più coerente con la sua posizione se dicesse qualcosa come: «Quasi sempre» – vd. *ibidem*, § 2.5, nota 12). Non sono del tutto d'accordo. Il significato è senz'altro qualcosa di più che una questione di intenzione. Non penso però che sia la nozione di convenzione a poter rendere conto di questo qualcosa in più. Grice ha scritto: «[...] non credo che il significato sia essenzialmente una questione di convenzione. Ciò a cui è essenzialmente collegato è un qualche modo di stabilire quello che vogliono dire le frasi: la convenzione è sicuramente uno di questi modi, ma non è il solo. [...] L'indicazione generale sarebbe [...] che spiegare cosa vuol dire una parola in una lingua è dire ciò che in generale i parlanti di quella lingua possono fare in maniera *corretta* con la parola in questione [...]» (Paul Grice, *Ancora sul significato* (1982), § III, pagg. 300-301, in *Logica e conversazione*, cit. – corsivo mio). Sono d'accordo, ma con due precisazioni. La *prima* è che penso che Searle abbia ragione quando dice che il significato è qualcosa di più che una questione di intenzione. La *seconda* è che dire ciò che i parlanti possono fare in maniera corretta con una parola è formulare la regola che governa (nel senso normativo dell'espressione) l'utilizzo di quella parola. Ecco quindi come riformulerei la dichiarazione di Grice: il *significato* è qualcosa di più che una questione di *intenzione*, ma non per questo è essenzialmente una questione di *convenzione*; spiegare cosa vuol dire una parola è dire ciò che i parlanti possono fare in maniera *corretta* con la parola in questione; il che deve avere qualcosa a che fare con una qualche *regola*, ma non necessariamente con una qualche convenzione (infatti, contrariamente a quanto sembra pensare Searle, non tutte le regole sono convenzionali – non lo è quella che, nell'esempio che ho discusso nel corpo del testo, guidava le mie scelte cromatiche).

gnificato. Tutto quello che voglio negare è che questo ruolo possa venire concepito nei termini del paradigma “associativo”: abbiamo un pensiero e abbiamo un’espressione, *associamo* il pensiero all’espressione, l’espressione si guadagna un significato. Piuttosto, il ruolo dei pensieri va visto sullo sfondo della prassi di seguire una regola.

Anzi, è la stessa nozione di seguire una regola (così come la dobbiamo intendere quando diciamo che un segno ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l’utilizzo) che rimanda a quella di pensiero.

Prendiamo ancora il caso di un pappagallo ben addestrato. Le sue parole (quantomeno intese come occorrenze) sono prive di significato. Perché? Se quanto ho sostenuto finora è corretto, la risposta è chiaramente: perché il pappagallo, quando “parla”, non segue una regola. Ma allora che dire di un animale come Geier, il pappagallo cinerino di cui Lorenz ci racconta che «[...] diceva perfettamente a tono “buongiorno” e “buonasera”, e quando un visitatore si alzava per prendere congedo esclamava con un vocione benevolo: «Be’, arrivederci!»²⁰? Quando dice: «Buongiorno», «Buonasera» e «Be’, arrivederci!», Geier sembra seguire una regola (infatti, usa queste espressioni “perfettamente a tono”). Dovremmo concluderne che le sue parole, dopotutto, *hanno* un significato? Non credo. Penso piuttosto che dovremmo riconoscere che Geier *sembra* seguire una regola ma che, in realtà, non lo sta facendo. Sta agendo in conformità ad una regola, ma non sta seguendo una regola. Il suo comportamento è regolare (così come può esserlo quello di un termometro ben funzionante), ma non è un caso di seguire una regola.

Ora, mi sembra chiaro che non si può sostenere che un segno ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l’utilizzo se non si distingue tra seguire una regola e agire in conformità ad una regola o tra seguire una regola e comportamento meramente regolare. Infatti, se non si traccia una qualche distinzione di questo tipo, ci si trova a sostenere che le parole di un pappagallo ben addestrato *hanno* un significato (anche se intese come occorrenze). E questo costituirebbe senz’altro una *reductio ad absurdum* della tesi. D’altra parte, non è nemmeno possibile distinguere tra seguire una regola e agire in conformità ad una regola semplicemente proponendo

²⁰ Konrad Lorenz, *L’anello di Re Salomone* (1949), pt. VI (L’anello di Re Salomone), pag. 102, in Konrad Lorenz, *L’anello di Re Salomone*, Milano, Adelphi, 1989.

un'etichetta per un comportamento come quello di Geier (e l'etichetta "agire in conformità ad una regola", ovviamente, non fa eccezione). Quello che bisogna fare è dare una caratterizzazione di questo tipo di comportamento. Per esempio, si potrebbe iniziare notando che il comportamento di Geier manca di flessibilità, non è finalizzato e non è integrato all'interno della sua vita (tutte caratteristiche essenziali di quel tipo di comportamento che noi chiamiamo "seguire una regola"). Penso però che, ad un certo punto, si debba arrivare a parlare di *pensieri*: seguire una regola è qualcosa che può essere fatto soltanto da una cosa che *pensa* (in altre parole, da una *persona*).

E ancora. Quando dico che l'occorrenza di un segno ha un significato nella misura in cui chi la produce lo fa seguendo una regola, *non* sto usando l'espressione "seguire una regola" nel senso in cui quest'espressione è un "verbo di successo". Detto altrimenti: se anche produco l'occorrenza di un segno tentando *senza successo* di seguire una regola, questa occorrenza ha comunque un significato. Infatti, se indico un oggetto rosso e, a causa di un *lapsus linguae*, dico che è verde, la mia applicazione dell'espressione "È verde" non è priva di significato, bensì scorretta (e cioè *esprime* una proposizione, ma una proposizione *falsa*). È quindi necessario distinguere il tentare, senza successo, di seguire una regola dal procedere a caso o dal seguire un'altra regola. Infatti, nel primo caso l'enunciato "È verde" esprime la proposizione (falsa) *È verde*, nel secondo non esprime *alcuna* proposizione, mentre nel terzo esprime *un'altra* proposizione (per esempio, la proposizione – vera – *È rosso*). E non vedo come si possano tracciare simili distinzioni senza fare riferimento alle *intenzioni* ed ai *pensieri* del parlante.

La *seconda* cosa da notare è che il fatto che il ruolo dei pensieri nel processo che porta una parola a guadagnarsi un significato si sviluppi all'interno della prassi di seguire una regola *non implica, di per sé*, che questo ruolo non presupponga un'intrinseca normatività dei pensieri²¹. L'idea

²¹ L'immagine del significato che ho delineato (di cui fa essenzialmente parte l'idea che il ruolo dei pensieri nel processo che porta una parola a guadagnarsi un significato si sviluppi all'interno della prassi di seguire una regola) può senz'altro venire definita un'immagine "sellarsiana" del significato (quantomeno nelle sue linee guida). Ora, penso che chi, come Paul Boghossian, sostiene che all'interno di un'immagine sellarsiana del significato non c'è alcun posto per l'intrinseca normatività del pensiero (vd. Paul A. Boghossian, *The Rule-Following Considerations*, I, pt. II (The Contents of Thought), § 3, in *Mind*, vol. XCVIII, 1989, pagg. 507-549) tenda ad avere una concezione un po' troppo "rigida" della teoria del significato di Sellars. Questa precisazione, quella che la precede e

che i pensieri siano episodi mentali intrinsecamente normativi è un aspetto essenziale dell'immagine che voglio criticare. Ma per dimostrare che non lo sono non è sufficiente notare che il loro ruolo si sviluppa all'interno della prassi di seguire una regola. Serve una qualche altra argomentazione.

E veniamo alla mia *ultima* precisazione. Quello che ho sostenuto è che l'idea che un segno abbia un significato nella misura in cui esprime un pensiero non è in grado di resistere all'analisi. Un segno ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l'utilizzo *e solo nella misura in cui ha un significato* può esprimere un pensiero²². Sarebbe a dire: le mie parole possono esprimere un pensiero, quelle del pappagallo no; e ciò dipende dal fatto che le mie parole hanno un significato, quelle del pappagallo no. Detto altrimenti: non è del significato che dobbiamo rendere conto in termini di pensiero, bensì è dell'espressione del pensiero che dobbiamo rendere conto in termini di significato. Ma questo non vuol dire che anche *del pensiero* (e non solo *della sua espressione*) si debba rendere conto in termini di significato. Vediamo di chiarire il punto.

Se intendiamo l'espressione "Del pensiero si deve rendere conto in termini di significato" nel modo più naturale (in accordo a cui significa che un animale pensante deve essere anche un animale parlante – o quantomeno "simbolizzante"), la cosa è piuttosto evidente. Infatti, a meno che il sostenere che un animale incapace di parlare (un animale che non padroneggia il linguaggio) possa pensare non sia *già di per sé* incoerente, non è certo incoerente sostenere che un animale incapace di parlare possa pensare ma non esprimere il proprio pensiero e acquisisca la capacità di esprimerlo solo acquisendo un linguaggio attraverso un processo di apprendimento che *non* si riduce ad un processo di associazione di certi pensieri a certi segni (o a certe successioni di segni). Ovviamente, il sostenere che un animale incapace di parlare possa pensare potrebbe rivelarsi incoerente: potrebbero esserci delle ragioni *concettuali* per concludere che un animale pensante deve essere anche un animale parlante e, quindi, che anche del pensiero si deve rendere conto in termini di significato (potremmo arrivare a questa conclusione

quella che la segue possono venire viste anche, in quest'ottica, come un tentativo di fare giustizia alla teoria di Sellars.

²² Cfr. Wilfrid Sellars, *Language as Thought and as Communication* (1969), § X, pag. 112, in Wilfrid Sellars, *Essays in Philosophy and Its History*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1974.

chiarendo che cosa voglia dire pensare). Ma ciò non significa che il sostenere che *dell'espressione* del pensiero si deve rendere conto in termini di significato ci impegni a sostenere che anche del pensiero *stesso* si deve rendere conto così.

Le cose non cambiano se con l'espressione "Del pensiero si deve rendere conto in termini di significato" intendiamo sostenere, più modestamente, che (a prescindere dalla questione se un animale pensante debba o meno essere anche un animale parlante) il pensiero deve venire concepito sul modello del linguaggio²³. Infatti, anche se l'idea secondo cui la nostra concezione del pensiero non riposerebbe su nient'altro che su di una qualche forma di percezione interna (e quindi *non* sulla nostra concezione del linguaggio) potrebbe rivelarsi *autocontraddittoria* (e io penso che sia quantomeno sbagliata), essa non è certo *incompatibile* con l'idea che un segno possa esprimere un pensiero solo nella misura in cui ha un significato.

IV – Un'ambiguità concernente la parola "universale"

Dedicherò quel che resta di questo primo capitolo a presentare l'immagine che voglio criticare. Per comodità, etichetterò questa immagine come "platonista". Il senso in cui mi servirò di questa etichetta è quello, alquanto generico, diffuso nella letteratura sull'argomento. Si tenga quindi presente che il fatto che io etichetti una certa posizione come "platonista" non implica, di per sé, che io ritenga che essa possa venire attribuita a Platone²⁴.

Prima di iniziare a presentare l'immagine platonista, è però necessario introdurre un minimo di terminologia. Più precisamente, è necessario distinguere due (tra i tanti) sensi della parola "universale" e, con ciò, due diverse forme che la dicotomia *uno-molti* può assumere.

Nel primo senso, un *universale* è un *ripetibile*. Prendiamo due oggetti dello stesso colore. Nella misura in cui sono *due* oggetti *distinti*, anche le

²³ Per uno sviluppo di questa tesi, vd. Peter Geach, *Mental Acts – Their Content and Their Objects* (1957), London, Routledge & Kegan Paul, 1971, §§ 17-25, Wilfrid Sellars, *Empirismo e filosofia della mente* (1956), Torino, Einaudi, 2004, XV e Wilfrid Sellars, *Mental Events*, in *Philosophical Studies*, vol. XXXIX, 1981, pagg. 325-345.

²⁴ Ma non per questo ho intenzione di sostenere, come fa McDowell, che sia insensato classificare la posizione di Platone come "platonista" in questo senso generico (vd. John McDowell, *Mente e mondo* (1994), Torino, Einaudi, 1999, lezione VI, § 1).

rispettive parti (tanto indipendenti quanto non indipendenti) saranno distinte. E dal momento che il colore di un oggetto è una sua parte (non indipendente), anche i rispettivi colori saranno distinti. Ciascun oggetto ha il *suo* colore: un *irripetibile* spaziotemporalmente collocato che non può condividere con un altro oggetto. Ma c'è anche un senso in cui gli oggetti in questione hanno lo *stesso* colore: un *ripetibile* che può essere condiviso da più oggetti proprio in quanto non spaziotemporalmente collocato. I due oggetti sono uno «[...] non per il numero ma per la specie»²⁵. La dicotomia *ripetibile-irripetibile* non è quindi nient'altro che la dicotomia *tipo-occorrenza* (o *ideale-reale*).

Nel secondo senso (che è più ristretto eppure, a mio parere, meno preciso), un *universale* è un ripetibile *determinabile*. Mettiamola così. Un ripetibile X è *subordinato* ad un ripetibile Y se e solo se qualcosa può essere Y senza essere X ma non viceversa. Il carminio, per esempio, è subordinato al rosso. Infatti, qualcosa può essere rosso senza essere carminio ma nulla può essere carminio senza essere, *ipso facto*, rosso. Un ripetibile X è un *determinabile* se e solo se esiste un ripetibile Y ad esso subordinato, altrimenti è un *determinato*. Ne consegue che se un ripetibile cromatico X è determinabile due oggetti possono essere entrambi X senza essere *esattamente* dello stesso colore, se invece è determinato questo non è possibile (se qualcuno nutre delle perplessità di carattere ontologico intorno a questo modo di caratterizzare la nozione di ripetibilità *determinata*, può parlare di oggetti *cromaticamente indistinguibili* invece che di oggetti *esattamente dello stesso colore* – il mio argomento è indipendente dalla posizione che si vuole assumere su questa particolare questione)²⁶.

²⁵ Aristotele, *Dell'anima*, libro II, § 4, pag. 137, in Aristotele, *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1983, vol. 4 = *De anima*, II, 4, 415 b.

²⁶ A questa ambiguità di “universale” se ne sovrappone un'altra, concernente la parola “astratto”. In un primo senso, sono oggetti astratti tutti i ripetibili. In un secondo senso, sono oggetti astratti solo quelli determinabili. In un terzo senso, sono oggetti astratti tutti gli oggetti non indipendenti (tanto ripetibili quanto irripetibili).

V – Platonismo minimale

Inizierò raccontando una breve storiella di fantascienza. Lo scopo è quello di avere uno sfondo adatto alla mia discussione dell'immagine platonista. Procediamo.

Diverso tempo dopo che la razza umana ha, diciamo così, “tolto il disturbo”, un veicolo adibito al trasporto interplanetario di merci e persone proveniente dal pianeta Tralfamadore si schianta nella lussureggiante foresta pluviale che ricopre quel che resta delle terre emerse di quello che, al momento, noi chiamiamo “il nostro pianeta”. I passeggeri ed i membri dell'equipaggio sopravvissuti all'impatto si accorgono ben presto che le condizioni del loro veicolo adibito al trasporto interplanetario di merci e persone sono decisamente poco promettenti. Per farla breve, si rendono conto che l'unico viaggio nello spazio a cui il suddetto veicolo è in grado di prendere parte è quello che la Terra fa ogni anno intorno al sole. E, come del resto era prevedibile, i pezzi di ricambio per veicoli adibiti al trasporto interplanetario di merci e persone sono un genere particolarmente difficile da reperire nella foresta pluviale di un pianeta che brilla per la totale mancanza di vita intelligente. Come se non bastasse, i passeggeri tralfamadoriani vengono ben presto resi partecipi del fatto che il naufragio spaziale di cui sono stati protagonisti è un naufragio spaziale del tipo più antipatico: uno di quei naufragi spaziali in cui il veicolo adibito al trasporto interplanetario di merci e persone di turno *prima* interrompe ogni contatto radio a causa di irreparabili problemi tecnici, *poi* cambia rotta a causa della solita, totalmente intempestiva, tempesta di asteroidi e *infine* si schianta sulla superficie di un pianeta pressoché disabitato, nonché assolutamente al di fuori di qualsiasi rotta anche solo minimamente battuta. Insomma, i tralfamadoriani sono bloccati sulla Terra e, realisticamente, nessuno li salverà mai.

La situazione dei naufraghi tralfamadoriani è resa ancora più difficile da una circostanza particolarmente sfortunata. A quanto pare, l'ingestione di quantità anche minime di una qualsiasi delle molte varietà di frutta e verdura che si trovano nella foresta pluviale è letale per il tralfamadoriano medio e comunque estremamente indigesta anche per i più robusti tra i figli di Tralfamadore. Inoltre, l'idea di mangiare degli animali, nella cultura tralfamadoriana, è associata a e invero inscindibile da una profonda e radicata

sensazione di disgusto. E visto che chi ha caricato le provviste sull'ormai ben poco utile veicolo adibito al trasporto interplanetario di merci e persone tralfamadoriano, comprensibilmente, non ha ritenuto di dover tenere conto dell'eventualità che avesse luogo un naufragio spaziale come quello che ha effettivamente avuto luogo, i naufraghi tralfamadoriani si trovano a guardare la loro quotidiana galletta spaziale con un inusuale quanto comprensibile *cocktail* di voluttà e disperazione.

Ma proprio quando i tralfamadoriani più affezionati a sé stessi iniziano a chiedersi (anche se solo *in foro interno*) se non sia il caso di rivedere il proprio atteggiamento nei confronti delle pratiche carnivore, si scopre che i frutti di un certo albero, se solo mangiati sufficientemente acerbi, non sono né letali né, tantomeno, particolarmente indigesti. E così, i tralfamadoriani si danno alla coltivazione di quello che chiamano "albero della vita" (l'espressione originale tralfamadoriana suona come una successione di schiocchi e scoppi glottali ed è quindi di difficile trascrizione) ed alla quantomai tempestiva raccolta dei suoi frutti.

Quel che rende le vicissitudini tralfamadoriane rilevanti nel presente contesto è però la seguente circostanza. Tralfamadore è (a causa di un certo numero di accidentalità) un pianeta cromaticamente piuttosto uniforme e, di conseguenza, il vocabolario cromatico tralfamadoriano è (se decidiamo di ignorare i gerghi tecnici) considerevolmente più povero di quello di una lingua come l'italiano. E dal momento che il sistema percettivo tralfamadoriano (a dire il vero abbastanza stranamente) non è poi così diverso dal nostro, i naufraghi tralfamadoriani hanno l'occasione di osservare una varietà cromatica per loro del tutto inusuale e diversi colori che trovano difficile classificare con le consuete etichette. Non c'è quindi nulla di strano nel fatto che, poco a poco, diventi di uso comune tutta una serie di nuovi termini cromatici, fra cui anche un termine che designa proprio il colore che i frutti dell'albero della vita assumono maturando. Una trascrizione plausibile del termine in questione è "karatakai".

Vediamo ora di descrivere il ruolo che, secondo l'immagine platonista (o meglio: secondo una sua versione particolarmente naturale), la percezione dovrebbe ricoprire nel processo che porta la parola "karatakai" a guadagnarsi un significato. La cosa assumerà la forma di una descrizione del ruolo della percezione nel processo che porta "karatakai" ad acquisire uno spessore normativo o, più precisamente, di una descrizione del ruolo della

percezione nel processo che porta allo stabilirsi di una regola per l'utilizzo di "karatakai". Contestualmente, dovrebbe chiarirsi anche in che senso, secondo l'immagine platonista, una percezione può giustificare l'utilizzo di una parola o verificare un'ipotesi o una previsione.

La *prima* cosa da notare è che "karatakai" è un termine cromatico e ciò che determina i criteri di correttezza di un termine cromatico (così come quelli di molte altre parole che stanno per quelli che Aristotele chiamava "sensibili"²⁷) non è una definizione (dove con "definizione" intendo *definizione discorsiva* o *definizione non ostensiva*), bensì un insieme di esempi paradigmatici.

Non vorrei venire frainteso. Non voglio dire che è impossibile dare qualcosa come una definizione di un termine cromatico. È sufficiente sfogliare *Colour* (1987), di Jonathan Westphal, per trovare delle definizioni di "bianco", "marrone", "grigio", ecc... E non voglio nemmeno sostenere che ciò che determina i criteri di correttezza di un termine cromatico *deve necessariamente* essere un insieme di esempi paradigmatici. Anzi, mi sembra addirittura difficile negare che, in certi contesti, il modo in cui si determinano questi criteri di correttezza ha davvero a che fare con qualcosa come una definizione (anche se, a dire il vero, almeno nei casi che ho in mente io, forse non diremmo che i termini in questione stanno per dei *sensibili* – si pensi ad un'espressione come "La lunghezza d'onda della luce che emette si sta spostando in direzione del rosso"). Quello che voglio dire è che, quantomeno nei contesti più comuni, il modo in cui si determinano i criteri di correttezza di un termine cromatico, *di fatto*, non ha a che fare con niente di simile a ciò che potremmo voler chiamare "una definizione" e che, per farsi un'idea del modo in cui funzionano certe cose, bisogna rivolgere la propria attenzione in un'altra direzione. Dopotutto, un normale parlante dell'italiano conosce il significato di "rosso" (e quindi i relativi criteri di correttezza) ma, se dovesse darne una definizione, non saprebbe da dove incominciare. E dopotutto, un normale parlante dell'italiano impara il significato di "rosso" non mandando a memoria una definizione, bensì familiarizzando con una serie di esempi paradigmatici.

La *seconda* cosa da notare è che c'è una classe di oggetti che intrattiene un rapporto del tutto peculiare con la parola "karatakai". Questi oggetti so-

²⁷ Per la nozione di *sensibile*, vd. *Dell'anima*, cit., libro II, § 6.

no i frutti dell'albero della vita. Infatti, il termine "karatakai" è stato introdotto proprio per designare il colore che i frutti dell'albero della vita assumono maturando. Pertanto, quando qualcuno chiede che cosa vuol dire "karatakai", si sente rispondere cose come: «Il karatakai è il colore dei frutti dell'albero della vita quando sono maturi» o: «Il karatakai è questo colore» (mentre chi gli risponde indica un frutto dell'albero della vita maturo). Inoltre, quando due tralfamadoriani discutono se il colore di un certo oggetto vada o meno classificato come "karatakai", può capitare che uno dei due prenda un frutto maturo dell'albero della vita e dica cose come: «*Quello* sarebbe karatakai? *Questo* è karatakai!», o: «Quello non è karatakai. *Tende* al karatakai, ma *non* è karatakai», o ancora: «Confrontalo con questo. È troppo pallido per essere karatakai».

Ovviamente, "karatakai" non è un *sinonimo* di "il colore dei frutti dell'albero della vita quando sono maturi", né di una qualche altra espressione di questo tipo. Se per una qualche ragione gli alberi della vita incominciassero, ad un certo punto, a dare frutti che, maturando, assumono un colore completamente diverso da quello che fino ad allora avevano assunto maturando, i tralfamadoriani direbbero che, stranamente, i frutti dell'albero della vita non diventano più karatakai quando maturano. E se si scoprisse che, in realtà, i frutti maturi dell'albero della vita sono sempre stati di un colore del tutto differente da quello di cui sembravano essere, i tralfamadoriani ammetterebbero che, incredibilmente, i frutti maturi dell'albero della vita non sono mai stati karatakai, per quanto lo sembrassero. Infine, qualsiasi tralfamadoriano sarebbe disposto ad ammettere che è "metafisicamente" possibile che i frutti maturi dell'albero della vita non siano karatakai, ossia che c'è almeno un mondo possibile in cui i frutti maturi dell'albero della vita non sono karatakai (bensì di un altro colore, il cui nome nel mondo possibile in questione può anche essere "karatakai", ma che non è il colore a cui, nel mondo attuale, i tralfamadoriani si riferiscono con la parola "karatakai"). Insomma, una descrizione come "il colore dei frutti dell'albero della vita quando sono maturi" si limita a *fissare il riferimento* di "karatakai", ad associare la parola "karatakai" ad un certo colore²⁸.

²⁸ Il riferimento canonico per la distinzione tra *dare un sinonimo* e *fissare il riferimento* è, ovviamente, Saul Kripke, *Nome e necessità* (1972), Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

Altrettanto ovviamente, se un tralfamadoriano si servisse della descrizione “il colore dei frutti dell’albero della vita quando sono maturi” per fissare il riferimento di “karatakai”, potrebbe accadere che finisca per combinare un pasticcio. Immaginiamo che i frutti maturi dell’albero della vita non siano mai *stati* karatakai, per quanto lo siano sempre *sembrati*. Immaginiamo che, in realtà, fossero gialli. Se il riferimento di “karatakai” è fissato dalla descrizione di cui sopra, allora è chiaro che il riferimento (semantico) di “karatakai” è il giallo (il colore dei frutti dell’albero della vita quando sono maturi)²⁹. D’altra parte, quando un tralfamadoriano usa la parola “karatakai”, non intende riferirsi al giallo, bensì a *questo* colore, al colore che i frutti maturi dell’albero della vita *sembrano* avere. Per evitare simili inconvenienti, è sufficiente che il riferimento di “colore karatakai” sia fissato da una descrizione come “quella proprietà (manifesta) degli oggetti che, in circostanze normali, ne causa l’essere visti come karatakai (cioè l’essere percepiti con certe impressioni visive)”³⁰ o anche (il che in fondo è lo stesso) che il riferimento di “karatakai” sia fissato da qualcosa come “il colore che i frutti maturi dell’albero della vita *sembrano* avere (ma che forse non hanno) in circostanze *come quelle in cui li abbiamo sempre visti*” (si tenga presente che il colore che un certo oggetto fisico sembra avere – ma che non ha – in certe circostanze è una *sua* proprietà – manifesta – e non una proprietà di certe impressioni visive).

La *terza* cosa da notare è che “karatakai” è il nome di un ripetibile determinabile. Infatti, il karatakai è il colore che i frutti maturi dell’albero della vita *condividono* (e quindi è un *ripetibile*) e due frutti maturi dell’albero della vita possono essere entrambi karatakai senza essere *esattamente* dello stesso colore (e quindi il karatakai è un ripetibile *determinabile*).

Ecco ora un primo tentativo di mettere assieme queste tre osservazioni: “karatakai” è il nome di un ripetibile determinabile, il suo riferimento può venire fissato servendosi di una descrizione come “il colore che i frutti maturi dell’albero della vita sembrano avere (ma che forse non hanno) in circostanze come quelle in cui li abbiamo sempre visti”, i frutti maturi dell’albero della vita sono quindi gli esempi paradigmatici che determinano

²⁹ Per la distinzione tra *riferimento del parlante* e *riferimento semantico*, vd. Saul Kripke, *Riferimento del parlante e riferimento semantico* (1977), in Andrea Bottani, Carlo Penco, *Significato e teorie del linguaggio*, Milano, Angeli, 1991.

³⁰ Cfr. *Nome e necessità*, cit., lezione III, nota 69, pag. 132.

i criteri di correttezza di “karatakai”. Questo è però ancora un po’ troppo approssimativo.

Per esempio, potrebbe essere utile sottolineare che, quando un tralfamadoriano fissa il riferimento di “karatakai” con una descrizione come “il colore che i frutti maturi dell’albero della vita sembrano avere (ma che forse non hanno) in circostanze come quelle in cui li abbiamo sempre visti”, l’espressione “i frutti maturi dell’albero della vita” non viene intesa riferirsi a tutti i frutti maturi dell’albero della vita, bensì solo a quelli con cui i tralfamadoriani hanno a che fare al momento. Il colore dei frutti maturi dell’albero della vita presenti sul pianeta prima del naufragio tralfamadoriano è irrilevante ai fini della determinazione del riferimento di “karatakai”, così come è irrilevante il colore dei frutti maturi dell’albero della vita che possono trovarsi agli antipodi rispetto alla zona in cui si sono stabiliti i tralfamadoriani. Vanno inoltre considerati irrilevanti tutti i frutti in qualche modo “cromaticamente anomali”. Di conseguenza, non tutti i frutti maturi dell’albero della vita sono esempi paradigmatici di “karatakai”: lo sono solo quelli non cromaticamente anomali con cui i tralfamadoriani hanno a che fare al momento.

Ora, di questioni “di dettaglio” come questa ce ne sarebbero altre. Ai fini della mia argomentazione dovrebbero però essere sufficienti le tre precisazioni che seguono.

Tanto per cominciare, notiamo esplicitamente che dire che l’insieme dei frutti maturi dell’albero della vita cromaticamente non anomali con cui i tralfamadoriani hanno a che fare al momento va identificato con l’insieme degli esempi paradigmatici che determinano i criteri di correttezza di “karatakai” è dire che un oggetto è karatakai nella misura in cui *sta in una certa relazione* con questi frutti. La domanda è: qual è questa relazione?

Una possibile risposta è questa: un oggetto X è karatakai se e solo se c’è o c’è stato un esempio paradigmatico di “karatakai” Y tale che X è *esattamente* del colore di cui Y sembra essere. La relazione in questione sarebbe quindi l’*uguaglianza* cromatica con (l’apparenza di) almeno un esempio paradigmatico. Questo, però, falsifica la logica dei termini cromatici e quindi non può funzionare.

Infatti, se la relazione in questione fosse davvero l’uguaglianza cromatica, ogni ripetibile determinato subordinato al ripetibile determinabile *karatakai dovrebbe* essere stato esemplificato (quantomeno apparentemente) da

un frutto maturo dell'albero della vita (cromaticamente non anomalo ecc...). In altre parole, un oggetto *non potrebbe* essere karatakai a meno di non essere esattamente del colore di cui almeno un frutto maturo dell'albero della vita (cromaticamente non anomalo ecc...) sembra essere. E questo è, a mio avviso, estremamente controintuitivo. Ovviamente, potrebbe darsi il caso che *di fatto* ogni ripetibile determinato subordinato al ripetibile determinabile *karatakai* sia stato esemplificato (quantomeno apparentemente) da un frutto maturo dell'albero della vita (cromaticamente non anomalo ecc...). Ma perché mai questo dovrebbe avvenire *necessariamente*?

E ancora. I termini cromatici (i nostri così come quelli tralfamadoriani) sono, quantomeno generalmente, parole che stanno per ripetibili *determinabili*. Un bambino non conosce il significato di "rosso" se non sa che due oggetti possono essere rossi senza essere esattamente dello stesso colore o se non sa quali sono i ripetibili determinati subordinati al rosso (se non ha una conoscenza anche solo *approssimativa* dell'estensione del predicato *vago* "rosso" – nel senso in cui l'estensione di un predicato che sta per un ripetibile determinabile è non l'insieme degli oggetti di cui quel predicato "è vero", bensì l'insieme dei ripetibili determinati subordinati al ripetibile determinabile per cui quel predicato sta). Eppure, in certe circostanze (se già conosce la grammatica dei termini cromatici, se già sa che cosa è un colore), un bambino può imparare il significato di "rosso" sulla base di *un solo* esempio. È quindi possibile che, presso la popolazione P, il riferimento di "rosso" sia fissato dalla descrizione "il colore che C sembra avere (ma che forse non ha) in circostanze come quelle in cui l'abbiamo sempre visto" (dove C è *un singolo* campione di colore) e che, ciononostante, il *loro* rosso sia, proprio come il *nostro* rosso, un ripetibile *determinabile*. Ma se la relazione di cui sopra fosse davvero l'uguaglianza cromatica questo non dovrebbe essere possibile: un oggetto non potrebbe essere rosso a meno di non essere esattamente del colore di cui C sembra essere e, di conseguenza, il loro rosso dovrebbe essere un ripetibile *determinato*.

Più in generale, il punto è questo. Il fatto che l'estensione di un certo termine cromatico sia costituita da un certo insieme di ripetibili determinati piuttosto che da un altro dipende *anche*, ma non *solo*, dal fatto che il riferimento del termine in questione viene fissato citando o indicando certi oggetti piuttosto che altri. *A delimitare quest'estensione contribuisce anche la natura stessa dello spazio cromatico.* È per questa ragione che può capitare

che l'estensione di un termine cromatico trascenda i confini dell'insieme dei ripetibili determinati esemplificati (quantomeno apparentemente) dagli oggetti di cui ci serviamo per fissare il riferimento della parola (è questo il caso di "karatakai"). Ed è sempre per questa ragione che un bambino può imparare il significato di una parola che sta per un ripetibile determinabile sulla base di un solo esempio (è questo il caso di "rosso" presso la popolazione P). Se però vogliamo sostenere che un oggetto X è karatakai se e solo se c'è o c'è stato un esempio paradigmatico di "karatakai" Y tale che X è *esattamente* del colore di cui Y sembra essere, allora diventa impossibile riconoscere un qualche ruolo alla natura dello spazio cromatico. Pertanto, la relazione di cui sopra non può essere l'uguaglianza cromatica.

Ma allora qual è questa relazione? La risposta è abbastanza ovvia: un oggetto X è karatakai se e solo se c'è o c'è stato un esempio paradigmatico di "karatakai" Y tale che X è di un colore sufficientemente *simile* a quello di cui Y sembra essere. Infatti, è *la natura stessa dello spazio cromatico* a decidere se un colore è o meno "sufficientemente simile" ad un altro. Di conseguenza, questa risposta rende conto del fatto che a delimitare l'estensione di "karatakai" contribuisce anche la natura dei colori, così come rende conto di quello che da questo consegue.

La mia *prima* precisazione è quindi questa: la relazione che lega gli oggetti karatakai agli esempi paradigmatici di "karatakai" (o, più precisamente, alla loro apparenza) non è l'*uguaglianza* cromatica, bensì la *somiglianza* cromatica (della quale la prima è solo un caso limite).

La mia *seconda* precisazione ha a che fare con l'identità degli esempi paradigmatici di "karatakai". Infatti, identificare questi esempi paradigmatici con i frutti maturi dell'albero della vita cromaticamente non anomali con cui i tralfamadoriani hanno a che fare al momento non è del tutto corretto. Qualsiasi oggetto (anche solo apparentemente) *esattamente* del colore di cui almeno un frutto maturo dell'albero della vita (cromaticamente non anomalo ecc...) sembra essere può venire considerato un esempio paradigmatico di "karatakai" e può venire utilizzato per fissarne il riferimento.

Volendo, potremmo anche dire che i *veri* esempi paradigmatici di "karatakai" sono *i ripetibili determinati* esemplificati (quantomeno apparentemente) dai frutti maturi dell'albero della vita cromaticamente non anomali con cui i tralfamadoriani hanno a che fare al momento (questa particolare scelta terminologica presenterebbe anche il vantaggio di escludere la possi-

bilità che ciò che è *paradigmaticamente* karatakai non sia *davvero* karatakai).

La mia *terza* (ed ultima) precisazione ha invece a che fare con il paradosso del sorite.

Ricapitoliamo: un oggetto X è karatakai se e solo se c'è o c'è stato un esempio paradigmatico di "karatakai" Y tale che X è di un colore sufficientemente *simile* a quello di cui Y sembra essere; un oggetto Y è un esempio paradigmatico di "karatakai" se e solo se c'è o c'è stato un frutto maturo dell'albero della vita (cromaticamente non anomalo ecc...) Z tale che Y *sembra* essere *esattamente* del colore di cui Z sembra essere. Pertanto, essere un esempio paradigmatico di "karatakai" non è sufficiente per essere karatakai (per quanto implichi il sembrarlo) ed essere karatakai non è sufficiente per essere un esempio paradigmatico di "karatakai".

Ora, quello che voglio sottolineare è che è proprio quest'ultimo fatto che ci permette di evitare il paradosso del sorite. Infatti, se essere karatakai fosse sufficiente per essere un esempio paradigmatico di "karatakai", per essere karatakai sarebbe sufficiente essere cromaticamente abbastanza simili a qualcosa di karatakai. Ma qualsiasi cosa è cromaticamente abbastanza simile a qualcosa di cromaticamente abbastanza simile ... a qualcosa di cromaticamente abbastanza simile a qualcosa di karatakai (dove i puntini di sospensione stanno ad indicare l'iterazione indefinita dell'espressione "a qualcosa di cromaticamente abbastanza simile")³¹. Quindi qualsiasi cosa sarebbe karatakai (compresi quegli oggetti il cui colore è completamente diverso da quello che i frutti maturi dell'albero della vita sembrano avere – dal momento che la somiglianza è una relazione *intransitiva*). Il che renderebbe del tutto inutile la parola "karatakai".

Più in generale, possiamo notare quanto segue. Non appena riconosciamo alla *somiglianza* un ruolo nella determinazione di che cosa è e di che cosa non è karatakai, si crea la possibilità di costruire il paradosso del sorite. Il paradosso del sorite viene evitato per mezzo della nozione di esempio paradigmatico: sono gli esempi paradigmatici ad inibire la tendenza allo

³¹ Detto altrimenti: per ogni oggetto X , esiste una successione di oggetti Y_1, \dots, Y_k tale che X è cromaticamente abbastanza simile ad Y_1 , per ogni Y_i (con $1 \leq i < k$), Y_n è cromaticamente abbastanza simile ad Y_{n+1} ed Y_k è *karatakai*.

slittamento dell'estensione di "karatakai"³². Gli esempi paradigmatici possono però svolgere questa funzione solo se, a sua volta, l'estensione di "paradigmaticamente karatakai" non slitta. Ed allo scopo, è necessario che sia l'*uguaglianza* a determinare che cosa è e che cosa non è paradigmaticamente karatakai o, in altre parole, che la proprietà di essere un esempio paradigmatico di "karatakai" venga ereditata attraverso l'*uguaglianza* (e se essere karatakai fosse sufficiente per essere un esempio paradigmatico di "karatakai", la proprietà di essere un esempio paradigmatico di "karatakai" verrebbe ereditata attraverso la *somiglianza*).

A questo punto dovrebbe essere chiaro quale ruolo l'immagine platonista assegna alla percezione nel processo che porta "karatakai" a guadagnarsi un significato. Un oggetto X è karatakai se e solo se c'è o c'è stato un esempio paradigmatico di "karatakai" Y tale che X è di un colore sufficientemente simile a quello di cui Y sembra essere e un oggetto Y è un esempio paradigmatico di "karatakai" se e solo se c'è o c'è stato un frutto maturo dell'albero della vita (cromaticamente non anomalo ecc...) Z tale che Y sembra essere esattamente del colore di cui Z sembra essere. E tanto l'uguaglianza quanto la somiglianza cromatica sono relazioni la cui sussistenza viene riconosciuta senza abbandonare il terreno della *percezione*. Infatti, che il colore di questo è simile (o uguale) al colore di quello è qualcosa che io *vedo*. Si tenga inoltre conto del fatto che nella pratica concreta dell'addestramento linguistico, normalmente, la formulazione esplicita di una regola è sostituita dall'*esibizione* di esempi.

Questa analisi ci permette anche di esibire delle condizioni di verità "non omofoniche" per enunciati come "X è karatakai" (un esempio di condizioni di verità "omofoniche" lo offre l'enunciato "'La neve è bianca" è vero se e solo se la neve è bianca"): "X è karatakai" è vero se e solo se c'è o c'è stato un esempio paradigmatico di "karatakai" Y tale che X è di un colore sufficientemente simile a quello di cui Y sembra essere.

Dovrebbe inoltre essere chiaro il senso in cui, secondo l'immagine platonista, una percezione dovrebbe poter giustificare l'utilizzo di una parola o verificare una previsione. Un'applicazione di "karatakai" è giustificata se viene eseguita (non solo *di fatto*, bensì anche "*intenzionalmente*") in accor-

³² L'espressione "slittamento dell'estensione" la prendo da *Mente e mondo*, cit., appendice, II, § 3, dove McDowell propone una soluzione simile per un problema simile.

do alle regole rilevanti (sarebbe a dire: se viene eseguita seguendo le regole rilevanti – *nel senso in cui “seguire una regola” è un verbo di successo*): se l’oggetto in questione è di un colore sufficientemente simile a quello di cui almeno un esempio paradigmatico di “karatakai” sembra essere *e il parlante lo sa*, ossia se il parlante vede che l’oggetto in questione è di un colore sufficientemente simile a quello di cui almeno un esempio paradigmatico di “karatakai” sembra essere *e sa di essere nelle normali condizioni di osservazione*³³. E *mutatis mutandis*, lo stesso vale per la verifica di una previsione³⁴.

VI – Platonismo minimale e non

È importante distinguere due sensi della parola “platonismo”. Nel *primo* senso, essenziale al platonismo è semplicemente la sua motivazione *antirelativista* (una motivazione che è chiaramente presente anche nella posizione dello stesso Platone). Se mettiamo momentaneamente da parte le nozioni più propriamente epistemologiche (giustificazione, verifica, ecc...) e ci concentriamo su quella di verità, possiamo dire che, in questo primo senso della parola, l’idea guida del platonismo è la seguente:

(a₁) Dato il proferimento di un enunciato e specificati il linguaggio a cui l’enunciato appartiene, il contesto di emissione del proferimento e le circostanze di valutazione, tanto il fatto che quel proferimento esprima una certa proposizione quanto il fatto che questa proposizione abbia un certo valore di verità (o anche nessuno) sono perfettamente *oggettivi*

(i pregi di questa formulazione – a prima vista forse un po’ contorta – emergeranno più avanti). Per dimostrare (a₁), è necessario esibire un criterio di verità adeguato. Una posizione è platonista nel *secondo* senso della parola nella misura in cui accetta (a₁) e precisa che un criterio di verità adeguato a dimostrarla deve venire formulato in termini di ripetibili. Per esempio:

³³ Vd. *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, §§ 35-37.

³⁴ L’immagine che ho descritto in questo paragrafo è un’immagine che intende rendere conto del comportamento *dei termini cromatici* e, più in generale, del comportamento *delle parole che stanno per sensibili*. È, insomma, un’immagine *parziale* del significato. Questa immagine può però venire *generalizzata* o, comunque, può costituire il modello di un’immagine *generale*.

(a₂) Ciò che rende vera una proposizione è il fatto che uno o più irripetibili (o anche uno o più ripetibili) stanno in una certa relazione (chiamiamola “esemplificazione”) con un ripetibile.

In accordo a questo criterio, ciò che renderebbe vera la proposizione *X è rosso* sarebbe il fatto che l’irripetibile *X* esemplifica il ripetibile *rosso*.

Com’è ovvio, mentre una posizione che è platonista nel secondo senso lo è, *ipso facto*, anche nel primo, una posizione che è platonista nel primo senso può non esserlo nel secondo. Il primo dei due sensi che ho definito è quindi, rispetto al secondo, un senso “minimale”. Questo primo senso è però minimale anche, per così dire, “in assoluto”. Infatti, non è chiaro che cosa resti del platonismo una volta che si sia rifiutata (a₁). Realisticamente, niente.

Ora, quello che voglio sottolineare è che l’immagine che ho descritto nel paragrafo precedente sembra essere platonista solo in questo senso minimale. Infatti, il criterio di verità che ho introdotto (“*X* è karatakai” è vero se e solo se *c*’è o *c*’è stato un esempio paradigmatico di “karatakai” *Y* tale che *X* è di un colore sufficientemente simile a quello di cui *Y* sembra essere) sembra sufficiente a dimostrare (a₁) (dal momento che il sussistere di una somiglianza cromatica è una faccenda *oggettiva* – tornerò sulla questione più avanti) anche se, apparentemente, non fa alcuna menzione di ripetibili.

VII – Platonismi non minimali

La relazione che lega il platonismo minimale che ho descritto nel quinto paragrafo alla posizione di McDowell è, l’ho notato fin dall’inizio, molto stretta. Più precisamente, la posizione di McDowell può venire vista come uno sviluppo di questo platonismo minimale. Ciononostante, penso che il modo migliore per introdurre le idee di McDowell sia quello di mettere momentaneamente da parte il platonismo minimale per concentrarsi su un altro ordine di considerazioni.

Un buon punto di partenza lo può costituire la seguente triade di proposizioni³⁵:

- (b₁) Un episodio di *percezione* è, *ipso facto*, un episodio di *conoscenza*.
- (b₂) Le capacità percettive *non presuppongono* la padronanza di un linguaggio.
- (b₃) La capacità di avere conoscenze *presuppone* la padronanza di un linguaggio³⁶.

Tutte e tre queste proposizioni sembrano plausibili. (b₁) sembra una conseguenza quantomai diretta del fatto che la percezione è il paradigma della conoscenza non inferenziale: io *vedo* che X è rosso e *immediatamente*, senza alcun bisogno di eseguire una qualche inferenza, *so* che X è rosso. (b₂) ha tutto l'aspetto di un truismo. Ci sarà anche un senso in cui l'acquisizione di un linguaggio modifica, per così dire, la "qualità" della nostra percezione (dopotutto, sembra esserci una differenza – una differenza *qualitativa* – tra il vedere una forchetta e il vedere una forchetta *come una forchetta*), ma l'idea che possa percepire solo chi sa già parlare porta con sé una certa aria di paradosso. La plausibilità di (b₃), invece, deriva da quella di un argomento come quello che segue. Conoscere è questione di *sussumere*, nella maniera corretta (e questa puntualizzazione può chiaramente venire interpretata in vari modi), uno o più irripetibili (o anche uno o più ripetibili) sotto un *ripetibile*. Sapere che questo è rosso è *sussumere*, nella maniera corretta, questo irripetibile sotto il ripetibile *rosso*. Ma, per parlare propriamente, i ripetibili non esistono: i ripetibili sono astrazioni. I ripetibili sono *flatus vocis*: dire che "rosso" è il nome di un ripetibile è solo un modo per *classificare* la parola "rosso". Quindi, per parlare propriamente, conoscere è questione di *etichettare*, nella maniera corretta, uno o più irripetibili (o anche uno o più predicati) con un *predicato* (che, un po' impropriamente, si può dire che sta per un ripetibile). Sapere che questo è rosso è *etichettare*, nella maniera cor-

³⁵ Triade non identica a, ma comunque ispirata da quella descritta in *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 6.

³⁶ In un primo senso, un essere umano ha la capacità di avere conoscenze semplicemente «[...] perché d'una certa natura è il genere a cui appartiene [...]» (*Dell'anima*, cit., libro II, § 5, pag. 142 = *De anima*, II, 5, 417 a). In un secondo senso, un essere umano ha la capacità di avere conoscenze solo se, a meno di impedimenti (e questa clausola, ovviamente, nasconde un problema), è già in grado di esercitarla (analogamente, in questo secondo senso un essere umano ha la capacità di parlare solo se padroneggia un linguaggio). In relazione a questo secondo senso della parola "capacità" Aristotele parla di *entelechia* prima. Ora, qui e nel proseguio il termine "capacità" va sempre inteso alla luce della nozione di *entelechia* prima.

retta, questo irripetibile con il predicato “rosso”. Ma i predicati sono entità linguistiche. Di conseguenza, la capacità di avere conoscenze presuppone la padronanza di un linguaggio.

D'altra parte, la triade composta da (b₁), (b₂) e (b₃) è chiaramente una triade *incoerente*. Infatti, (b₂) implica direttamente che è possibile avere un episodio di *percezione* anche se non si padroneggia alcun linguaggio e (b₁) ci permette di concluderne che è possibile avere un episodio di *conoscenza* anche se non si padroneggia alcun linguaggio, il che è in aperta contraddizione con (b₃).

Ora, la posizione che trova espressione in questa triade incoerente è una parente prossima di quello che McDowell, appropriandosi della terminologia di Sellars, chiama “Mito del Dato”. La tesi secondo cui (b₂) le capacità percettive non presupporrebbero la padronanza di un linguaggio diventa la tesi secondo cui le capacità *percettive* sarebbero puramente *naturali* (anche se qui, secondo McDowell, si nasconde un'ambiguità – sulla quale tornerò più avanti). L'idea che la conoscenza abbia necessariamente qualcosa a che fare con i ripetibili (o con ciò che i ripetibili sono “in realtà”), idea dalla quale, come abbiamo visto, sembra discendere che (b₃) la capacità di avere conoscenze presuppone la padronanza di un linguaggio, assume le sembianze della tesi secondo cui le *credenze* sarebbero necessariamente episodi mentali *concettuali* (dopotutto, la conoscenza è una forma di credenza³⁷ e la funzione dei concetti è, secondo un'antica tradizione, quella di permetterci di riunire la molteplicità sotto un'unità). Dire che (b₁) un episodio di percezione è, *ipso facto*, un episodio di conoscenza è invece il modo forse più semplice e diretto per argomentare a favore della tesi secondo cui una percezione può giustificare una credenza, tesi che, in un certo senso, sta alla radice del Mito del Dato. Possiamo quindi dire che, per l'uso che McDowell fa dell'espressione, il Mito del Dato si cristallizza nella triade di proposizioni che segue:

(c₁) Una percezione può *giustificare* una credenza.

(c₂) Le *percezioni* sono episodi mentali *naturali*.

³⁷ Anche se, come ha notato per primo Gettier (in Edmund L. Gettier, *La credenza vera giustificata è conoscenza?* (1963), in *Significato e teorie del linguaggio*, cit.), non è del tutto chiaro quali siano esattamente le caratteristiche che una credenza deve avere per essere una conoscenza.

(c₃) Le credenze sono episodi mentali *concettuali*³⁸.

Ovviamente, questa seconda triade è tanto incoerente quanto la prima. Dal momento che solo una conoscenza può giustificare un'altra conoscenza, (c₁) implica che le percezioni sono conoscenze e visto che la conoscenza è una forma di credenza, (c₃) ci permette di concluderne che le percezioni sono episodi mentali concettuali, il che, come abbiamo visto sopra, implica che le capacità percettive presuppongono la padronanza di un linguaggio. E questo è in contraddizione con (c₂).

McDowell scrive:

L'idea del Dato è l'idea che lo spazio delle ragioni, lo spazio delle giustificazioni si estenda più ampiamente della sfera concettuale. Si suppone che l'estensione maggiore dello spazio delle ragioni gli permetta di incorporare gli impatti esterni al regno del pensiero. Ma non possiamo comprendere veramente le relazioni in virtù delle quali un giudizio è giustificato se non come relazioni interne allo spazio dei concetti [...]³⁹.

Riconosciuta l'incoerenza dietro il Mito del Dato, la reazione più naturale è, secondo McDowell, quella di Davidson. Il Mito del Dato è una diretta conseguenza del tentativo di unire percezione e conoscenza (questo è molto chiaro nella prima delle due triadi incoerenti) e Davidson pensa che questo tentativo sia fin dall'inizio destinato al fallimento. Davidson scrive:

[...] niente può valere come ragione per mantenere una credenza se non un'altra credenza⁴⁰.

E visto che, secondo Davidson, le percezioni *non* sono credenze (dal momento che le capacità percettive non presuppongono la padronanza di un linguaggio, mentre la capacità di avere credenze sì⁴¹) questo significa che secondo Davidson:

(¬c₁) Una percezione *non* può giustificare una credenza.

³⁸ Cfr. la figura 1, alla fine del capitolo.

³⁹ *Mente e mondo*, cit., lezione I, § 3, pag. 8.

⁴⁰ Donald Davidson, *Una teoria coerentista della verità e della conoscenza* (1983), pag. 180, in *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, cit.

⁴¹ Per un'argomentazione a favore di quest'ultima tesi, vd. Donald Davidson, *Animali razionali* (1982), in *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, cit.

E visto che le conoscenze *possono* giustificare altre conoscenze questo implica che secondo Davidson:

(\neg b₁) Un episodio di percezione *non* è un episodio di conoscenza⁴².

McDowell pensa però che la posizione di Davidson sia, in definitiva, insoddisfacente:

A Davidson è chiaro che, se concepiamo l'esperienza in termini di impatti sulla sensibilità che avvengono al di fuori dello spazio dei concetti, non dobbiamo pensare di poter ricorrere all'esperienza per giustificare giudizi o credenze. Questo vorrebbe dire ricadere nel Mito del Dato [...]. Lo spazio delle ragioni non si estende più ampiamente dello spazio dei concetti [...]. Fin qui, è proprio quello che io ho sostenuto. Ma Davidson pensa che l'esperienza non possa essere altro che un impatto extraconcettuale sulla sensibilità. Perciò conclude che l'esperienza deve essere esterna allo spazio delle ragioni. [...] Ovviamente io sono d'accordo con il punto di partenza di questa linea di pensiero; ma la conclusione è del tutto insoddisfacente. Davidson rifugge dal Mito del Dato in misura tale da negare all'esperienza qualsiasi ruolo giustificatorio, e l'esito coerentista è una versione della concezione della spontaneità come assenza d'attriti, proprio ciò che rende attraente l'idea di Dato. Si tratta semplicemente di uno dei movimenti all'interno dell'oscillazione di cui ho parlato. Non c'è nulla che gli impedisca di generare a sua volta l'oscillazione nell'altro senso che ci è familiare⁴³.

Davidson interviene, per così dire, alla radice del problema. Alla radice del Mito del Dato sta la tesi secondo cui una percezione può giustificare una credenza e Davidson pensa che non sia possibile sostenere coerentemente una tesi di questo tipo. Ma questa tesi è così naturale che, negandola, Davidson ottiene una reazione "uguale e contraria": «La fuga verso il Dato [...] è una risposta naturale proprio al tipo di "teoria coerentista della verità e della conoscenza" che Davidson sostiene»⁴⁴.

Il Mito del Dato ed il coerentismo di Davidson sono, per McDowell, i due corni di un dilemma: «[...] o si sostiene, come Davidson, che l'esperienza ha una relazione solo causale, e non razionale, con il pensiero

⁴² Cfr. la figura 2, alla fine del capitolo.

⁴³ *Mente e mondo*, cit., lezione I, § 6, pag. 15.

⁴⁴ *Mente e mondo*, cit., lezione I, § 6, pag. 16.

empirico; oppure, come Evans, si ricade nel Mito del Dato [...]»⁴⁵. E com'è ovvio, nessuno dei due costituisce (almeno secondo McDowell) un'opzione particolarmente attraente (nel caso contrario, il dilemma non sarebbe un vero dilemma). McDowell pensa però che il dilemma sia spurio:

Davidson ritiene che il Mito del Dato possa essere evitato solo negando che l'esperienza sia epistemologicamente significativa. Evans, per buone ragioni, non può accettare questa negazione, ma mostra di condividere con Davidson la rosa delle possibilità concepibili, abbracciando una forma di Mito del Dato. Quello che io sostengo è che non siamo obbligati a limitarci a questa rosa di possibilità⁴⁶.

Che cosa McDowell abbia in mente diventa chiaro se solo torniamo alle due triadi incoerenti in cui, come abbiamo visto, si cristallizza il Mito del Dato. Davidson evita il Mito del Dato negando (b₁) e (c₁). Ma questa non è l'unica strategia disponibile: si può provare a negare una qualsiasi delle altre quattro proposizioni, una qualsiasi tra (b₂), (b₃), (c₂) e (c₃).

Una prima opzione è costituita da quello che McDowell chiama "Platonismo Sfrenato". Il Platonismo Sfrenato non nega che le credenze siano episodi mentali concettuali, né nega che la conoscenza abbia necessariamente qualcosa a che fare con i ripetibili. Nega però che l'idea che il conoscere sia questione di sussumere, nella maniera corretta, uno o più irripetibili sotto un ripetibile vada analizzata nei termini della tesi secondo cui il conoscere è questione di etichettare, nella maniera corretta, uno o più irripetibili con un predicato. È su queste basi che il Platonismo Sfrenato conclude che:

(¬b₃) La capacità di avere conoscenze *non* presuppone la padronanza di un linguaggio.

Più avanti tornerò sulla questione della validità di quest'ultima inferenza. Per ora, mi accontento di sottolineare che il Platonismo Sfrenato, nella misura in cui sostiene che il conoscere è *letteralmente* questione di sussumere uno o più irripetibili sotto un ripetibile, si impegna a sostenere anche che è

⁴⁵ *Mente e mondo*, cit., lezione III, § 6, pag. 67. Per quanto riguarda la posizione di Evans, il riferimento canonico è Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press, 1982.

⁴⁶ *Mente e mondo*, cit., lezione III, § 6, pag. 67.

possibile *esperire* ripetibili. E McDowell pensa che il Platonismo Sfrenato abbia una concezione irrealistica di questa esperienza:

È facile che qui ci sembri di essere obbligati a un platonismo sfrenato. Può sembrare che si debba concepire lo spazio delle ragioni come una struttura autonoma – autonoma in quanto costituita indipendentemente da qualsiasi cosa specificamente umana [...] (l'idea dell'umano è l'idea di ciò che pertiene a una certa specie animale) [...]. Ma la mente umana deve essere in grado, in qualche modo, di agganciarsi a questa struttura non umana. Così sembra che noi concepiamo gli esseri umani come in parte nella natura e in parte fuori di essa⁴⁷.

Detto altrimenti: il Platonismo Sfrenato tende a concepire la capacità di *esperire* i ripetibili come una capacità che permette agli esseri umani di *esperire* qualcosa che si trova al di là dello spazio e del tempo e, quindi, al di fuori di questa realtà⁴⁸, una capacità che gli esseri umani possiedono non in quanto animali fatti così e così, bensì in quanto cose che possiedono uno spirito («[...] una cosa che pensa, e cioè una *mente*, o un *animo*, o un *intelletto*, o una *ragione* [...]»⁴⁹)⁵⁰. E l'idea che gli esseri umani possano possedere una capacità di questo tipo non è niente altro, per McDowell, che un mito.

Anche prescindendo dalla questione della natura della relazione che lega la percezione e l'esperienza di ripetibili, è chiaro che una posizione di questo tipo implica che le percezioni devono essere episodi mentali concettuali (il ragionamento è questo: le percezioni sono conoscenze ma le conoscenze sono credenze e le credenze sono concettuali). Ma questo, di per sé, non implica che ($\neg b_2$) le capacità percettive presuppongano la padronanza di un linguaggio né, *a fortiori*, che ($\neg c_2$) le percezioni non siano episodi mentali naturali (nel senso che ho precisato in precedenza)⁵¹. Ora, una seconda opzione è quella di sostenere che la percezione è concettuale tenendo però

⁴⁷ *Mente e mondo*, cit., lezione IV, § 6, pag. 83.

⁴⁸ Ovviamente, dire (come ho fatto più indietro) che i ripetibili sono qualcosa di non spaziotemporalmente collocato (e quindi qualcosa di irreal) non è dire che i ripetibili sono qualcosa di collocato al di là dello spazio e del tempo (e quindi qualcosa di collocato al di fuori di questa realtà).

⁴⁹ René Descartes, *Meditazioni metafisiche* (1641), Roma-Bari, Laterza, 1997, II meditazione, pag. 45 = *Meditationes de prima philosophia*, II, 21.

⁵⁰ A questo proposito vd. Platone, *Fedro*, Milano, CUEM, 2006, pagg. 121-127 = *Φαίδροσ*, 247 b-249 d, ma anche Platone, *La repubblica*, Milano, Rizzoli, 2007, libro VII.

⁵¹ A questo punto, cfr. la figura 3, alla fine del capitolo.

fermo, a differenza del Platonismo Sfrenato, che le capacità concettuali presuppongono la padronanza di un linguaggio. Il che implica che:

($\neg b_2$) Le capacità percettive *presuppongono* la padronanza di un linguaggio.

($\neg c_2$) Le percezioni *non* sono episodi mentali naturali (nel senso che ho precisato in precedenza).

Questa è, nell'essenziale, la posizione di McDowell, che scrive:

Le capacità concettuali [...] sono già utilizzate *nella* ricettività [...]. Non è che vengano esercitate *sopra* un materiale extraconcettuale che la sensibilità consegna loro. Ciò che Kant chiama "intuizione" – immissione esperienziale – dobbiamo concepirlo non come la pura acquisizione di un Dato extraconcettuale, ma come un genere di evento o di stato che possiede già un contenuto concettuale⁵².

E anche:

[...] pone difficoltà, anche di sola comprensione, supporre che una creatura possa abitare dalla nascita lo spazio delle ragioni. Gli esseri umani non lo fanno: nascono come semplici animali, e si trasformano in esseri pensanti e in agenti intenzionali nel corso della loro maturazione. Questa trasformazione rischia di apparire misteriosa. Ma possiamo comprenderla facilmente se [...] diamo il posto adeguato all'apprendimento del linguaggio⁵³.

Come dicevo: sostenere che la percezione è concettuale tenendo però fermo che le capacità concettuali presuppongono la padronanza di un linguaggio.

Per la sua posizione, McDowell propone le etichette di "Platonismo Naturalizzato" e "Naturalismo della Seconda Natura":

[...] l'etica di Aristotele contiene un modello di naturalismo che non ostacolerebbe una concezione soddisfacente dell'esperienza [...]. Si tratta di un naturalismo della seconda natura, e ho suggerito che possiamo anche vederlo come un platonismo naturalizzato⁵⁴.

La posizione di McDowell è un *platonismo* perché accetta (così come il Platonismo Sfrenato) la tesi (a_1) ed è un platonismo *tutt'altro che minimale*

⁵² *Mente e mondo*, cit., lezione I, § 4, pagg. 9-10.

⁵³ *Mente e mondo*, cit., lezione VI, § 8, pag. 136.

⁵⁴ *Mente e mondo*, cit., lezione V, § 3, pag. 98.

perché accetta anche (ancora una volta: così come il Platonismo Sfrenato) che un criterio di verità adeguato a dimostrarla deve venire formulato in termini di ripetibili (l'uno e l'altro punto discendono piuttosto naturalmente da quanto ho già detto). È un *naturalismo* (o un platonismo *naturalizzato*) perché, in aperta polemica con il Platonismo Sfrenato, McDowell sostiene che gli esseri umani possiedono la capacità di esperire i ripetibili semplicemente perché sono degli animali fatti in un certo modo. McDowell scrive:

Questo platonismo naturalizzato è del tutto distinto dal platonismo sfrenato. Nel platonismo sfrenato, la struttura razionale che porta alla luce il significato è indipendente da tutto ciò che è puramente umano, così che la capacità delle nostre menti di sintonizzarsi con essa sembra occulta o magica. Il platonismo naturalizzato è una forma di platonismo in quanto concede allo spazio delle ragioni una sorta di autonomia; non deriva da verità sugli esseri umani acquisibili senza far ricorso a tale struttura, né le riflette. Ma non è un platonismo sfrenato: la struttura dello spazio delle ragioni non si costituisce in splendido isolamento da tutto ciò che è puramente umano⁵⁵.

Per finire, la posizione di McDowell è un naturalismo *della seconda natura* perché McDowell precisa che la capacità di esperire i ripetibili presuppone la padronanza di un linguaggio. Il fatto che presupponga la padronanza di un linguaggio implica direttamente (addirittura per definizione) che questa capacità non può essere naturale nel senso che ho precisato in precedenza. Ma il fatto che un essere umano possa apprendere un linguaggio semplicemente perché è un animale fatto in un certo modo fa sì che ci sia comunque un senso in cui questa capacità è una capacità naturale⁵⁶.

Una posizione di questo tipo pone immediatamente un problema, per così dire, “di comprensione”. Commentando la prima delle due triadi incoerenti in cui si cristallizza il Mito del Dato ho notato che il fatto che la conoscenza abbia qualcosa a che fare con i ripetibili sembra implicare che la capacità di avere conoscenze presupponga la padronanza di un linguaggio. Il

⁵⁵ *Mente e mondo*, cit., lezione V, § 3, pag. 98.

⁵⁶ Oltre a questi due, McDowell prende in considerazione anche un terzo senso della parola “naturale”. In questo terzo senso (che per McDowell è illegittimo) sono naturali solo i concetti che appartengono alle scienze naturali e quelli ad essi riducibili. A questo proposito, McDowell dice che «[...] per questa concezione, collocare qualcosa nella natura [...] significa dargli un posto nel regno della legge» (*Mente e mondo*, cit., introduzione, § 4, pag. XV – a questo punto, può essere utile dare un’occhiata alla figura 4, alla fine del capitolo, e confrontarla con le precedenti tre).

ragionamento era questo. La conoscenza ha qualcosa a che fare con i ripetibili. Ma i ripetibili, in realtà, non esistono: i ripetibili, in realtà, sono entità linguistiche. Quindi la capacità di avere conoscenze presuppone la padronanza di un linguaggio. Ora, come abbiamo visto, dal fatto che la percezione è concettuale McDowell deduce che le capacità percettive presuppongono la padronanza di un linguaggio. Ma dire che la percezione è concettuale è dire che la percezione ha qualcosa a che fare con i ripetibili (ancora una volta: la funzione dei concetti è, secondo un'antica tradizione, quella di permetterci di riunire la molteplicità sotto un'unità). Abbiamo quindi due argomenti paralleli: il fatto che la *conoscenza* abbia qualcosa a che fare con i ripetibili sembra implicare che la capacità *di avere conoscenze* presupponga la padronanza di un linguaggio, il fatto che la *percezione* abbia qualcosa a che fare con i ripetibili sembra implicare che le capacità *percettive* presuppongano la padronanza di un linguaggio. Nel primo così come nel secondo caso quello che ci permette di passare dalla premessa alla conclusione è la tesi secondo cui le capacità concettuali presuppongono la padronanza di un linguaggio. Ma come viene dimostrata la verità di questa assunzione? Nel primo caso, come abbiamo visto, l'argomento è questo. Una capacità è concettuale nella misura in cui il suo esercizio ha necessariamente qualcosa a che fare con dei ripetibili. *Ma i ripetibili non esistono*. Un po' impropriamente, possiamo dire che, in realtà, i ripetibili sono entità linguistiche (non è che i ripetibili abbiano una proprietà – chiamiamola “linguisticità” – che non pensavamo avessero; i ripetibili non esistono e quella che pensavamo fosse la loro funzione, in realtà, viene svolta da delle entità linguistiche). Quindi le capacità concettuali presuppongono la padronanza di un linguaggio. Ma nel caso di McDowell l'argomento non può essere questo. Infatti, McDowell non accetta la tesi dell'inesistenza dei ripetibili (il Platonismo Naturalizzato *non* è un platonismo *minimale*). Ma allora qual è l'argomento che ha in mente McDowell quando assume che le capacità concettuali presuppongono la padronanza di un linguaggio?

Cercherò di chiarire il punto nell'ultimo capitolo. Per ora mi accontento di aver segnalato il problema e passo invece a presentare un paio di difficoltà che, nei suoi lavori, McDowell discute nei dettagli.

La *prima* difficoltà ha a che fare con l'idealismo. Secondo Kant, l'intelletto è “la facoltà dei *concetti*”:

[...] attraverso l'intelletto [...] gli oggetti vengono pensati, e da esso sorgono i concetti⁵⁷.

Ed è attraverso l'intelletto che, sempre secondo Kant, passa il *nostro* contributo al costituirsi della conoscenza:

Se la recettività del nostro animo – ossia la sua capacità di ricevere rappresentazioni, in quanto esso viene modificato in qualche maniera – è da noi chiamata sensibilità, per contro, la facoltà di produrre in modo autonomo rappresentazioni, ossia la spontaneità della conoscenza, è l'intelletto⁵⁸.

Ora, tanto in *Mente e mondo* quanto in *Having the World in View* (1998) (che di *Mente e mondo* è il naturale proseguimento) McDowell fa ampiamente uso della terminologia e dell'apparato concettuale della prima *Critica* (*Mente e mondo* addirittura si apre con una discussione della ben nota tesi kantiana secondo cui «I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche»⁵⁹). Le idee di McDowell vanno quindi viste alla luce di quelle di Kant. Più in particolare, la tesi secondo cui la percezione sarebbe qualcosa di concettuale va vista alla luce delle osservazioni di Kant su concetti, intelletto e spontaneità. McDowell nota però che, non appena mettiamo in relazione questa tesi con osservazioni come quelle che ho citato, si presenta una difficoltà:

[...] se la nostra libertà nel pensiero empirico è totale, in particolare se non è vincolata dall'esterno della sfera concettuale, può sembrare che questo minacci la stessa possibilità che i giudizi di esperienza possano essere fondati in modo da essere connessi a una realtà esterna al pensiero⁶⁰.

Può ora sembrare che questo rifiuto di collocare la realtà percettibile al di fuori della sfera concettuale debba essere una sorta di idealismo, nel senso in cui chiamare

⁵⁷ Immanuel Kant, *Critica della ragione pura* (1781), Milano, Adelphi, 1995, I, pt. I, § 1, pag. 75 = *Kritik der reinen Vernunft*, A 19/B 33.

⁵⁸ *Critica della ragione pura*, cit., I, pt. II, introduzione, § I, pag. 109 = *Kritik der reinen Vernunft*, A 51/B 75.

⁵⁹ *Critica della ragione pura*, cit., I, pt. II, introduzione, § I, pag. 109 = *Kritik der reinen Vernunft*, A 51/B 75. Tra l'altro, se non si tiene conto di questo dettaglio si rischia di fraintendere le tesi di McDowell (per un fraintendimento esemplare, vd. Robert Stalnaker, *What Might Nonconceptual Content Be?*, in *Philosophical Issues*, vol. IX, 1998, pagg. 339-352).

⁶⁰ *Mente e mondo*, cit., lezione I, § 2, pag. 5.

una posizione “idealismo” equivale a protestare che essa non riconosce davvero l’indipendenza della realtà dal nostro pensiero⁶¹.

Quello che ha in mente McDowell deve essere qualcosa di simile a quanto segue. La conoscenza è una relazione che lega *la mente*, da una parte, e *il mondo*, dall’altra. Più precisamente, abbiamo un episodio di conoscenza quando la mente sussume, nella maniera corretta, degli oggetti (degli irripetibili) sotto un concetto (in questo contesto, possiamo concepire un concetto come una specie di “ripetibile mentale”⁶²). La mente, per così dire, mette i concetti, il mondo gli oggetti. Ma gli oggetti devono essere “presenti alla mente” (almeno fino a quando parliamo di conoscenza *osservativa*). Se lo teniamo presente, quello che otteniamo è questo: l’intelletto, una facoltà della mente, mette i concetti, il mondo gli oggetti; questi oggetti sono resi presenti alla mente dalla sensibilità, un’altra facoltà della mente. La sensibilità si limita a rendere presenti gli oggetti alla mente: la conoscenza non è una relazione che lega intelletto e sensibilità, bensì una relazione che lega intelletto e mondo per mezzo della sensibilità. Se però ora avanziamo l’ipotesi che la sensibilità (la percezione) sia qualcosa di concettuale ci troviamo a dover riconoscere che gli oggetti sono resi presenti alla mente dalla sensibilità *e* dall’intelletto (dal momento che la facoltà dei concetti è l’intelletto). E visto che l’intelletto *non* si limita a rendere presenti gli oggetti alla mente (l’intelletto, strutturando la percezione, introduce nel nostro panorama percettivo i ripetibili), la conoscenza, che doveva essere una relazione tra mente e mondo, inizia ad assumere le sembianze di un confronto della mente con sé stessa (una dinamica interna all’intelletto in cui il mondo gioca un ruolo poco chiaro)⁶³.

⁶¹ *Mente e mondo*, cit., lezione II, § 2, pag. 27.

⁶² Per una contestualizzazione storica di quest’ultima idea, vd. *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VI. Per uno sviluppo (poi ripreso anche da McDowell) vd. invece Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics – Variations on Kantian Themes*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968, III.

⁶³ Per una discussione di questa difficoltà, vd. anche John McDowell, *L’idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant* (2001), in Luigi Ruggiu, Italo Testa, *Hegel contemporaneo – La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003. Per la lettura che McDowell dà dell’evoluzione dell’idealismo tedesco vd. invece Richard J. Bernstein, *McDowell’s Domesticated Hegelianism* e Michael Friedman, *Exorcising the Philosophical Tradition* (1996), l’uno e l’altro in Nicholas H. Smith, *Reading McDowell – On Mind and World*, London-New York, Routledge, 2002.

La *seconda* difficoltà, invece, è una diretta conseguenza dell'idea che le capacità percettive presuppongano la padronanza di un linguaggio: se vogliamo sostenere che le capacità percettive presuppongono la padronanza di un linguaggio, dobbiamo essere disposti a sostenere anche che chi non parla (neonati, animali e via dicendo) non percepisce nemmeno, il che è, come ho già avuto modo di notare, quantomeno controintuitivo.

A questa difficoltà, che McDowell discute diffusamente, se ne collega un'altra, che però McDowell non discute. Il punto è che la percezione sembra avere un ruolo nell'apprendimento del linguaggio. Di conseguenza, le capacità linguistiche sembrano presupporre le capacità percettive. Così, se si vuole sostenere che le capacità percettive presuppongono le capacità linguistiche ci si trova con quello che sembra essere un circolo vizioso.

Ora, queste tre difficoltà sembrano suggerire una strategia risolutiva comune ed estremamente semplice. L'idea è quella di distinguere due livelli della percezione e, parallelamente, due sensi della parola "percezione". In accordo al *primo* senso, le percezioni sono episodi mentali concettuali e, di conseguenza, le capacità percettive presuppongono la padronanza di un linguaggio; in accordo al *secondo*, le percezioni *non* sono episodi mentali concettuali e le capacità percettive *non* presuppongono la padronanza di un linguaggio.

Se modifichiamo la posizione di McDowell per tenere conto di questa distinzione otteniamo una posizione per molti aspetti analoga a quella sostenuta da Sellars⁶⁴, una posizione che possiamo vedere anche come uno svi-

⁶⁴ *Per molti aspetti* ma non *del tutto* analoga. La posizione che otteniamo se modifichiamo la posizione di McDowell per tenere conto della distinzione tra i due sensi di "percezione" di cui nel corpo del testo è chiaramente compatibile con (b₁). D'altra parte, la posizione di Sellars è, altrettanto chiaramente, *incompatibile* con (b₁). Questo perché Sellars non si limita a distinguere i due sensi di "percezione" di cui nel corpo del testo: Sellars distingue anche tra percezione e conoscenza non inferenziale (per un commentario, vd. il mio *Empirismo senza fondamenti – Cinque lezioni su Empirismo e filosofia della mente*, Milano, CUEM, 2007, in particolare la lezione IV). In *Empirismo e filosofia della mente*, queste due distinzioni ricoprono ruoli simili: entrambe vengono introdotte per sciogliere un circolo vizioso. Ma il circolo vizioso che Sellars pensa di poter risolvere distinguendo tra percezione concettuale e percezione *non* concettuale (che non è poi niente altro che il circolo vizioso che costituisce la terza ed ultima delle difficoltà che ho descritto) *non* è quello che è chiamata a risolvere la distinzione tra percezione e conoscenza non inferenziale. Per quanto, a volte, lo stesso Sellars dia l'impressione di tendere, malauguratamente, a sovrapporre, le due distinzioni vanno tenute, a loro volta, accuratamente distinte.

luppo di quella di Kant (ed infatti Sellars considerava la propria posizione una nuova versione, riveduta e corretta, della posizione kantiana⁶⁵)⁶⁶.

Trasportate all'interno di questa immagine della percezione, le tre difficoltà di cui sopra diventano immediatamente evanescenti e, alla fine, scompaiono. Consideriamo, per esempio, l'ultima difficoltà⁶⁷. Da una parte, le capacità linguistiche sembrano presupporre le capacità percettive. Dall'altra, McDowell sostiene che le capacità percettive presuppongono le capacità linguistiche. Questo porta ad un circolo vizioso: un essere umano non può percepire se non sa già parlare, ma non può imparare a parlare se non può percepire. La soluzione di Sellars è questa: la percezione presuppone il linguaggio *solo nel primo* dei due sensi di "percezione" che ho introdotto mentre il linguaggio presuppone la percezione *solo nel secondo*⁶⁸.

Ora, McDowell pensa di avere una soluzione per la prima e una soluzione anche per la seconda difficoltà. Mi sembra inoltre chiaro che se la soluzione di McDowell alla seconda difficoltà funziona, allora abbiamo una soluzione anche per l'ultima. Qui però non mi voglio soffermare sul modo in cui McDowell cerca (o può cercare) di risolvere queste difficoltà⁶⁹. Sono

⁶⁵ A titolo di esempio, vd. *Science and Metaphysics*, cit., I.

⁶⁶ A questo punto, cfr. la figura 5, alla fine del capitolo. In *Mente e mondo*, McDowell attribuisce questa posizione a Kant (vd. *Mente e mondo*, cit., lezione II, § 9 – chiaramente, Kant non subordina le capacità concettuali alle capacità linguistiche) e sostiene che la posizione di Sellars è del tutto analoga a quella di Davidson (vd. *ibidem*, introduzione, § 4). In *Having the World in View*, riconosce di avere erroneamente assimilato la posizione di Sellars a quella di Davidson e precisa che Sellars, a differenza di Davidson, ammette che c'è un senso della parola "percezione" in cui la percezione è concettuale (vd. John McDowell, *Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality*, lezione I, § III, nota 15, in *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, 1998, pagg. 431-491) ma cambia opinione anche su Kant, che qui recita la parte del precursore del Platonismo Naturalizzato (vd. *ibidem*, lezione II, § V, nota 23 – anche se, ancora una volta, Kant non subordina le capacità concettuali alle capacità linguistiche). Come traspare dal corpo del testo, non sono del tutto d'accordo né con l'interpretazione di *Mente e mondo* né con quella di *Having the World in View*.

⁶⁷ La seconda Sellars non la prende in considerazione. Per la sua (telegrafica) discussione della prima, invece, vd. *Science and Metaphysics*, cit., I, III, § 40.

⁶⁸ Vd. *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VI, § 29.

⁶⁹ Approfito però dell'occasione per fare una breve precisazione. Alcuni commentatori di *Mente e mondo* hanno letto il lavoro di McDowell come una difesa del realismo diretto. Il caso più significativo è sicuramente quello di Putnam (a titolo di esempio, vd. Hilary Putnam, *Il senso, il nonsenso e i sensi – Un'indagine sui poteri della mente umana* (1994), Hilary Putnam, *I qualia sono apparenze?* (1999) e Hilary Putnam, *Mente e corpo* (1999), tutti in Hilary Putnam, *Mente, corpo, mondo*, Bologna, Il Mulino, 2003). Putnam non spende molto tempo nel tentativo di giustificare la sua lettura. Ecco però una linea di pen-

disposto a concedere che le soluzioni che propone funzionino (infatti, penso di poter proporre una critica di carattere più generale). Quello che mi interessa sottolineare è che McDowell non segue la strategia risolutiva che ho appena descritto e si rifiuta esplicitamente di riconoscere al concetto di percezione l'articolazione interna di cui sopra: secondo McDowell, la percezione è sempre concettuale e non esistono episodi percettivi che non coinvolgono le capacità concettuali o non presuppongono la padronanza di un

siero che si muove in questa direzione. Tre premesse. (1) In *Mente e mondo*, McDowell presenta la sua posizione come un'alternativa a quella assunta da Davidson in *Una teoria coerentista della verità e della conoscenza*. (2) Qui Davidson abbraccia quella che, per un certo periodo, ha chiamato "una teoria coerentista" e scrive: «Ciò che distingue una teoria coerentista è semplicemente l'affermazione che niente può valere come ragione per mantenere una credenza se non un'altra credenza» (*Una teoria coerentista della verità e della conoscenza*, cit., pag. 180 – per le ragioni che hanno spinto Davidson ad abbandonare l'etichetta "teoria coerentista", vd. *ibidem*, ripensamenti). (3) Davidson argomenta a favore di questa tesi soprattutto criticando l'idea che avere una *sensazione* possa valere come ragione per mantenere una credenza (vd. *Una teoria coerentista della verità e della conoscenza*, cit., pagg. 181-184). Da cui la conclusione: assumendo che la percezione può essere percezione di *oggetti* se e solo se in essa sono all'opera le medesime capacità concettuali che sono all'opera nel giudizio, in *Mente e mondo* McDowell intenderebbe sostenere semplicemente che ciò che percepiamo non sono sensazioni, bensì oggetti, e che quindi la dicotomia *sensazione-credenza*, su cui riposa la tesi di Davidson, è spuria. Ora, non voglio negare che McDowell assuma che la percezione può essere percezione di oggetti se e solo se in essa sono all'opera le medesime capacità concettuali che sono all'opera nel giudizio. Quest'assunzione è caratteristica della filosofia della percezione di Sellars (su questo punto è particolarmente esplicito Wilfrid Sellars, *Some Remarks on Kant's Theory of Experience* (1967), in *Essays in Philosophy and Its History*, cit.) e trasmigra in quella di McDowell. Non voglio negare nemmeno che uno degli obiettivi della filosofia della percezione di McDowell sia la difesa di una particolare forma di realismo diretto (a questo proposito, il lavoro migliore è, a mio parere, John McDowell, *Criteria, Defeasibility, and Knowledge* (1982), in John McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1998 – il tema principale dell'articolo è però il problema delle altre menti –; ma il riferimento canonico è John McDowell, *Singular Thought and the Extent of Inner Space* (1986), in *Meaning, Knowledge, and Reality*, cit.). Inoltre, non starò qui a discutere se sia o meno davvero possibile argomentare contro la posizione di Davidson semplicemente argomentando a favore di una qualche forma di realismo diretto (francamente, penso proprio di no). Mi limito a notare che McDowell ha esplicitamente rifiutato una lettura come quella di Putnam (vd. Hilary Putnam, *McDowell's Mind and McDowell's World*, § 1 (The Issue of Direct Realism), pag. 177 e nota 5 e la risposta di McDowell in John McDowell, *Responses*, pt. III, § 9 (Hilary Putnam), entrambi in *Reading McDowell*, cit.) e che la discussione del realismo diretto che conduce in *Mente e mondo* va vista alla luce della prima delle difficoltà che ho descritto nel corpo del testo. Infatti, in *Mente e mondo* McDowell argomenta a favore del realismo diretto semplicemente perché pensa che questo sia un buon modo per dimostrare che la sua posizione non ha nulla a che vedere con l'idealismo, dove il termine "idealismo" va inteso nel senso specificato nel corpo del testo (vd. *Mente e mondo*, cit., lezione II, così come *Having the World in View*, cit., lezione II, § V e lezione III).

linguaggio (*Having the World in View* non è niente altro, in un certo senso, che una lunga discussione critica di questo aspetto della filosofia della percezione di Sellars).

La ragione per cui McDowell nega che esistano episodi percettivi che non coinvolgono le capacità concettuali e non presuppongono la padronanza di un linguaggio è quella che segue. Secondo il Mito del Dato, una percezione, pur essendo un episodio mentale non concettuale, può giustificare una credenza. Secondo McDowell, l'idea che un episodio mentale non concettuale possa giustificare una credenza è, molto semplicemente, insostenibile. D'altra parte, McDowell non vuole rinunciare all'idea che una percezione possa giustificare una credenza (per questa idea McDowell propone l'etichetta di "empirismo minimale"⁷⁰; se adottiamo questa terminologia, possiamo dire anche che McDowell non vuole rinunciare all'empirismo). Abbiamo un *impasse*. Come uscirne? Come abbiamo visto, McDowell pensa che la chiave stia nel fatto che anche la percezione è concettuale. Ora, secondo McDowell, se a questo punto (per superare le difficoltà di cui sopra) introduciamo un'ambiguità nel termine "percezione", distinguendo tra percezioni concettuali e percezioni non concettuali, finiamo ben presto col trovarci a rimuginare sul fatto che, se si parla di giustificare una credenza, una percezione *non concettuale* sembra più adatta al lavoro rispetto ad una *concettuale*. Infatti, da una parte, sembra che, in ultima istanza, debba essere *il mondo* a giustificare le nostre credenze (alla fin fine, quel che giustifica la credenza nella proposizione *X è rosso* è il fatto che *X è rosso*) e, dall'altra, sembra anche esserci un senso in cui, mentre una percezione non concettuale ci parla solo del mondo, una percezione concettuale ci parla del mondo *e* del nostro intelletto (si tenga presente quello che ho detto a proposito della prima difficoltà). E così finiamo col ritornare al Mito del Dato. In *Having the World in View*, McDowell scrive quanto segue (gli episodi "sotto la linea" sono gli episodi non concettuali, gli episodi "sopra la linea" sono quelli concettuali):

Qualsiasi fedele allievo di *Empirismo e filosofia della mente* dovrebbe trovarsi a disagio nel vedere Sellars sostenere, in *Science and Metaphysics*, che stati o episodi

⁷⁰ Vd. *Mente e mondo*, cit., introduzione, § 2.

sotto la sua linea *guidano* stati o episodi sopra di essa. Questo sembra pericolosamente vicino ad una caduta nel Mito del Dato, da parte di Sellars tra tutti⁷¹.

Questa è quindi, quantomeno nelle sue linee generali, la posizione di McDowell. Ho spiegato perché può venire vista come una forma di platonismo. Non ho invece cercato di chiarire in che senso è uno *sviluppo* del platonismo minimale che ho descritto nel quinto paragrafo. La cosa diventerà chiara nel prossimo capitolo.

VIII – Passaggio

Il nostro problema (il nostro problema *principale*) è: una percezione può giustificare il nostro utilizzo di una parola in una determinata occasione? Il che (visto il legame che sussiste tra una credenza e la sua espressione linguistica) è come dire: (c₁) una percezione può *giustificare* una credenza? A questo primo problema (il problema della «[...] plausibilità di un empirismo minimale»⁷²) se ne lega poi un secondo (chiamiamolo, per analogia, “il problema della plausibilità di un platonismo minimale”): (a₁) dato il proferimento di un enunciato e specificati il linguaggio a cui l’enunciato appartiene, il contesto di emissione del proferimento e le circostanze di valutazione, il fatto che quel proferimento esprima una certa proposizione e il fatto che questa proposizione abbia un certo valore di verità sono dei fatti *oggettivi* o no?

Se ignoriamo il Mito del Dato (che, a quanto pare, presenta l’inconveniente di essere una posizione incoerente), possiamo distinguere tre differenti strategie il cui obiettivo comune è quello di offrire una soluzione positiva a questa coppia di problemi: il Platonismo Sfrenato, il Platonismo Naturalizzato e la posizione di Sellars⁷³.

⁷¹ *Having the World in View*, cit., lezione II, § V, pag. 467.

⁷² *Mente e mondo*, cit., introduzione, § 2, pag. XI.

⁷³ La posizione di Sellars è estremamente strutturata e qui, classificandola insieme al Platonismo Sfrenato e al Platonismo Naturalizzato, sto facendo una semplificazione, anche se una semplificazione *cum fundamento in re* (a questo proposito, vd. la dialettica in *Science and Metaphysics*, cit., IV-V – per commenti e sviluppi vd. invece C. F. Delaney, *Basic Propositions, Empiricism and Science*, in Joseph C. Pitt, *The Philosophy of Wilfrid Sellars: Queries and Extensions*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1978, C. F. Delaney, *Theory of Knowledge*, II, § (c), in C. F. Delaney, Michael J. Loux, Gary Gutting, W. David Solomon, *The Synoptic Vision – Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars*, Notre Dame-

Il Mito del Dato si cristallizza in due triadi incoerenti: la prima costituita dalle proposizioni (b_1) , (b_2) e (b_3) , la seconda dalle proposizioni (c_1) , (c_2) e (c_3) . Il Platonismo Sfrenato, il Platonismo Naturalizzato e la posizione di Sellars mirano a modificare queste due triadi incoerenti senza rinunciare all'idea che (c_1) una percezione possa giustificare una credenza. Il Platonismo Sfrenato *nega* che (b_3) la capacità di avere conoscenze presupponga la padronanza di un linguaggio. McDowell sostiene che $(\neg b_2)$ le capacità percettive presuppongono la padronanza di un linguaggio e che (quantomeno in un certo senso) $(\neg c_2)$ le percezioni non sono episodi mentali naturali. Sellars *nega* che (b_1) un episodio di percezione sia, *ipso facto*, un episodio di conoscenza⁷⁴ e introduce un senso di “percezione” in relazione a cui sostiene quello che McDowell sostiene in relazione alla percezione *in generale*.

Ora, quantomeno a prima vista, l'immagine che ho descritto nel quinto paragrafo sembra poter costituire una quarta opzione. Infatti, questa immagine può venire vista tanto come un *platonismo* quanto come un *empirismo* minimale. Quello che, almeno apparentemente, la distingue dalle altre tre è il tentativo di offrire una soluzione positiva ai due problemi di cui sopra senza affidare alcun ruolo esplicativo alla nozione di ripetibilità (il che, peraltro, sembra mettere *in discussione* tanto l'idea che (b_3) la capacità di avere conoscenze presupponga la padronanza di un linguaggio quanto quella che (c_3) le credenze siano episodi mentali concettuali⁷⁵). Inoltre, questa immagine non sembra presentare nessuna delle difficoltà che ho descritto discutendo il Platonismo Sfrenato, la posizione di McDowell e quella di Sellars.

Ora, di queste quattro opzioni, nemmeno una è in grado, a mio parere, di resistere all'analisi. Nel prossimo capitolo presenterò un'argomentazione a favore di questa tesi.

London, University of Notre Dame Press, 1977, Willem A. deVries, *Wilfrid Sellars*, Chesham, Acumen, 2005 e, soprattutto, Jay F. Rosenberg, *The Elusiveness of Categories, the Archimedean Dilemma, and the Nature of Man: a Study in Sellarsian Metaphysics*, in Hector-Neri Castañeda, *Action Knowledge and Reality – Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis, Bobbs-Merril, 1975).

⁷⁴ Vd., più indietro, il § VII, nota 64.

⁷⁵ Si noti inoltre che, dal momento che le osservazioni che chiudono il quinto paragrafo presuppongono la distinzione tra percezione e conoscenza non inferenziale, questa immagine è incompatibile con (b_1) .

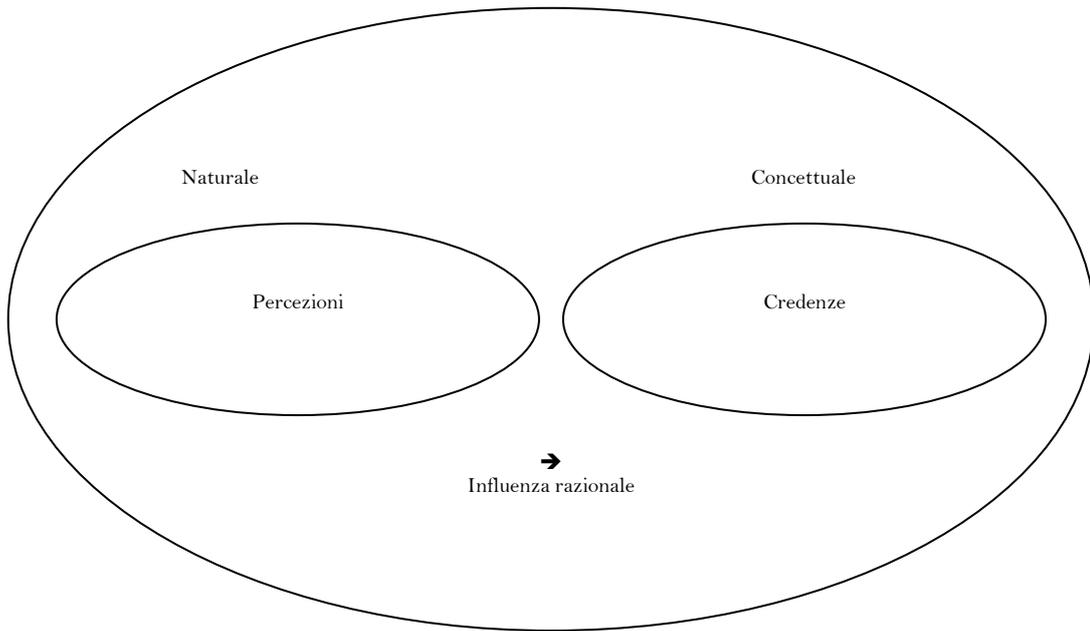


Figura 1 – Il Mito del Dato (secondo McDowell)

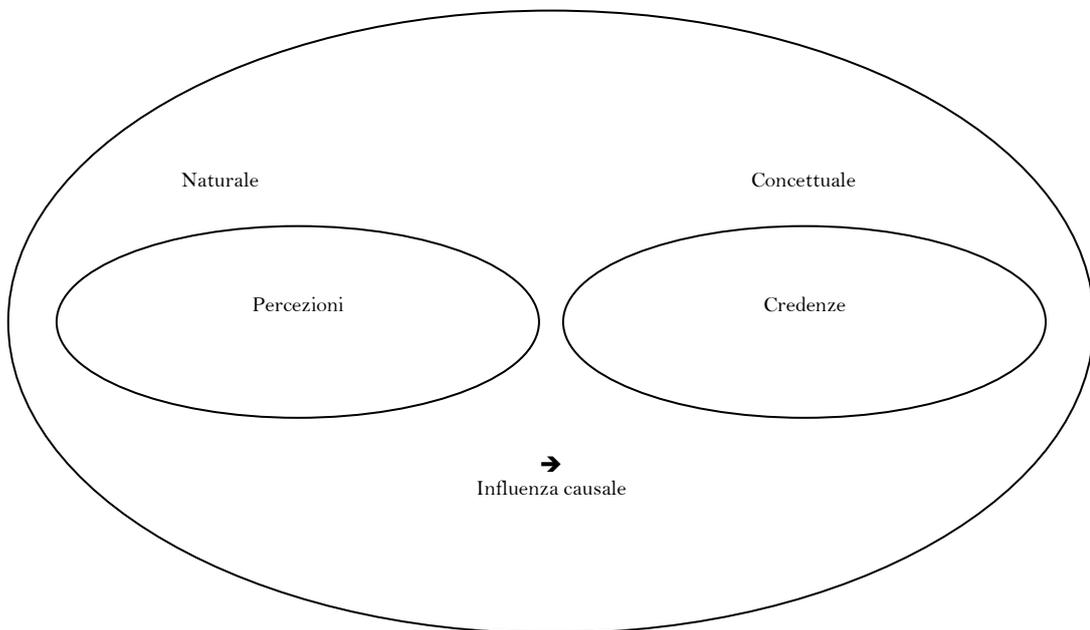


Figura 2 – La posizione di Davidson

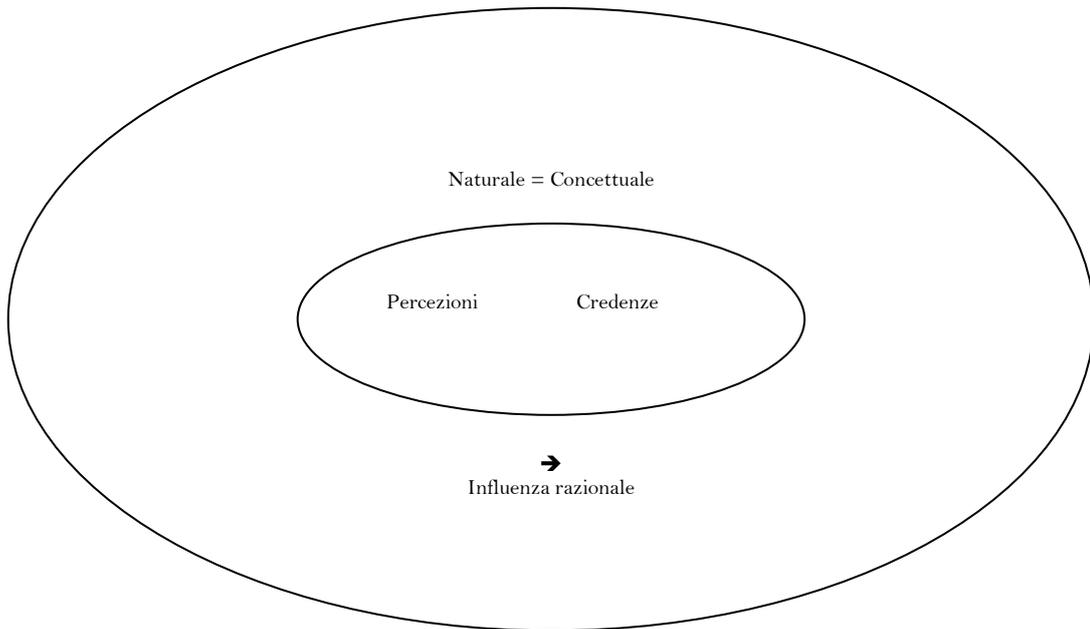


Figura 3 – Il Platonismo Sfrenato

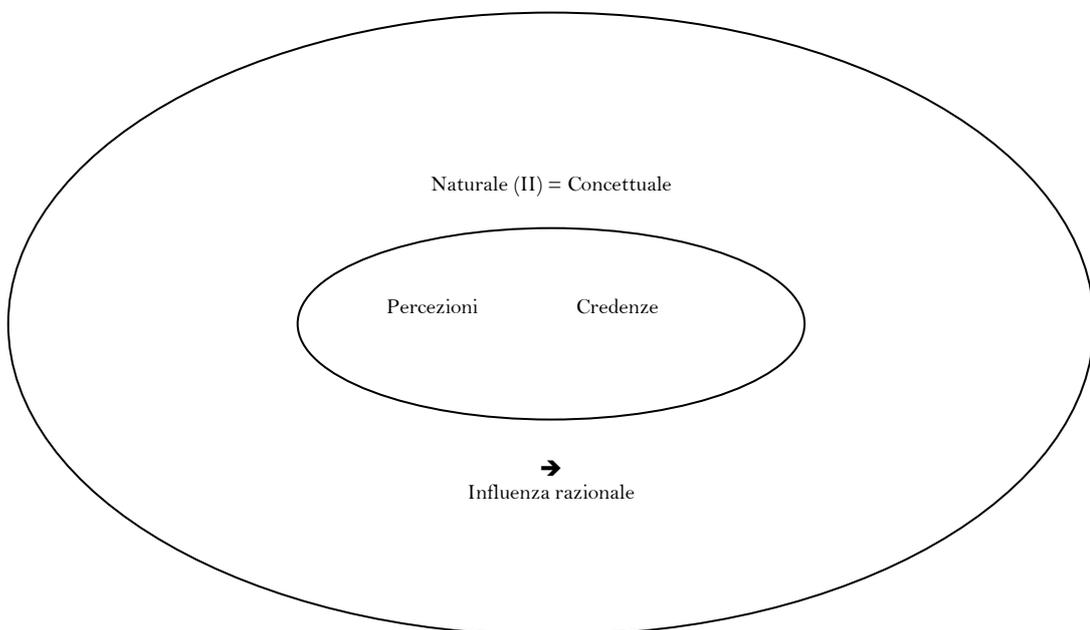


Figura 4 – Il Platonismo Naturalizzato

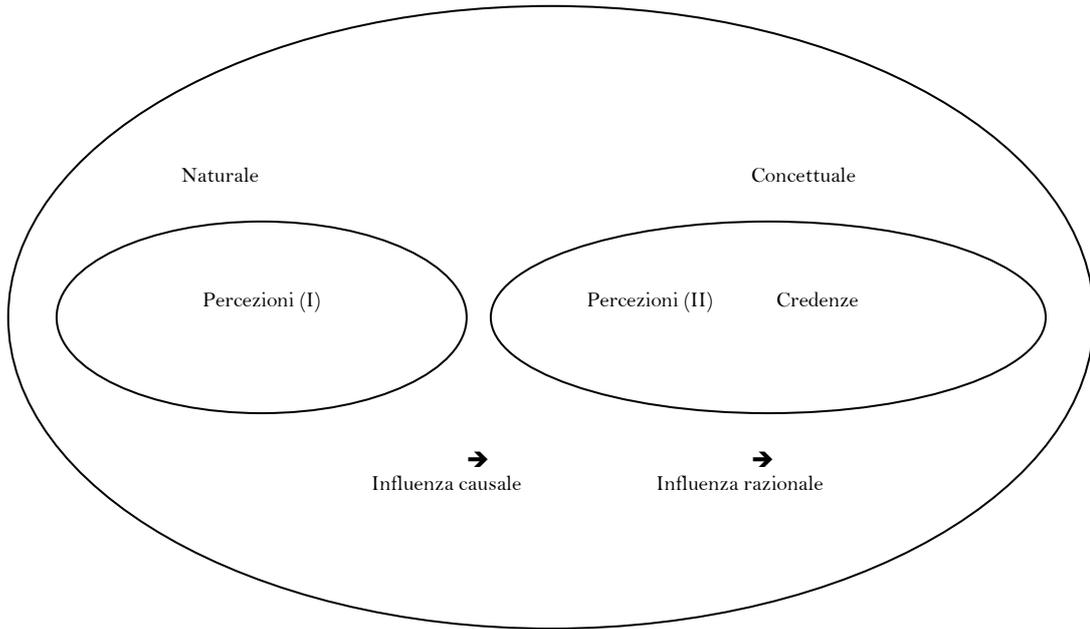


Figura 5 – La posizione di Sellars

Capitolo II

Interpretazioni

I – Preliminari

Può una percezione giustificare l'utilizzo di una parola in una certa occasione? Può giustificare una credenza? Può verificare o falsificare un'ipotesi o una previsione? E ancora: dato il proferimento di un enunciato e specificati il linguaggio a cui l'enunciato appartiene, il contesto di emissione del proferimento e le circostanze di valutazione, il fatto che quel proferimento esprima una certa proposizione e il fatto che questa proposizione abbia un certo valore di verità sono dei fatti oggettivi o no? Penso che ognuno di noi abbia una forte propensione a rispondere affermativamente a ciascuna di queste domande. Ora, non voglio sostenere che questa propensione sia *del tutto* ingannevole. Eppure, in una certa misura, è ingannevole. È ingannevole nella misura in cui si lega ad una certa immagine del modo in cui funzionano le cose.

Questa immagine è, *in primis*, un'immagine del ruolo della percezione e, più in generale, degli episodi mentali nel processo che porta una parola a guadagnarsi un significato e può svilupparsi in molte direzioni. Il Platonismo Sfrenato, la posizione di McDowell e quella di Sellars ne indicano tre fra le tante. Penso però che il platonismo minimale che ho descritto nel quinto paragrafo del capitolo precedente sia una versione *particolarmente intuitiva* di questa immagine. Sia come sia, quel che accomuna questo platonismo minimale alla posizione di Sellars, a quella di McDowell e al Platonismo Sfrenato (facendone forme diverse di una stessa immagine) è, alla fin fine, l'idea che gli episodi mentali (o perlomeno *alcuni* episodi mentali) siano *intrinsecamente* normativi.

L'esperienza di ripetibili è stata sempre concepita come un episodio mentale intrinsecamente normativo (e per quanto riguarda questo aspetto, poco importa che questa esperienza venga descritta come un'esperienza *sui generis* – il Platonismo Sfrenato –, come una percezione “informata dal linguaggio” – Sellars e McDowell – o come una percezione fondata – le *Ri-*

cerche logiche di Husserl). Anzi, penso proprio che si possa dire che gran parte dell'interesse teorico di questa nozione sta qui⁷⁶: esperire un ripetibile è avere un episodio mentale intrinsecamente normativo e questo fa sì che sia possibile rendere conto del processo che porta una parola a guadagnarsi un significato nei termini di questa esperienza. L'idea è pressappoco questa. Io esperisco il ripetibile *rosso* e gli associo il segno "rosso". In questo modo io stabilisco una regola per l'utilizzo del segno: un'applicazione di "rosso" è un'applicazione corretta se e solo se il segno viene applicato a qualcosa che esemplifica il ripetibile. In questo modo il segno acquisisce uno spessore normativo e, con ciò, un significato.

Ma anche il platonismo minimale presuppone abbastanza chiaramente l'idea che esistano episodi mentali intrinsecamente normativi. Associa, poniamo, un certo numero di campioni di colore al segno "rosso". La visione di questi campioni, dato un contesto adeguato, è sufficiente a stabilire una regola per l'utilizzo del segno. Approssimativamente: un oggetto è rosso se e solo se è di un colore sufficientemente simile a quello di cui almeno uno dei campioni sembrava essere. La visione di questi campioni, dato un contesto adeguato, è quindi sufficiente a stabilire che cosa, d'ora in poi, varrà come un'applicazione corretta del segno.

L'esperienza di un ripetibile o la visione di uno o più campioni (insieme al sistema delle somiglianze cromatiche) dovrebbero essere quindi in grado di stabilire il canone dell'applicazione di un termine cromatico (le cose non dovrebbero poi funzionare molto diversamente nel caso di altri tipi di parole).

Io penso però che questo sia un errore e che l'idea di qualcosa come un episodio mentale intrinsecamente normativo sia il prodotto di una confusione. Appropriandoci della terminologia di Ryle, potremmo anche dire che l'idea di un episodio mentale intrinsecamente normativo è la diretta conseguenza di un errore categoriale⁷⁷. L'errore consiste in una indebita assimilazione della grammatica del discorso normativo (il discorso su ciò che do-

⁷⁶ E "gran parte", naturalmente, non significa *tutto*. A questo proposito, vd. David Lewis, *New Work for a Theory of Universals* (1983), in David Lewis, *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

⁷⁷ Per questa nozione, il *locus classicus* è Gilbert Ryle, *Il concetto di mente* (1949), Roma-Bari, Laterza, 2007.

vrebbe essere) a quella del discorso descrittivo (il discorso su ciò che è – anche necessariamente – o che può essere).

In questo capitolo presenterò un'argomentazione per stabilire il punto. La *prima* parte dell'argomentazione è ispirata a quella presentata da Kripke nel suo *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (1981). Farò spesso riferimento a questo lavoro. Si tenga però presente che Kripke non vi ha voluto esporre il proprio punto di vista⁷⁸. Kripke attribuisce la paternità del suo argomento a Wittgenstein (anche se con qualche *caveat*⁷⁹). Io penso che, quantomeno nell'essenziale, Kripke abbia ragione. Pertanto, citerò le osservazioni di Wittgenstein ogni volta che la cosa mi sembrerà utile a stabilire il punto. La *seconda* parte dell'argomentazione, uno sviluppo della prima, si ispira invece *direttamente* alle *Ricerche filosofiche*. Qualcuno riterrà forse questo un caso di appropriazione indebita. La maggior parte dei commentatori, infatti, ritiene o che l'argomento di Kripke, nelle *Ricerche filosofiche*, semplicemente non ci sia o che Wittgenstein proponga sì l'argomento, ma esclusivamente a fini, per così dire, “retorici” (e che, insomma, non lo ritenga cogente). Io la penso diversamente. Qui, però, non ho intenzione di soffermarmi sulle questioni esegetiche. Quello che mi interessa è semplicemente che il mio argomento *funzioni*. Il resto è secondario⁸⁰.

II – Il problema

Come dicevo, l'idea che voglio criticare è l'idea che esistano episodi mentali intrinsecamente normativi. Consideriamo l'intendere (qui e nel proseguo la parola “intendere” occorre con il senso che ha in espressioni come “Con il segno “+”, intendevo l'addizione” o come “Quando ti ho detto che odio i tassi, con “tasso”, intendevo l'animale”). Intuitivamente, sembrerebbe essere un episodio mentale intrinsecamente normativo. Immaginiamo,

⁷⁸ Vd. Saul Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, prefazione, pag. 9.

⁷⁹ A titolo di esempio, vd. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 1, pag. 14.

⁸⁰ Che la sua interpretazione delle *Ricerche filosofiche* stia alla base della filosofia di McDowell viene sottolineato anche in Tim Thornton, *John McDowell*, Chesham, Acumen, 2004 (anche se la valutazione che Thornton dà di questa interpretazione e, più in generale, della filosofia di McDowell è decisamente differente dalla mia).

per esempio, che con il segno “+” io abbia sempre inteso una particolare funzione binaria, ossia l’addizione. Mi sono servito di “+” per eseguire un certo numero (chiaramente finito) di calcoli e con questo segno ho sempre inteso l’addizione. Immaginiamo inoltre che i valori che ho calcolato fossero tutti relativi ad argomenti inferiori a 57 (l’utilità di questa assunzione emergerà tra poco). Immaginiamo ora che io esegua il calcolo “68 + 57” e che, come del resto era prevedibile, ottenga come risultato “125”. “125” è il risultato corretto sia nel senso aritmetico che 125 è la somma di 68 e 57 sia nel senso metalinguistico che “+”, come ho inteso usare tale parola nel passato, denotava una funzione la quale, applicata ai numeri che chiamavo “68” e “57”, dava come risultato il valore 125⁸¹. Mettiamo da parte il senso aritmetico e concentriamoci su quello metalinguistico⁸². L’idea è che il fatto che, in passato, io abbia inteso, con “+”, l’addizione sia sufficiente a determinare come *dovrei* utilizzare questo segno in futuro (se voglio essere fedele al mio uso passato). Più in particolare, il fatto che, in passato, io abbia inteso, con “+”, l’addizione è sufficiente a determinare che la risposta *corretta* (e cioè: in armonia con il mio uso passato) al problema “68 + 57” è “125”. È in questo senso che l’intendere dovrebbe essere un episodio mentale intrinsecamente normativo: l’aver inteso, con “+”, l’addizione è in grado di stabilire il canone del mio utilizzo futuro del segno.

A questo punto, Kripke ci chiede di immaginare quanto segue:

Supponiamo ora che io incontri un individuo stranamente scettico. Costui mette in dubbio la mia sicurezza nel rispondere, nel senso che ho or ora chiamato “metalinguistico”. Forse, egli suggerisce, nel modo in cui ho usato il termine “più” nel pas-

⁸¹ Cfr. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 16.

⁸² La distinzione fra correttezza aritmetica e correttezza metalinguistica la prendo direttamente da Kripke. Ma che cosa intende Kripke con simili espressioni? Prima ipotesi: dire che “125” è la risposta aritmeticamente corretta al problema “68 + 57” è semplicemente dire che è la risposta corretta al problema, così come comunemente intendiamo simili dichiarazioni (questo è, peraltro, quello che intendo io). Seconda ipotesi: dire che “125” è la risposta aritmeticamente corretta al problema “68 + 57” è dire qualcosa di più impegnativo, e cioè che è la risposta al problema che meglio rispecchia la realtà matematica, platonisticamente intesa. Francamente, io non saprei quale lettura scegliere. Sia come sia, approfitto dell’occasione per sottolineare che, quantomeno in un certo senso, un argomento come quello che segue non sembra comportare grosse conseguenze per la posizione platonista in matematica (vd. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pagg. 47-49 e Peter van Inwagen, *There Is No Such Thing as Addition*, in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, 1992, pagg. 138-159).

sato, la risposta che intendevo per “68 + 57” avrebbe dovuto essere “5”! [...] forse nel passato ho usato “più” e “+” per denotare una funzione che ora chiamerò “viù” e indicherò con il simbolo “ \oplus ”. Essa è definita da:

$$\begin{aligned}x \oplus y &= x + y, & \text{se } x, y < 57 \\ &= 5 & \text{altrimenti}^{83}.\end{aligned}$$

Immagino che qualcuno possa essere naturalmente portato a supporre che il dubbio dello scettico intenda sottolineare una supposta difficoltà di ordine *epistemologico*. Lo scettico non metterebbe in questione l’esistenza dell’intendere né il suo carattere intrinsecamente normativo. L’obiettivo dello scettico sarebbe semplicemente quello di richiamare l’attenzione sul fatto che nessuno può sapere con certezza che cosa un altro intende (e forse neanche io stesso posso sapere con certezza che cosa intendevo *in passato*).

Ora, qui non voglio discutere questa concezione della privatezza degli episodi mentali. È però importante sottolineare che interpretare il dubbio dello scettico in chiave epistemologica significa fraintendere l’argomento di Kripke⁸⁴. La tesi dello scettico è che l’aver inteso, con “+”, l’addizione *non* è in grado di stabilire il canone del mio utilizzo futuro del segno. Non c’è nulla in questo aver inteso l’addizione che possa far sì che, in seguito, io debba dare, al problema “68 + 57”, la risposta “125” piuttosto che la risposta “5” (o una qualsiasi altra risposta). Non c’è nulla in questo aver inteso l’addizione che possa determinare che cosa, adesso o in futuro, è o sarà in armonia con il mio uso passato. In sintesi: l’aver inteso, con “+”, l’addizione *non* è un episodio mentale intrinsecamente normativo (più avanti tornerò sulla questione dell’adeguatezza di un’espressione come “intendere l’addizione” in un contesto come questo).

Kripke assume invece (cristallizzando quella che nelle *Ricerche filosofiche* è una semplice tendenza⁸⁵) che *se* esiste qualcosa come l’intendere, *allora* questo qualcosa è un qualcosa di intrinsecamente normativo. In altre parole, Kripke assume che l’essere un qualcosa di intrinsecamente normati-

⁸³ Wittgenstein *su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 16.

⁸⁴ Va però notato che c’è chi ha sostenuto che una corretta comprensione delle questioni che Kripke tratta nel suo saggio non può che portare all’abbandono dell’immagine dell’assoluta privatezza degli episodi mentali (vd. *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VI-XVI).

⁸⁵ Vd., per esempio, *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, §§ 305-306. Quello che qui Wittgenstein dice a proposito del ricordare vale anche, *mutatis mutandis*, per l’intendere.

vo “faccia parte del concetto di intendere”. Data questa assunzione terminologica, la tesi dello scettico assume immediatamente un aspetto differente. Possiamo dire, forse più semplicemente, che lo scettico nega che esista qualcosa come l’intendere (la mossa di avanzare l’ipotesi che, in passato, io abbia usato “+” per denotare la viaddizione – la funzione viù – e, con ciò, abbia *inteso* quella funzione è chiaramente provocatoria).

Rispetto alla formulazione che ho dato io, la differenza è solo terminologica. La mia impressione è però che le scelte terminologiche di Kripke tendano a dare l’impressione sbagliata. Quando lo scettico nega che esista qualcosa come l’intendere, con “più”, l’addizione, dà l’impressione di negare che quando una persona pronuncia la parola “più” nel contesto di un calcolo ad alta voce “nella sua testa” ci sia qualcosa di diverso da quello che c’è quando pronuncia quella stessa parola canticchiando fra sé e sé; lo scettico dà l’impressione di negare che quando qualcuno pronuncia la parola “cane” “intendendo” l’animale abbia una “esperienza vissuta” differente da quella che avrebbe avuto se avesse “inteso” il componente della pistola (infatti, è proprio in casi come questi che ci sembra importante poter parlare dell’intendere). Lo scettico sembra negare che nella mia testa ci sia qualcosa di particolare. Ora, io penso che qui sia davvero il caso di parlare di esperienze vissute differenti (il caso dell’addizione e della viaddizione è un po’ più complicato – ci tornerò più avanti), ma se anche io mi sbagliassi e le cose stessero diversamente, ciò non toglierebbe che non è questo quello che lo scettico vuole negare. Quello che lo scettico vuole negare è che nella mia testa ci sia un’esperienza vissuta *intrinsecamente normativa*. Dire che, con ciò, lo scettico intende negare che esista qualcosa come l’intendere non è, di per sé, sbagliato, però è ingannevole.

III – Proposte di soluzione: utilizzo passato, definizione e disposizioni

Se qualcosa deve essere in grado di stabilire il canone del mio utilizzo futuro di “+”, sembra che questo qualcosa debba essere un episodio mentale (è essenzialmente per questo che ho impostato il problema così come l’ho impostato). Può però essere istruttivo prendere prima in considerazione degli altri candidati. Kripke discute tre opzioni:

(d₁) Il canone del mio utilizzo futuro di “+” è stabilito dall’*utilizzo* che ho fatto del segno in *passato*.

(d₂) Il canone del mio utilizzo futuro di “+” è stabilito da una *definizione*.

(d₃) Il canone del mio utilizzo futuro di “+” è stabilito dalle mie *disposizioni*.

Com’è noto, nel saggio di Kripke la cosa assume un aspetto piuttosto differente. Ho già notato che, per Kripke, l’essere un qualcosa di intrinsecamente normativo “fa parte del concetto di intendere”. È arrivato il momento di precisare che, per Kripke, l’idea dell’intendere non è *nient’altro* che l’idea di un qualcosa di intrinsecamente normativo (anche in questo caso, le scelte terminologiche di Kripke sono il risultato di una cristallizzazione di quella che nelle *Ricerche filosofiche* è semplicemente una tendenza). In particolare, del concetto di intendere non fa parte l’essere un qualcosa di mentale. Così, Kripke descrive l’utilizzo passato, l’acceptare una definizione e l’insieme delle mie disposizioni come candidati al ruolo di intendere. Inoltre, Kripke sostiene che questi tre candidati sono i candidati *principali*⁸⁶, il che a me suona come una mistificazione (anche se forse – sottolineo: *forse* – qui Kripke parla – o pensa di parlare – in vece di Wittgenstein; infatti, in almeno un punto sembra – sottolineo: *sembra* – condividere le mie intuizioni⁸⁷). Ma torniamo a noi.

L’opzione (d₁) è chiaramente impercorribile. In passato, ho utilizzato il segno “+” nel contesto di un certo numero di calcoli (che posso aver eseguito anche solo *in foro interno*). In altre parole, ho calcolato i valori della funzione denotata da “+” per un certo numero di argomenti (ovviamente, visto il contesto, questo modo di esprimersi non è del tutto legittimo, ma soprassediamo). Gli argomenti che ho preso in considerazione erano tutti *inferiori* a 57. Come può tutto ciò fare sì che a “68 + 57” io debba dare la risposta “125”? Perché non “5”?

⁸⁶ Vd. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 46.

⁸⁷ Vd. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 45. Tutto dipende dal senso in cui, in questo passaggio, Kripke utilizza “comprendere”. Se lo sta usando in un senso tecnico analogo a quello di “intendere” definito nel corpo del testo, allora è chiaro che le sue intuizioni vanno d’accordo con le mie. Se lo sta usando nel senso consueto, allora il passaggio suona come una critica del senso tecnico: del concetto di comprendere *fa parte* l’essere un qualcosa di mentale (e, *mutatis mutandis*, lo stesso dovrebbe valere per l’intendere). Io propendo per quest’ultima ipotesi (qui Kripke parla di intuizioni *linguistiche*).

Forse devo dare la risposta “125” semplicemente perché, con “+”, ho sempre inteso l’addizione. Infatti, se, con “+”, ho sempre inteso l’addizione, posso essere fedele al mio uso passato solo andando avanti ad intendere, con “+”, l’addizione. E il valore dell’addizione per gli argomenti 68 e 57 è 125 (non 5). Bene, ammettiamo che le cose stiano così. Sicuramente non è il mio uso passato a stabilire che “125” è la risposta corretta. È la mia “storia mentale” a farlo: “125” è la risposta corretta perché, con “+”, ho sempre inteso l’addizione.

Forse allora “125” è la risposta corretta perché l’addizione è la più semplice tra le funzioni compatibili con il mio uso passato. Ma che cosa vuol dire “la più semplice”? Qual è il criterio che ci permette di dire che una funzione è più semplice di un’altra? Qui potrebbe nascondersi un problema. Ma immaginiamo di avere un criterio. Una mente aliena potrebbe trovarlo controintuitivo. Forse un tralfamadoriano direbbe che la *viaddizione* è la più semplice tra le funzioni compatibili con il mio uso passato. Ma immaginiamo di avere un criterio perfettamente oggettivo. Diciamo allora che “125” è la risposta corretta perché l’addizione è la più semplice tra le funzioni compatibili con il mio uso passato. Ma questo implica che, dato il mio uso passato, “125” è *necessariamente* la risposta corretta: non c’è un mondo possibile in cui io ho fatto lo stesso uso di “+” che ho fatto nel mondo reale e in cui la risposta corretta non è “125”. In particolare, non c’è un mondo possibile in cui io ho fatto lo stesso uso di “+” che ho fatto nel mondo reale e in cui la risposta corretta è “5”. Questa è una conseguenza immediata di un’assunzione plausibile: se l’addizione è la più semplice tra le funzioni compatibili con il mio uso passato, allora lo è *necessariamente* (infatti, se *L’addizione è la più semplice tra le funzioni compatibili con il mio uso passato* è una verità, allora è una verità matematica – e le verità matematiche sono verità necessarie). Ma questo è controintuitivo. Perché mai non dovrebbe esserci un mondo possibile in cui io ho fatto lo stesso uso di “+” che ho fatto nel mondo reale e in cui la risposta corretta è “5”? Perché mai non dovrebbe esserci un mondo possibile in cui io ho fatto lo stesso uso di “+” che ho fatto nel mondo reale e in cui è “5” l’unica risposta fedele al mio comportamento passato? Dopotutto, un mondo bizzarro non è un mondo impossibile. Non è forse possibile che, con “+”, io abbia sempre inteso la *viaddizione*? E se con “+” ho sempre inteso la *viaddizione*, allora posso essere fedele al mio uso passato solo andando avanti ad intendere, con “+”, la

viaddizione. E il valore della viaddizione per gli argomenti 68 e 57 è 5 (e così siamo tornati all'idea che sia la mia storia mentale a stabilire il canone del mio utilizzo futuro di "+").

Questo se decidiamo di prendere sul serio l'ipotesi della semplicità. Perché potremmo anche rifiutarci di farlo. Questo è l'atteggiamento di Kripke, che scrive:

[...] le considerazioni di semplicità possono aiutarci a decidere tra due ipotesi in competizione, ma ovviamente non potranno mai dirci quali sono queste ipotesi. Se non riusciamo a capire che cosa *affermano* le due ipotesi, che cosa significa dire che una è "più probabile" perché è "più semplice"? Se le due ipotesi in competizione non sono autentiche ipotesi, se non asseriscono autentici stati di fatto, non esistono considerazioni di "semplicità" che possano renderle tali⁸⁸.

Più precisamente. Immaginiamo di avere due ipotesi sul mio uso passato. Secondo la prima, in passato ho fatto un certo uso X del segno "+". X è tale che, posto ora di fronte al problema "68 + 57", l'unica risposta ad esso fedele è "125". Quindi, secondo la prima ipotesi, ora, posto di fronte al problema "68 + 57", dovrei dare, per l'appunto, la risposta "125". In accordo alla seconda, in passato ho fatto un certo uso Y del segno "+". Y è tale che, posto ora di fronte al problema "68 + 57", l'unica risposta ad esso fedele è "5". Quindi, in accordo alla seconda ipotesi, ora, posto di fronte al problema "68 + 57", dovrei dare, per l'appunto, la risposta "5". Come scegliere fra le due ipotesi? Bene, in mancanza di meglio, delle considerazioni di semplicità potrebbero anche esserci utili. Ma non è questo il nostro problema. Il nostro problema non è quello di *scegliere* fra le due ipotesi, è quello di *comprendere* in che cosa consistano queste ipotesi. Più in particolare: che cosa vuol dire che un certo uso U del segno "+" è tale che, posto ora di fronte al problema "68 + 57", l'unica risposta ad esso fedele è "125" (o "5")? L'idea sembra essere questa: U possiede una certa proprietà P (è fatto in un certo modo, è un certo tipo di uso) e ciò fa sì che, posto ora di fronte al problema "68 + 57", l'unica risposta ad esso fedele è "125". Ma che proprietà è P? Sembra chiaro fin *dall'inizio* che non esistono considerazioni di

⁸⁸ Wittgenstein su regole e linguaggio privato, cit., cap. 2, pag. 38. In realtà Kripke distingue due sensi di "semplicità" e quello in questione in questo passaggio non è quello che io sto discutendo. Quest'ultimo Kripke lo discute in *ibidem*, nota 25.

semplicità che possano aiutarci a rispondere a questa domanda (e comunque abbiamo già visto dove porta questa strada).

Insomma, l'utilizzo passato non può stabilire il canone del mio utilizzo futuro di "+". Non ha lo spessore adatto. L'accoppiarlo con un (presunto) fatto matematico (il fatto che l'addizione è la più semplice tra le funzioni con esso compatibili) non ci porta da nessuna parte. L'accoppiarlo con un (presunto) fatto mentale (il fatto che, con "+", ho sempre inteso l'addizione) ci porta invece al punto di partenza: se qualcosa deve essere in grado di stabilire il canone del mio utilizzo futuro di "+", sembra che questo qualcosa debba essere un episodio mentale.

L'opzione (d₂) non è più percorribile di (d₁). Supponiamo pure che mi sia dato, a voce alta o anche solo *in foro interno*, una definizione del segno "+" (supponiamo insomma che abbia formulato esplicitamente una regola per il suo utilizzo). A questo proposito, Kripke scrive:

Suppongo che molti lettori siano ormai impazienti di protestare dicendo che il nostro problema sorge solo perché abbiamo assunto un modello ridicolo delle istruzioni che io mi sono date riguardo all'"addizione". Di certo io non ho semplicemente incontrato un numero finito di esempi, dai quali suppongo di ricavare l'intera tabella («Sia "+" la funzione esemplificata dagli esempi seguenti...»). Senza dubbio con *questo* sono compatibili infinite funzioni. Io ho invece imparato – e ho interiorizzato istruzioni per – una *regola* che stabilisce come vada proseguita l'addizione⁸⁹.

Poniamo che io abbia recitato tra me e me la consueta definizione ricorsiva dell'addizione. E cioè:

$$\begin{aligned}x + 0 &= x \\x + s(y) &= s(x + y)\end{aligned}$$

(dove il simbolo "s" sta per la funzione successore). Questa definizione non stabilisce forse che il risultato di "68 + 57" è "125"? E il fatto che io l'abbia recitata tra me e me non stabilisce forse che, posto di fronte al problema "68 + 57", la risposta che devo dare è, per l'appunto, "125"? E questo non è forse stabilire il canone del mio utilizzo futuro di "+"? Bene, la definizione stabilisce che il risultato di "68 + 57" è "125" solo se le occorrenze del se-

⁸⁹ Wittgenstein *su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 22.

gno “s” che compaiono nella seconda clausola denotano la funzione successore (e, *mutatis mutandis*, lo stesso vale per gli altri simboli che compaiono nella definizione). Ma forse, dirà lo scettico, nel passato ho usato “successore” e “s” per denotare una funzione che ora chiamerò “muccessore” e indicherò con il simbolo “m”. Essa è definita da:

$$\begin{aligned} m(x) &= s(x), & \text{se } x < 124 \\ &= 5 & \text{altrimenti.} \end{aligned}$$

Con un po’ più di precisione. Il fatto che io abbia recitato tra me e me la consueta definizione ricorsiva dell’addizione stabilisce che, posto di fronte al problema “68 + 57”, la risposta che devo dare è “125” solo se qualcosa stabilisce che, posto di fronte al problema “s(124)”, la risposta che devo dare è, per l’appunto, “125”. Ma in che cosa dovrebbe consistere questo qualcosa? Supponiamo che io abbia calcolato valori della funzione denotata da “s” solo per argomenti inferiori a 124 (visto il contesto, questo modo di esprimersi – l’ho già notato – non è del tutto legittimo, ma – ancora una volta – soprassediamo). Quindi questo qualcosa non potrà essere l’utilizzo che, del segno “s”, ho fatto in passato. Può essere una definizione? Può esserlo solo se i segni che compaiono nella definizione vi compaiono “con la giusta denotazione”. E dovrebbe essere chiaro che, per ciascuno di questi segni, lo scettico può avanzare dei dubbi analoghi a quelli che ha avanzato in relazione a “+” e a “s”. La strada della definizione porta quindi ad un regresso che non porta da nessuna parte. «Alla fine il processo deve arrestarsi [...] e mi resta una regola che assolutamente non si riduce a nessun’altra. Come posso giustificare la mia presente applicazione di una regola del genere, quando lo scettico potrebbe facilmente interpretarla in modo da ottenere uno qualunque di un numero indefinito di risultati diversi? Sembrerebbe che la mia applicazione sia un ingiustificato colpo alla cieca: applico la regola *ciecamente*»⁹⁰.

Queste sono, nell’essenziale, le osservazioni di Wittgenstein su “una regola per interpretare una regola”:

Parlando dell’applicazione di una parola ho detto che essa non è limitata dovunque da regole. Ma allora che aspetto avrà un gioco che sia completamente limitato da

⁹⁰ Wittgenstein *su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 23.

regole? Un gioco le cui regole non lascino infiltrarsi nessun dubbio, gli tappino tutti i buchi? – Non possiamo anche immaginare una regola che governi l'applicazione delle regole? – E un dubbio, che *quella* regola rimuova, – e così via?⁹¹

E veniamo a (d₃). L'idea è che il canone del mio utilizzo futuro di “+” sia stabilito dalle mie disposizioni:

Intendere col “+” l'addizione vuol dire essere disposti, quando si richieda una qualunque somma “ $x + y$ ”, a dare come risposta la somma di x e y (e in particolare a rispondere “125” quando si chieda quanto fa “ $68 + 57$ ”); intendere viù vuol dire essere disposti, posta una domanda su argomenti qualunque, a rispondere con la loro *vomma* (in particolare a rispondere “5”, quando si chieda quanto fa “ $68 + 57$ ”). [...] Dire che di fatto intendevo più nel passato significa dire – e certamente era proprio così! – che se mi si fosse chiesto quanto fa “ $68 + 57$ ”, io *avrei* risposto “125”. Per ipotesi, di fatto non me lo si è chiesto, ma purtuttavia la disposizione era presente⁹².

Detto altrimenti: posto di fronte al problema “ $68 + 57$ ”, “125” è la risposta corretta (come al solito, nel senso *metalinguistico* della parola) se e solo se è la risposta che ero disposto a dare in passato (se e solo se è la risposta che avrei dato in passato).

Ammettiamo pure, per ipotesi, che le mie disposizioni passate siano in grado di stabilire che risposta devo dare al problema “ $68 + 57$ ”. Resteranno comunque infiniti problemi di addizione per cui non sono in grado di fare nulla di simile. Alcuni numeri sono semplicemente troppo grandi perché io li possa afferrare (figuriamoci eseguire calcoli che li coinvolgono!). Resteranno quindi infiniti problemi di addizione per cui non esiste qualcosa che si possa chiamare “la risposta che avrei dato” (infatti, non avrei dato alcuna risposta). Di conseguenza, le mie disposizioni non stabiliscono il canone del mio utilizzo futuro di “+” (tutt'al più, stabiliscono una sorta di canone parziale).

In più di un passaggio, Kripke stabilisce il punto dicendo che la totalità delle mie disposizioni è finita⁹³. Questo è un modo molto insoddisfacente di mettere la cosa. A me sembra che la cosa più naturale da dire sulla cardina-

⁹¹ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 84, pag. 56 (ho leggermente modificato la traduzione del passo).

⁹² *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 28.

⁹³ *Vd.*, per esempio, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 30.

lità delle mie disposizioni sia che è *infinita*. Eppure io potrei anche avere ragione, le mie disposizioni potrebbero essere in numero infinito, e nondimeno l'argomento di cui sopra potrebbe essere non solo valido, bensì anche, diciamo così, perfettamente cogente (ossia provvisto di una conclusione vera). Questo perché il punto non è che il numero delle mie disposizioni è finito. Il punto è che le mie disposizioni, quale che sia il loro numero (e a prescindere anche dal fatto che abbia o meno senso parlare del numero delle mie disposizioni), coprono solo un segmento finito della funzione addizionale⁹⁴.

Ma immaginiamo che le mie disposizioni coprano l'addizione nella sua interezza. Ha davvero senso identificare la risposta che *dovrei* dare con la risposta che *avrei* dato? Se la risposta che avrei dato è, per definizione, la risposta che dovrei dare e, quindi, la risposta corretta, allora dire che avrei potuto dare la risposta sbagliata è dire qualcosa privo di senso. E questo è senza dubbio estremamente controintuitivo. In passato ho eseguito un certo numero di addizioni. Immaginiamo che mi sia servito sempre dello stesso procedimento, dello stesso algoritmo X. Applicato a "68 + 57", X fornisce il risultato "125". Se mi avessero sottoposto il problema "68 + 57", però, io avrei utilizzato un altro algoritmo, Y (questa era la mia disposizione). E applicato a "68 + 57", Y fornisce il risultato "5". Normalmente, diremmo che ho la disposizione a commettere degli errori sistematici. Ma se la risposta che avrei dato è, per definizione, la risposta che dovrei dare, non possiamo dire nulla di simile⁹⁵. Kripke scrive:

La maggioranza di noi ha disposizione a fare errori. Ad esempio alcuni, quando si chiede loro di sommare certi numeri, dimenticano di "riportare": costoro sono quindi disposti, per questi numeri, a dare una risposta che differisce dall'usuale tabella dell'addizione; normalmente diciamo che tali persone hanno fatto un *errore*. [...] Ma questo il disposizionalista non può dirlo⁹⁶.

⁹⁴ Cfr. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 34.

⁹⁵ Com'è ovvio, il canone del mio utilizzo futuro di "+" non può venire determinato dal fatto che, in passato, ho *utilizzato* un certo *algoritmo* per le stesse ragioni per cui non può venire determinato dal fatto che, in passato, ho *formulato* una certa *definizione* (per quanto queste nozioni vadano tenute accuratamente distinte). Detto sinteticamente: l'algoritmo (la definizione) può determinare il canone del mio utilizzo futuro di "+" solo se qualcosa determina il canone del mio utilizzo futuro dell'algoritmo (della definizione), ma che cosa può svolgere questo compito?

⁹⁶ *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 32.

Insomma, «[...] le disposizioni coprono solo un segmento finito della funzione totale e [...] possono deviare dai suoi veri valori [...]»⁹⁷.

Penso che, di fronte a questa duplice difficoltà, la reazione più naturale sia quella di provare a rimpiazzare (d_3) con qualcosa come:

(d_3') Il canone del mio utilizzo futuro di “+” è stabilito dalle mie disposizioni “in condizioni ideali”.

Con le parole di Kripke:

[...] il problema si pone solo perché la nozione di disposizione è troppo rozza: *ceteris paribus*, io sicuramente, se interrogato, risponderò dando la somma di due numeri⁹⁸.

Ma questo può davvero farci fare dei passi in avanti? Secondo Kripke, no:

[...] ma come dovremmo dare sostanza alla clausola *ceteris paribus*? Forse più o meno così: se il mio cervello fosse stato imbottito di altra materia cerebrale in quantità sufficiente a farmi afferrare numeri abbastanza grandi, e se gli fosse stata data una capacità sufficiente a eseguire una somma tanto grande, e se la mia vita (in buono stato di salute) fosse prolungata a sufficienza, allora, dato un problema di addizione in cui compaiono due numeri grandi, m e n , io risponderei dando la loro somma e non un risultato calcolato secondo qualche regola analoga a *viù*. Ma come possiamo sentirci minimamente sicuri di questo? Come potrei mai dire che cosa succederebbe se il mio cervello fosse imbottito di altra materia cerebrale o se la mia vita fosse prolungata con qualche magico elisir? [...] Ma naturalmente ciò che in realtà significa la clausola *ceteris paribus* è qualcosa di questo genere: se in qualche modo mi fossero dati i mezzi per portare a compimento le mie intenzioni per quanto riguarda numeri che attualmente sono troppo grandi perché io li possa sommare (o anche afferrare) e se dovessi portarle a compimento, allora alla domanda quanto fa “ $m + n$ ” per qualche m e n molto grandi, io risponderei con la loro somma (e non con la loro vomma). Questo condizionale controfattuale è in effetti vero, ma non è di nessun aiuto contro lo scettico. Esso presuppone che già si abbia un’idea di che cosa sia la mia intenzione che “+” significhi una funzione piuttosto che un’altra. Il condizionale è vero solo in virtù di un fatto di questo tipo che ri-

⁹⁷ Wittgenstein *su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 34.

⁹⁸ Wittgenstein *su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 30.

guarda me. Ma naturalmente lo scettico sta mettendo in dubbio proprio l'esistenza di un fatto del genere [...]⁹⁹.

L'argomentazione di Kripke si articola in due passi distinti. La mia opinione è che, mentre il primo passo (che, di per sé, non costituisce un'argomentazione) introduce nella discussione un requisito di adeguatezza assolutamente ragionevole, il secondo ci lascia con un'argomentazione incompleta e insoddisfacente.

Il *primo* passo dell'argomentazione consiste, in primo luogo, nell'enunciazione di un requisito di non circolarità e, in secondo luogo, nella caratterizzazione di uno schema di critica. Il requisito di non circolarità è questo: dal momento che il suo obiettivo è quello di *dimostrare* che c'è qualcosa che determina il canone del mio utilizzo futuro di "+", un'analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali non può *assumere* che c'è qualcosa che determina il canone del mio utilizzo futuro di "+". Lo schema di critica, invece, è questo: data un'analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali, ci dobbiamo chiedere se soddisfa o meno il requisito di non circolarità; se non lo soddisfa, la possiamo mettere da parte. Questo schema di critica ci permette di mettere da parte, etichettandole come "inadeguate", un certo numero di analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali¹⁰⁰. L'unico inconveniente è che, in mancanza di un'argomentazione adeguata, può venire applicato solo alle analisi che già abbiamo per le mani. Non importa quale sia il numero dei suoi successi passati: per quel che ne possiamo sapere, è sempre possibile che domani qualcuno proponga un'analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali che soddisfa il requisito di non circolarità. Il che, ovviamente, non rende lo schema incompleto o insoddisfacente. Lo rende semplicemente quello che è: uno schema per costruire delle argomentazioni (e quindi non un'argomentazione né, tantomeno, un'argomentazione di carattere generale).

⁹⁹ Wittgenstein *su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 31.

¹⁰⁰ Inoltre, schemi di critica del tutto analoghi ci permettono di mettere da parte anche altri tentativi di revisione di (d₃), tentativi condotti *non* in termini di disposizioni in condizioni ideali (questa è la sorte, per esempio, dell'analisi in termini di disposizioni ad utilizzare certe procedure proposta in Simon Blackburn, *The Individual Strikes Back*, § 2, pagg. 289-290, in *Synthese*, vol. LVIII, 1984, pagg. 281-301; si tenga però presente che non è del tutto corretto etichettare l'analisi di Blackburn come "una revisione di (d₃)" – vd. *ibidem*, pag. 291, ma anche più avanti nel corpo del testo).

Se però avessimo a disposizione un'argomentazione adeguata, sarebbe a dire un'argomentazione che dimostra che nessuna analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali può soddisfare il requisito di non circolarità, allora potremmo applicare lo schema di critica a tutte le analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali, tanto a quelle che già abbiamo per le mani quanto a quelle che ancora nessuno ha pensato di proporre, e potremmo farlo in un colpo solo. Quello che avremmo sarebbe un'argomentazione perfettamente generale. Se però ci limitiamo a *sostenere* che nessuna analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali può soddisfare il requisito di non circolarità, senza *dimostrarlo*, restiamo con un'argomentazione incompleta e insoddisfacente. E questo mi pare il caso del *secondo* passo dell'argomentazione di Kripke. Kripke si limita a dire che *naturalmente* ciò che in realtà significa la clausola *ceteris paribus* è che se mi fossero dati i mezzi per portare a compimento le mie intenzioni e se dovessi portarle a compimento, allora, a qualsiasi domanda della forma *Qual è il risultato di "m + n"*? (per m ed n arbitrariamente grandi), io risponderei con la somma di m ed n. Ma perché "naturalmente"? Qui c'è, a mio avviso, spazio per il dissenso.

Così sembra pensarla anche Paul Boghossian:

Ciò di cui Kripke ha bisogno, se il suo rifiuto dei resoconti disposizionali deve avere successo, ma che in realtà non offre, è un insieme di considerazioni di principio contro l'esistenza di condizioni ottimali non-semanticamente, non-intenzionalmente specificabili¹⁰¹.

Boghossian pensa però anche di poter colmare questa lacuna.

Boghossian propone due argomentazioni distinte. La *prima* è questa:

[...] intuitivamente, l'idea stessa di una proprietà (o oggetto o relazione) totalmente oggettiva è l'idea di una proprietà (oggetto, relazione) la cui natura è indipendente da qualsiasi abilità o giudizio di una persona [...]. Il contrasto è con una classe di contenuti per cui esiste una gamma di circostanze tali che i soggetti competenti sono necessariamente dotati di autorità su questi contenuti in queste circostanze. [...] è tipico pensare ai giudizi sulla forma come totalmente oggettivi e ai giudizi sul do-

¹⁰¹ *The Rule-Following Considerations*, cit., V, pt. IV (Optimal Dispositions), § 23, pag. 537. A dire il vero, la nozione di condizioni ottimali è un po' più ampia di quella di condizioni ideali. Per il momento, però, ce lo possiamo anche dimenticare.

lore come se rappresentassero un esempio paradigmatico della classe opposta. Chiamiamo questa una distinzione tra contenuti *accessibili* e *inaccessibili*. [...] una teoria disposizionale del significato, dal momento che è impegnata all'esistenza di equazioni di ottimalità per ogni concetto, è impegnata, di conseguenza, a trattare ogni concetto come se fosse accessibile. È così impegnata ad abbandonare la distinzione tra contenuti accessibili ed inaccessibili¹⁰².

A me non sembra così evidente che un'analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali sia incompatibile con la distinzione tra contenuti accessibili ed inaccessibili (che cosa c'è di male nel dire che un contenuto normalmente *inaccessibile* è accessibile in condizioni ideali? Perché mai l'inaccessibilità dovrebbe essere assoluta?) ma, in ogni caso, non sono particolarmente affezionato a questa distinzione. Di conseguenza, non trovo questa prima argomentazione molto convincente. La *seconda* mi sembra però decisamente più interessante:

La difficoltà principale deriva dal carattere olistico del processo che fissa la credenza. [...] Così, Neil può arrivare a credere *Guarda, una gazza*, come risultato della visione di un currawong, perché crede anche che sia così che appaiono le gazze; o perché crede che gli unici uccelli nelle immediate vicinanze siano delle gazze; o perché crede che tutto quello che dice il Papa sia vero e crede che il Papa dica che questo currawong che vede è una gazza. E così via. [...] Un teorico disposizionalista deve specificare, senza fare uso di materiali semantici o intenzionali, una situazione in cui un soggetto pensante sia disposto a pensare *Guarda, una gazza* solo davanti ad una gazza. Ma l'osservazione che le credenze sono fissate olisticamente implica che un soggetto pensante sarà disposto a pensare *Guarda, una gazza* davanti ad un numero indefinito di *non-gazze*, se solo saranno presenti le appropriate credenze di sfondo. Specificare una condizione di ottimalità per "gazza", pertanto, richiederà, come minimo, di specificare una condizione caratterizzata dall'assenza di *tutte* le credenze che potenzialmente potrebbero favorire la transizione da credenze non di gazze a credenze *di gazze*. Ma dal momento che sembra esserci un insieme potenzialmente infinito di questi gruppi di credenze di sfondo favorevoli, una situazione di ottimalità non-semanticamente, non-intenzionalmente specificata è una situazione non-semanticamente, non-intenzionalmente specificata in cui è garantito che nemmeno un elemento di questo insieme potenzialmente infinito di gruppi di credenze di sfondo sia presente. Ma come dovrebbe venire specificata una simile situazione? Quel che serve è precisamente quello che una teoria disposizionale era supposta provvedere: sarebbe a dire un insieme di condizioni na-

¹⁰² *The Rule-Following Considerations*, cit., V, pt. V (Optimal Dispositions and Objective Contents), § 25, pagg. 538-539.

turalistiche necessarie e sufficienti per essere una credenza con un certo contenuto¹⁰³.

Procediamo un passo alla volta. Questo ci permetterà di fare anche qualche utile precisazione.

Incominciamo sottolineando che il problema che si pone in relazione a “+” è un problema del tutto generale. Mettiamola così: la domanda *Che cosa determina il canone del mio utilizzo di “+” davanti ad un’addizione che non ho mai eseguito?* è analoga alla domanda *Che cosa determina il canone del mio utilizzo di “gazza” davanti ad un esemplare che non ho mai incontrato?*. Pertanto, se vogliamo negare che l’episodio mentale dell’intendere, con “+”, l’addizione sia un episodio mentale intrinsecamente normativo, allora dobbiamo negare anche che l’episodio mentale dell’intendere, con “gazza”, le gazze sia un episodio mentale intrinsecamente normativo.

Ma il punto è generale anche in un altro senso. Infatti, l’idea che l’intendere non sia un episodio mentale intrinsecamente normativo è soltanto una delle tante facce di un’idea più generale: l’idea che non esistano episodi mentali intrinsecamente normativi. Così, se vogliamo negare l’intrinseca normatività dell’intendere, dobbiamo negare anche quella del credere, del desiderare, del percepire, ecc...

Se si tengono ben presenti queste due osservazioni, dovrebbe risultare evidente che il requisito di non circolarità implica direttamente che un’analisi dello spessore normativo di “gazza” condotta in termini di disposizioni in condizioni ideali non può fare riferimento a presunti episodi mentali intrinsecamente normativi.

Ora facciamo un passo indietro. Ho già notato che Kripke assume che l’essere un qualcosa di intrinsecamente normativo faccia parte del concetto di intendere (qui possiamo anche dimenticarci del fatto che Kripke sembra assumere anche che l’idea dell’intendere non sia *nient’altro* che l’idea di un qualcosa di intrinsecamente normativo). Boghossian fa un’assunzione analoga, ma più generale. L’essere un qualcosa di intrinsecamente normativo fa parte tanto del concetto di intendere quanto di quello di credere, di quello di desiderare, di quello di percepire, e così via. In altre parole, l’essere un qualcosa di intrinsecamente *normativo* fa parte del concetto stesso di vissu-

¹⁰³ *The Rule-Following Considerations*, cit., V, pt. VI (Optimal Dispositions and Belief Holism), § 26, pagg. 539-540.

to *intenzionale* (tra l'altro, questa tesi viene sostenuta anche da McDowell¹⁰⁴). Il che ci porta alla conclusione che un'analisi dello spessore normativo di "gazza" condotta in termini di disposizioni in condizioni ideali non può fare riferimento a vissuti intenzionali e, più in particolare, non può fare riferimento a episodi di credenza. O meglio: non può farlo servendosi degli usuali concetti di credenza, desiderio, percezione, ecc... "Il carattere olistico del processo che fissa la credenza", però, sembra dimostrare che questo requisito non può venire soddisfatto. L'idea di un'analisi disposizionale del significato deve quindi venire abbandonata.

Che dire? La mia opinione è che l'assunzione su cui riposa questa argomentazione sia estremamente dubbia. Questa assunzione è uno dei pilastri su cui poggia "la concezione ricevuta" degli episodi mentali e, a mio parere, è il risultato di un'analisi descrittiva corrotta da una concezione errata delle nozioni normative. Di conseguenza, devo confessare che non penso che le osservazioni di Boghossian siano sufficienti a dimostrare che un'analisi disposizionale del significato è qualcosa di inattuabile. Una qualche variante della sua seconda argomentazione potrebbe anche funzionare, se solo si potesse dimostrare che il carattere olistico del processo che fissa la credenza implica *direttamente* che una analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali deve fare riferimento a degli episodi mentali intrinsecamente normativi. Io, però, non vedo in che modo si potrebbe dimostrare una cosa simile. Tornerò più in là sull'assunzione di Boghossian. Ora ho ancora un paio di cose da dire a proposito dell'analisi disposizionale.

La *prima* cosa da notare è che è possibile criticare l'idea di un'analisi in termini di disposizioni in condizioni ideali anche su basi decisamente diverse.

Il modo più naturale di concepire una disposizione è, penso, questo: una persona possiede la disposizione ad eseguire un'azione del tipo A in circostanze del tipo C se e solo se si trova in uno *stato* del tipo S ed il trovarsi in uno stato del tipo S in circostanze del tipo C offre una spiegazione *causale*

¹⁰⁴ A titolo di esempio, vd. *Mente e mondo*, cit., introduzione, § 3 e *Having the World in View*, cit., lezione I, § III, pagg. 437-438. Per una critica della tesi, così come viene sostenuta da McDowell, vd. Clotilde Calabi, Alberto Voltolini, *Should Pride of Place Be Given to the Norms? – Intentionality and Normativity*, in *Facta Philosophica*, vol. VII, 2005, pagg. 85-98 (la posizione sostenuta in questo lavoro è però piuttosto differente dalla mia).

dell'esecuzione di un'azione del tipo A¹⁰⁵. Possiamo quindi concepire le disposizioni di una persona sul modello degli stati di una vecchia radio. In questo momento, l'interruttore principale è su ON e la manopola per la regolazione della frequenza è sui 100 megahertz (la radio si trova in uno stato del tipo S). Se collegassi la radio alla rete elettrica (se mettessi la radio in circostanze del tipo C), si metterebbe a trasmettere quello che, in questo momento, viaggia sui 100 megahertz (la radio eseguirebbe un'azione del tipo A).

Di solito, quando si dice che una persona, o una vecchia radio, possiede la disposizione ad eseguire un'azione del tipo A in circostanze del tipo C, le circostanze rilevanti vengono specificate con una certa approssimazione. Si dicono cose come: «*Se mi fosse stato sottoposto il problema "68 + 57", la mia risposta sarebbe stata "125"*» o come: «*Se collegassi la radio alla rete elettrica, si metterebbe a trasmettere quello che, in questo momento, viaggia sui 100 megahertz*». Ma se vogliamo parlare di disposizioni in condizioni ideali, dobbiamo fare di più. Dobbiamo escludere esplicitamente l'eventualità che si presentino inconvenienti (quando il problema mi è stato sottoposto, ero in buone condizioni mentali, ero fisicamente in grado di rispondere – per esempio, non ero stato imbavagliato – e così via) e, a volte, dobbiamo fare anche delle assunzioni chiaramente controfattuali (se avessi avuto a disposizione un tempo infinito per dare la risposta...). L'analogia cogli stati della radio suggerisce però un limite alle assunzioni contrarie ai fatti che, quando parliamo delle disposizioni di una persona, possiamo fare legittimamente. Approssimativamente: non possiamo assumere che la persona si trovi in uno stato *essenzialmente* diverso da quello in cui si trova. Infatti, che senso avrebbe dire che la radio, la cui manopola per la regolazione della frequenza è sui 100 megahertz, possiede la disposizione a trasmettere quello che viaggia sui 105 perché se venisse collegata alla rete elettrica *e se la manopola per la regolazione della frequenza venisse sposta-*

¹⁰⁵ Cfr. Gareth Evans, *Semantic Theory and Tacit Knowledge* (1981), § II, pag. 329, in Gareth Evans, *Collected Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1985. Ma anche *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 149. Chiaramente, quest'analisi è parecchio rozza e andrebbe rivista (qui i riferimenti canonici sono David Lewis, *Finkish Dispositions* (1997), in *Papers in Metaphysics and Epistemology*, cit. e C. B. Martin, *Dispositions and Conditionals*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. XLIV, 1994, pagg. 1-8). La cosa mi permetterebbe anche di formulare più rigorosamente il mio argomento. Il tutto diventerebbe però un po' troppo pesante. Pertanto soprassedo.

ta sui 105 megahertz, allora trasmetterebbe quello che viaggia sui 105? E l'assunzione che il mio cervello sia stato imbottito di altra materia cerebrale non è forse un'assunzione di questo tipo?¹⁰⁶

Ma poniamo pure che questo tipo di assunzioni controfattuali sia legittimo. Dopotutto, forse c'è davvero un senso in cui è legittimo. C'è chi ha sostenuto che parlare di *stati* e *cause* in relazione alle disposizioni è un errore: una persona possiede la disposizione ad eseguire un'azione del tipo A in circostanze del tipo C se solo si dà il caso che *se* si trovasse in circostanze del tipo C, *allora* eseguirebbe un'azione del tipo A. E nell'ottica di una concezione di questo tipo (che poi è quella difesa da Ryle ne *Il concetto di mente*) non ci sono obiezioni di principio da sollevare contro assunzioni come quelle di cui sopra (per questa concezione, le uniche assunzioni controfattuali illegittime sono quelle che assumono la sussistenza di fatti che *non possono* sussistere – se il Lago di Garda si trovasse in Sardegna...¹⁰⁷). Bene. La radio ha contemporaneamente due disposizioni (il che, di per sé, non è un problema): possiede la disposizione a trasmettere quello che passa sui 100 megahertz se solo venisse collegata alla rete elettrica e possiede la disposizione a trasmettere quello che passa sui 105 se solo venisse collegata alla rete elettrica *e la manopola per la regolazione della frequenza venisse spostata sui 105*. Analogamente, io ho contemporaneamente due disposizioni: possiedo la disposizione a scrollare le spalle se solo mi venisse sottoposto un problema di addizione che coinvolge due numeri enormi X e Y e possiedo la disposizione a fornire la risposta corretta (corretta nel senso aritmetico della parola) se solo mi venisse sottoposto un problema di addizione che coinvolge due numeri enormi X e Y *e il mio cervello venisse imbottito di altra materia cerebrale*. Bene, ma quale di queste due disposizioni è la disposizione rilevante per decidere qual è la risposta che, in futuro, *dovrei* dare al problema? Quale di queste due disposizioni è la disposizione rilevante per decidere quale sarà la risposta *corretta* (corretta nel senso metalinguistico della parola) al problema? Mi sembra chiaro che qui non abbiamo nessun criterio per fare una scelta. E se non abbiamo nessun criterio

¹⁰⁶ Qui, in un certo senso, ho raccolto la sfida lanciata da Boghossian in *The Rule-Following Considerations*, cit., V, pt. I (Dispositions and Meaning: Finitude), § 19, pagg. 529-530.

¹⁰⁷ Per questa e altre impossibilità, vd. Christopher Hughes, *The Essentiality of Origin and the Individuation of Events*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. XLIV, 1994, pagg. 26-44.

per fare una scelta, allora è chiaro che le mie disposizioni non determinano il canone del mio utilizzo futuro di “+”. Infatti, se non abbiamo nessun criterio per fare una scelta, allora l’insieme delle mie disposizioni non è in grado di decidere se la risposta *metalinguisticamente* corretta è la risposta *aritmeticamente* corretta o una scrollata di spalle.

E naturalmente non è di aiuto dire che la risposta metalinguisticamente corretta è la risposta aritmeticamente corretta semplicemente perché, con “+”, io intendo l’addizione. Infatti, con ciò si assumerebbe che l’intendere, con “+”, l’addizione è un episodio mentale intrinsecamente normativo, contravvenendo così al requisito di non circolarità (questo è un uso del requisito di non circolarità differente da quello che ne fa Kripke: Kripke sostiene che non si può dare sostanza alla nozione di condizioni ideali e, al contempo, soddisfare il requisito; io sto sostenendo che non è possibile decidere quale, tra due disposizioni, è quella rilevante senza contravvenire al requisito).

La *seconda* cosa da notare è che la necessità di fare uso della nozione di condizioni ideali non è l’unico punto debole dell’analisi disposizionale.

Sia Kripke che Blackburn sembrano pensare che il vero problema dell’analisi disposizionale è che «[...] il concetto di disposizione è *descrittivo* mentre il concetto di significato no»¹⁰⁸ (è *normativo*). I passaggi in cui Kripke sembra sostenere questa tesi sono questi:

[...] «“125” è la risposta che sei disposto a dare e (forse si aggiunge) sarebbe stata anche la tua risposta nel passato». Benissimo, so che “125” è la risposta che sono disposto a dare (tant’è che la do), e forse è utile che mi si dica – come puro e semplice dato di fatto – che avrei risposto allo stesso modo nel passato. Ma forse che qualcosa di tutto ciò sta a indicare che – ora o nel passato – “125” sia una risposta *giustificata* stando alle istruzioni che mi sono dato, e non piuttosto una semplice risposta a sorpresa, arbitraria e ingiustificata?¹⁰⁹

Supponiamo che io in effetti con “+” intenda l’addizione. Che relazione intercorre tra questa ipotesi e la questione di come risponderò al quesito “68 + 57”? Il disposizionalista né dà una spiegazione *descrittiva* [...]. Ma non è questa la spiegazione giusta della relazione, che è *normativa* e non *descrittiva*¹¹⁰.

¹⁰⁸ *The Rule-Following Considerations*, cit., V, pt. II (Dispositions and Meaning: Normativity), § 21, pag. 532 (corsivo mio).

¹⁰⁹ *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 28.

¹¹⁰ *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pagg. 36-37.

Blackburn invece scrive:

Condivido l'opinione di Kripke, secondo la quale quali che siano le disposizioni che possiamo identificare, queste potranno al più fornire criteri di scelta della funzione che intendiamo. Non potranno darci un'analisi di che cosa è essere fedeli ad una regola precedente¹¹¹.

Per come la vedo io, qui siamo molto vicini al punto dell'intera faccenda (tanto vicini che quanto segue può anche venire considerato uno sviluppo di questo argomento). Ciononostante, non penso che questo tipo di considerazioni possa risultare *convincente* per un sostenitore dell'analisi disposizionale. Sarà anche vero che il problema principale dell'analisi disposizionale è che il concetto di disposizione è descrittivo mentre il concetto di significato è normativo, ma non penso che il notarlo possa essere sufficiente a *convincere* un sostenitore dell'analisi disposizionale. Così, quando dico che la necessità di fare uso della nozione di condizioni ideali non è l'unico punto debole dell'analisi disposizionale, quello che ho in mente non è la dicotomia *descrittivo-normativo* (o quantomeno *non solo*). Quello che ho in mente è, piuttosto, questo. Se le mie disposizioni devono poter determinare il canone del mio utilizzo futuro di "+", allora devono anche poter giustificare, se è il caso, questo utilizzo: la ragione per cui mi comporto così e così deve poter essere che, in passato, possedevo una certa disposizione; la ragione per cui, posto di fronte al problema "68 + 57", do la risposta "125" deve poter essere che, in passato, avevo la disposizione a dare, a questo problema, questa risposta. *Ma questo presuppone che le mie disposizioni passate mi siano note*. Infatti, le *cause* del mio comportamento mi possono essere ignote, ma le sue *ragioni* no. Ma in che modo posso conoscere le mie disposizioni passate? E più in particolare: in che modo posso conoscere le mie disposizioni passate relativamente al problema "68 + 57"? Bene, alcune delle mie disposizioni passate le conosco perché si sono manifestate: so di aver avuto la disposizione a dare, al problema "56 + 56", la risposta "112" perché in passato questo problema mi è stato sottoposto ed io ho dato questa risposta. Ma, per ipotesi, il problema "68 + 57" *non* mi è *mai* stato sottoposto. Se lo stato del mio organismo fosse stato tenuto costantemente monitorato, forse adesso potrei scoprire quali erano le mie disposizioni in merito

¹¹¹ *The Individual Strikes Back*, cit., § 2, pag. 291.

semplicemente analizzando i dati di un archivio. Ma questo è chiaramente irrilevante: di certo i teorici dell'analisi disposizionale non vogliono ridursi a dover sostenere che la ragione per cui a "68 + 57" do la risposta "125" può venire identificata con il fatto che, in passato, ero disposto a dare questa risposta a questo problema *solo se lo stato del mio organismo è stato tenuto costantemente monitorato, ecc...*¹¹² Posso però farmi un'idea delle mie disposizioni passate relativamente al problema "68 + 57" congetturando per analogia: dal momento che *ora* possiedo la disposizione a dare la risposta "125" a "68 + 57", posso supporre di averla avuta *anche in passato*. Bene, assumiamo allora che le mie disposizioni *passate* siano uguali alle mie disposizioni *presenti*. *Ceteris paribus*, la risposta che *effettivamente* do sarà sempre anche la risposta che *dovrei* dare. Infatti, la risposta che *effettivamente* do è, *ceteris paribus*, quella che *sono* disposto a dare, la risposta che *dovrei* dare è quella che *ero* disposto a dare e infine, diretta conseguenza dell'assunzione di cui sopra, la risposta che *ero* disposto a dare è quella che *sono* disposto a dare. Ma con ciò si finirebbe col cancellare la possibilità stessa dell'errore. E questo è assurdo:

Qui si vorrebbe dire: corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di "corretto"¹¹³.

Ecco come Kripke stabilisce (a dire il vero in maniera non del tutto soddisfacente) il punto:

Si suppone forse che io giustifichi la mia credenza presente che intendo l'addizione e non la viaddizione (e dovrei quindi rispondere "125") basandomi su un'*ipotesi* che riguarda le mie disposizioni *passate*? (Forse che io registro e analizzo la fisiologia passata del mio cervello?). Perché sono così sicuro che una particolare ipotesi di questo tipo è quella corretta, quando tutti i miei pensieri passati si possono interpretare tanto come se avessi inteso più, quanto come se avessi inteso viù? Oppure, in alternativa, forse che l'ipotesi si riferisce unicamente alle mie disposizioni *presenti*, che darebbero quindi per definizione la risposta giusta?¹¹⁴

¹¹² Ho il sospetto che sia alla luce di simili considerazioni che si deve leggere l'osservazione di Wittgenstein a proposito dei "due criteri" in *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 149.

¹¹³ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 258, pag. 123.

¹¹⁴ *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pagg. 28-29.

Ricapitolando: anche se la sfida dello scettico non è una sfida di carattere epistemologico, c'è un requisito epistemologico che una risposta adeguata deve soddisfare (*ciò che determina il canone del mio utilizzo futuro di “+” deve possedere un certo tipo di “accessibilità epistemica”*); e l'analisi disposizionale non è in grado di soddisfare questo requisito. Wittgenstein stabilisce il punto sinteticamente e con eleganza:

Come potrebbe il processo del comprendere essere nascosto, se dicevo: «Ora comprendo», appunto *perché* comprendevo?!¹¹⁵

Nella letteratura sull'argomento questo punto viene generalmente ignorato (Crispin Wright rappresenta un'eccezione parziale¹¹⁶). Io penso però che costituisca una delle critiche più convincenti che si possano muovere all'analisi disposizionale^{117, 118}.

Con ciò, possiamo mettere da parte l'analisi disposizionale e, con essa, le altre alternative che abbiamo considerato. Né l'utilizzo passato, né l'accettare una definizione, né l'insieme delle mie disposizioni possono determinare il canone del mio utilizzo futuro di “+”. Se qualcosa può farlo, sembra proprio che questo qualcosa debba essere un episodio mentale. E il candidato più naturale è l'episodio mentale dell'intendere. Passerò quindi ora ad esaminare l'idea che la risposta corretta (come al solito, nel senso *metalinguistico* del termine) a “68 + 57” sia “125” semplicemente perché, in passato, io, con “+”, ho sempre inteso l'addizione. Quello che dirò a proposito dell'intendere può venire generalizzato a tutti gli episodi mentali. Il

¹¹⁵ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 153, pagg. 82-83 (ma si tenga presente che questo non è l'unico punto che Wittgenstein stabilisce nel paragrafo).

¹¹⁶ Vd. Crispin Wright, *Kripke's Account of the Argument against Private Language*, § III, pag. 773, in *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXI, 1984, pagg. 759-778.

¹¹⁷ Per un tentativo (in realtà del tutto kripkeano) di applicare questa strategia per criticare l'ipotesi della semplicità, vd. Martin Kusch, *A Sceptical Guide to Meaning and Rules – Defending Kripke's Wittgenstein*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2006, 1, § 7 (The Sceptical Argument III: Against Simplicity Considerations), la seconda obiezione.

¹¹⁸ Gli ultimi due argomenti sono, in realtà, uno solo. È poi il caso di sottolineare che possono venire usati anche contro teorie come quelle di Fred I. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford, Blackwell, 1981 e Jerry A. Fodor, *A Theory of Content, II: the Theory*, in Jerry A. Fodor, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge-London, MIT Press, 1990.

caso della percezione, però, richiede qualche considerazione aggiuntiva. Tornerò sulla questione più avanti.

IV – Proposte di soluzione: episodi mentali intenzionali e non

L'idea che sia l'intendere, con "+", l'addizione (o la viaddizione, o qualsiasi altra cosa) a poter determinare il canone del mio utilizzo futuro di "+" può venire declinata in almeno due direzioni diverse, a seconda di come si decide di analizzare il concetto di intendere. Infatti, si può sostenere che l'intendere sia un episodio mentale *non intenzionale*, come l'inquietudine o l'angoscia (posto che l'inquietudine e l'angoscia *siano* episodi *mentali* e, più in generale, che *ci siano* episodi *mentali* e *non intenzionali*¹¹⁹), così come si può sostenere che sia un episodio mentale *intenzionale* (per cui l'*intendere*, proferendo l'enunciato "Le api sono fuggite dal favo", che le api sono fuggite dal favo sarebbe un fenomeno in qualche modo analogo al *credere* che siano fuggite dal favo, o al *desiderare* che siano fuggite dal favo, o anche al *vedere* che sono fuggite dal favo). Da cui le due ipotesi parallele:

(d₄) Il canone del mio utilizzo futuro di "+" è stabilito dall'episodio mentale *non intenzionale* dell'intendere.

(d₅) Il canone del mio utilizzo futuro di "+" è stabilito dall'episodio mentale *intenzionale* dell'intendere.

Sicuramente nessuno vorrà prendere sul serio (d₄):

[...] supponiamo che io di fatto avverta un certo mal di testa di una qualità molto speciale ogni volta che penso al segno "+". Come è possibile che il mal di testa mi aiuti a scoprire se devo rispondere "125" oppure "5" quando mi si chiede quanto fa "68 + 57"? Se penso che il mal di testa stia a indicare che dovrei dire "125", ci sarebbe forse qualcosa in questo che confuta la pretesa dello scettico secondo cui, al contrario, il mal di testa starebbe a indicare che dovrei rispondere "5"?¹²⁰

¹¹⁹ A questo proposito, il riferimento canonico è senz'altro Franz Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico* (1874), Roma-Bari, Laterza, 1997, vol. 1, libro II, cap. I.

¹²⁰ Wittgenstein *su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, pag. 40.

Detto altrimenti. Se l'intendere, con "+", l'addizione deve poter far sì che la risposta corretta a "68 + 57" sia "125" e non "5", allora, *come minimo*, deve esserci una qualche relazione (o *pseudorelazione*) che lega questo episodio mentale all'addizione (e, *a fortiori*, alla tripla ordinata $\langle 68, 57, 125 \rangle$) ma non alla *viaddizione* (né, più in generale, alla tripla ordinata $\langle 68, 57, 5 \rangle$). Se però l'intendere, con "+", l'addizione non è nient'altro che "un certo mal di testa di una qualità molto speciale", in che cosa potrebbe mai consistere questa relazione? Nulla, nel contenuto descrittivo (fenomenologico, qualitativo) di un mal di testa (per quanto peculiare questo mal di testa possa essere) sembra poter rimandare ad una funzione, figuriamoci ad una funzione piuttosto che ad un'altra! L'unica relazione che sembra poter intercorrere tra un mal di testa ed una funzione è questa: in passato ho eseguito un certo numero di calcoli, tormentato da un certo mal di testa, e, per certe coppie di argomenti, ho ottenuto certi valori; il fatto che, per queste coppie di argomenti, abbia ottenuto questi valori è compatibile con certe funzioni, con altre no. Così, se in passato, per la coppia di argomenti $\langle 68, 57 \rangle$, avessi ottenuto il valore 125, potrei dire che c'è una relazione che lega il mal di testa all'addizione ma non alla *viaddizione*: tormentato dal mal di testa, ho eseguito un calcolo compatibile con la prima ma non con la seconda. Ma, per ipotesi, io, in passato, ho affrontato solo addizioni i cui argomenti erano inferiori a 57. Ma immaginiamo che, con il sottofondo di quel peculiare mal di testa, io abbia affrontato il problema "68 + 57" ed abbia ottenuto il risultato "125" (immaginiamo pure – sempre che la cosa abbia un senso – che io abbia affrontato ogni possibile problema di addizione ed abbia sempre ottenuto il risultato corretto – corretto nel senso aritmetico della parola). Perché mai dovremmo dire che è il mal di testa, piuttosto che il semplice fatto che a quel problema ho dato proprio quella risposta, a far sì che, in futuro, io debba rispondere "125" a "68 + 57"? In sintesi: un mal di testa (per quanto peculiare possa essere) non può intrattenere alcuna relazione *interna* con una funzione; può intrattenere solo delle relazioni *esterne* con dei suoi segmenti *finiti*, il che non è sufficiente (non è *nemmeno lontanamente* sufficiente).

Per come la vedo io, queste osservazioni, che ci permettono di mettere da parte l'ipotesi (d₄), ci permetterebbero di mettere da parte anche l'ipotesi di cui (d₄) è una diretta specificazione. Infatti, io sono dell'opinione che se la parola "intendere" deve stare per qualcosa, allora questo qualcosa deve es-

sere un episodio mentale *non* intenzionale e, di conseguenza, penso che se è possibile mettere da parte (d_4), allora è possibile mettere da parte anche l'idea più generale che il canone del mio utilizzo futuro di “+” sia stabilito da un episodio mentale.

Ovviamente, non descriverei l'intendere come “un certo mal di testa di una qualità molto speciale”. Ma allora in che cosa consiste questo intendere? Ebbene, quali sono le situazioni in cui ci sembra importante poter parlare di un'esperienza dell'intendere? Io direi che ci sembra importante poter parlare di un'esperienza dell'intendere *o* quando vogliamo distinguere l'esperienza di chi utilizza una parola tenendo presente il fatto che ha un significato dall'esperienza di chi la utilizza ignorando la cosa *o* quando vogliamo distinguere l'esperienza di chi utilizza una parola con un senso dall'esperienza di chi la utilizza con un altro senso. Ora, l'esperienza di chi utilizza una parola tenendo presente il fatto che ha un significato sta con l'esperienza di chi la utilizza ignorando la cosa in una relazione analoga a quella che lega il vedere una persona riconoscendola al vedere una persona senza riconoscerla. E l'esperienza di chi utilizza una parola con un senso sta con l'esperienza di chi la utilizza con un altro senso in una relazione analoga a quella che lega il riconoscere, in Tizio, il postino («Ho capito chi è: è il postino!») al riconoscere, in lui, un vecchio compagno di squadra («Ho capito chi è: giocava ala sinistra!»). Io descriverei quindi l'esperienza dell'intendere come un'esperienza di riconoscimento. Un po' più precisamente: il mio uso presente del segno *S* è governato dalla regola *R* e ciò fa sì che, in questo uso presente, io riconosca il mio uso passato *di S* e governato *da R*. Con le parole di Wittgenstein:

Fraseggiata in *questo* modo, accentuata in questo modo, udita in questo modo, la proposizione è l'inizio di un passaggio a *queste* proposizioni, a queste immagini, a queste azioni. ((Una gran quantità di sentieri a noi familiari si dipartono da queste parole e conducono in tutte le direzioni))¹²¹.

Chiaramente, qui ci sarebbe altro da dire. Mi limiterò però ad un paio di osservazioni. La *prima* è che se decidiamo di caratterizzare l'intendere in questo modo, allora l'intendere non sarà un qualcosa di intrinsecamente normativo. Infatti, per quanto riguarda questo aspetto, una sensazione di

¹²¹ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 534, pag. 190.

familiarità non è un qualcosa di essenzialmente diverso da un mal di testa¹²². La *seconda* è che se accettiamo una caratterizzazione di questo tipo, allora non è sempre del tutto lecito usare un'espressione come "l'intendere, con "+", l'addizione". Poniamo che il mio uso, passato e presente, del segno "+" sia compatibile con l'addizione tanto quanto con la *viaddizione*: *nel contesto di una discussione come quella delle pagine precedenti*, il parlare dell'intendere, con "+", l'addizione sarà tanto legittimo, e tanto *illegittimo*, quanto il parlare dell'intendere, con "+", la *viaddizione*.

Ma torniamo a noi. A prescindere da quello che io posso pensare, l'idea che l'intendere sia un episodio mentale *intenzionale* è stata ed è tuttora un'idea molto popolare (a questo proposito, i riferimenti canonici potrebbero essere le *Ricerche logiche* di Husserl e *Della intenzionalità* (1983) di Searle). Passiamo quindi ad esaminare l'ipotesi (d₅).

Un modo piuttosto naturale di concepire l'episodio mentale intenzionale dell'intendere è quello di concepirlo come qualcosa di in qualche modo analogo ad una sorta di immagine. L'intendere, con "cubo", la figura geometrica *cubo* sarebbe quindi qualcosa come un'immagine, un'immagine *mentale* ed *estremamente eterea*, di un cubo. L'idea che sia qualcosa come un'immagine a determinare il canone del mio utilizzo futuro di "cubo" solleva però immediatamente una difficoltà (e naturalmente, la stessa concezione "raffigurativa" dell'intenzionalità presenta dei problemi – l'idea che l'intendere una certa figura geometrica sia qualcosa come un'immagine può anche apparire plausibile, ma che dire dell'idea che l'intendere una certa funzione matematica sia qualcosa come un'immagine? –; ma soprassediamo).

Ecco in che modo Wittgenstein descrive questa difficoltà:

Che cos'è, propriamente, quello che sta davanti alla nostra mente quando *comprendiamo* una parola? – Non è qualcosa come un'immagine? Non può *essere* un'immagine? Ebbene, supponi che quando odi la parola "cubo" si presenti alla tua mente un'immagine, poniamo il disegno di un cubo. In che senso quest'immagine

¹²² Così queste osservazioni possono forse offrire una chiave di lettura che ci permetta di conciliare quello che Wittgenstein dice intorno al seguire una regola con quello che dice intorno all'esperienza del significato (per una presentazione del problema, vd. Alberto Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza, 1998, cap. III, 7; per delle osservazioni simpatetiche con quelle che ho proposto nel corpo del testo, vd. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, nota 29).

può convenire o non convenire all'impiego della parola "cubo"? – Forse tu dici: «È molto semplice; – se questa immagine mi sta davanti alla mente e io indico, per esempio, un prisma triangolare dicendo che si tratta di un cubo, quest'impiego non conviene all'immagine». – Ma è poi vero che non le conviene? Ho scelto l'esempio intenzionalmente, in modo che riuscisse assai facile immaginare un *metodo di proiezione*, secondo il quale l'immagine conviene. L'immagine del cubo ci *suggeriva* bensì un certo impiego, ma io potevo anche impiegarla diversamente¹²³.

Ed ecco un primo modo di interpretare le parole di Wittgenstein. Essere una immagine non è quella che potremmo chiamare "una proprietà *reale*" di una cosa; nulla è, *di per sé*, un'immagine. Un'immagine è un oggetto *culturale*, o *sociale*: una cosa è un'immagine solo se viene *utilizzata* come tale; una cosa è un'immagine *solo per noi*. Una certa cosa può raffigurare una certa altra cosa solo se qualcuno la *interpreta* in un certo modo. Ed uno stesso oggetto può essere l'immagine di qualcosa (diciamo di un cubo) se interpretato in un certo modo e l'immagine di qualcos'altro (diciamo di un prisma triangolare) se interpretato in un cert'altro modo. Ma un'"immagine mentale" determina il canone del mio utilizzo futuro di "cubo" in quanto immagine di una certa cosa, poniamo di un cubo (l'idea era chiaramente questa: un'applicazione corretta di "cubo" è un'applicazione di "cubo" a qualcosa di sufficientemente simile a quello che l'immagine mentale raffigura). Pertanto, un'immagine mentale potrà determinare un canone sotto un'interpretazione ed un altro canone sotto un'altra interpretazione. Di conseguenza, una stessa applicazione della parola "cubo" potrà essere corretta sotto un'interpretazione e scorretta sotto un'altra. Il che è come dire che un'immagine mentale non può determinare *davvero* il canone del mio utilizzo futuro di "cubo" (o di "+", se è per questo).

Letto in questo modo, il passaggio citato non sembra sollevare una difficoltà troppo seria. Innanzitutto, si potrebbe provare a notare che l'interpretazione ha dei limiti: una certa cosa può raffigurare una certa altra cosa solo se qualcuno la interpreta in un certo modo, ma una certa cosa può venire interpretata in un certo modo solo se possiede certe proprietà reali e intrattiene certe relazioni reali (si pensi al ruolo della somiglianza¹²⁴). E questo sembra poter indebolire parecchio le conclusioni di cui sopra. Ma

¹²³ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 139, pagg. 75-76.

¹²⁴ Ma vd. Paolo Spinicci, *Simile alle ombre e al sogno – La filosofia dell'immagine*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

soprattutto, la difficoltà che ho descritto può venire risolta con una semplice riforma della concezione raffigurativa. L'intendere è qualcosa di in qualche modo analogo ad una sorta di immagine. Ma l'analogia (come ogni analogia) ha i suoi limiti. In particolare, mentre la relazione che lega un'immagine al suo oggetto è una relazione *esterna* (e presuppone quindi la mediazione di un interprete), la relazione che lega l'intendere al suo oggetto è una relazione *interna*: essere un'immagine non è una proprietà reale e nulla è di per sé un'immagine, ma essere un episodio di intendere è una proprietà reale ed un episodio di intendere è di per sé tale. L'intendere è qualcosa di in qualche modo analogo ad una sorta di immagine (o di raffigurazione), ma non è un'immagine (o una raffigurazione), nemmeno un'immagine (o una raffigurazione) mentale ed estremamente eterea. Introduciamo allora il termine "rappresentazione": mentre la relazione che lega un'immagine (o una raffigurazione) al suo oggetto è una relazione esterna, la relazione che lega una rappresentazione al suo oggetto è una relazione interna. A questo proposito, Wittgenstein scrive:

«La rappresentazione dev'essere più simile al suo oggetto di quanto non lo sia qualsiasi immagine: infatti, per quanto simile io renda l'immagine a ciò che deve rappresentare, essa può sempre essere l'immagine anche di qualcos'altro. Invece la rappresentazione ha questo in sé: che è la rappresentazione di *questo* e di nient'altro». Si potrebbe così giungere a considerare la rappresentazione come un super-ritratto¹²⁵.

L'intendere è qualcosa di in qualche modo analogo ad una sorta di immagine, ma non è un'immagine: è una rappresentazione. Ora, dovrebbe essere evidente che questa riforma della concezione raffigurativa (chiamiamola "la concezione *rappresentativa* dell'intenzionalità") non è soggetta alla difficoltà di cui sopra.

Non penso però che la difficoltà che Wittgenstein voleva descrivere fosse questa. La difficoltà che Wittgenstein voleva descrivere è più generale e si presenta tanto nel contesto della concezione raffigurativa quanto in quello della concezione rappresentativa.

Prendiamo la concezione rappresentativa. L'intendere, con la parola "cubo", la figura geometrica *cubo* è una rappresentazione: la rappresentazione

¹²⁵ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 389, pag. 157.

di un cubo (non specifico: «Una rappresentazione *mentale*» semplicemente perché, in genere, si ritiene che *tutte* le rappresentazioni siano *mentali*). Ma in che modo questa rappresentazione dovrebbe determinare il canone del mio utilizzo futuro di “cubo”? Possiamo provare a rispondere a questa domanda formulando una regola per l’utilizzo di questa parola: un’applicazione corretta di “cubo” è un’applicazione di “cubo” a qualcosa di sufficientemente simile a quello che *la rappresentazione* rappresenta (al cubo che la rappresentazione rappresenta). Ovviamente, io non formulo esplicitamente questa regola, ma l’idea è che, nondimeno, essa governi il mio utilizzo della parola “cubo”. «Ma che cosa vuol dire, di preciso, “qualcosa di sufficientemente simile al cubo che la rappresentazione rappresenta”?». Ebbene, qualcosa sarà sufficientemente simile al cubo che la rappresentazione rappresenta se e solo se è un cubo. «Ma il cubo rappresentato da una rappresentazione sarà senz’altro un cubo *mentale*. Inoltre, se un cubo rappresentato è qualcosa come un cubo raffigurato, allora un cubo rappresentato sarà qualcosa come un cubo *disegnato*, qualcosa come il disegno di un cubo. Pertanto, il cubo rappresentato da una rappresentazione dovrà essere qualcosa come un disegno mentale di un cubo. Ma la somiglianza che lega il disegno mentale di un cubo ad un altro disegno mentale di un cubo è sicuramente maggiore di quella che lo lega ad un qualsiasi cubo “in carne ed ossa” (e che dire dei disegni *non* mentali di cubi, dei disegni mentali *non* di cubi, dei disegni *non* mentali *non* di cubi e di tutti gli altri oggetti mentali?)». E non è tutto. Chiarire la locuzione “qualcosa di sufficientemente simile al cubo che la rappresentazione rappresenta” dicendo che qualcosa sarà sufficientemente simile al cubo che la rappresentazione rappresenta se e solo se è un cubo equivale ad un’implicita sottoscrizione della seguente riformulazione della nostra regola: un’applicazione corretta di “cubo” è un’applicazione di “cubo” ad un cubo (una riformulazione che chiaramente non può risultarci gradita). Ma allora, ancora: che cosa vuol dire, di preciso, “qualcosa di sufficientemente simile al cubo che la rappresentazione rappresenta”? A quanto pare, quello che ci serve, qui, è un *metodo di proiezione*: qualcosa sarà sufficientemente simile al cubo che la rappresentazione rappresenta se e solo se può venire ottenuto, a partire da questo cubo, per mezzo dell’applicazione di un certo metodo di proiezione. Ma allora l’intendere (la rappresentazione) può determinare il canone del mio utilizzo futuro della parola *solo con l’aiuto di un metodo di proiezione*: l’intendere

può determinare il canone del mio utilizzo futuro della parola solo se io mi preoccupo di specificare un metodo di proiezione. E, generalmente, io non faccio nulla di simile. Ma immaginiamo pure che io abbia specificato un metodo di proiezione. Che cosa determina il canone del mio utilizzo di questo metodo? Ancora una volta: una regola per interpretare una regola. Ecco come Wittgenstein stabilisce il punto:

Ma se alla nostra mente non si presenta soltanto l'immagine del cubo, ma, oltre a questa, anche un metodo di proiezione? – Come devo immaginare una cosa del genere? – Forse così: vedo davanti a me uno schema del modo di proiezione. Per esempio un'immagine, che mostra due cubi collegati l'uno all'altro mediante segmenti di proiezione. – Ma questo mi fa progredire in modo essenziale? Non posso anche immaginare differenti applicazioni di questo schema?¹²⁶

Il sostenitore della concezione ricevuta, però, ha ancora lo spazio per un'ultima mossa. Ecco che cosa potrebbe provare a dire: noi abbiamo bisogno di un metodo di proiezione se il cubo che la rappresentazione (l'intendere) rappresenta è un cubo *particolare*; infatti in questo caso si pone il problema di passare da questo cubo agli altri cubi ed il metodo di proiezione ci permette di compiere il passaggio; ma se il cubo che la rappresentazione rappresenta è un cubo *generale*, allora il problema non si pone e noi non abbiamo bisogno di alcun metodo di proiezione; infatti, gli "altri" cubi "sono già lì, nel cubo generale"; ed il cubo che l'intendere (la rappresentazione) rappresenta è un cubo generale; l'intendere è, *per così dire*, un episodio mentale generale.

Che dire di questa mossa? Una reazione più che naturale è quella di contestare la fenomenologia (l'analisi descrittiva) dell'intendere che le sta dietro. Dopotutto, come dovrebbe essere fatto un cubo *generale*? Un cubo generale è una entità non meno strana di un *triangolo generale*¹²⁷. Ecco che cosa scrive Wittgenstein a questo proposito:

Ma allora, che aspetto ha l'immagine di una foglia che non mostri una forma determinata ma "ciò che è comune a tutte le forme di foglia"? Che tonalità cromatica ha "il campione di colore conservato nella mia mente" del colore verde? – Il cam-

¹²⁶ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 141, pag. 76.

¹²⁷ Vd. George Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710), introduzione, §§ 6-24, in George Berkeley, *Opere filosofiche*, Torino, UTET, 2007.

pione di ciò che è comune a tutte le tonalità di verde? [...] Chiediti: che *configurazione* deve avere il campione del colore verde? Dev'essere rettangolare? O in questo caso sarebbe il modello dei rettangoli verdi? Dev'essere di forma "irregolare"? E in tal caso che cosa ci impedisce di considerarlo – cioè di impiegarlo – solo come modello della forma irregolare?¹²⁸

La reazione è naturale e, io penso, anche giustificata. Il punto, però, è un altro. Osservazioni come quelle che ho appena citato possono davvero *convincere* chi trova plausibile l'idea che l'intendere sia un episodio mentale generale? Possono davvero far *cambiare* idea a qualcuno?¹²⁹ Bene, a *qualcuno* sicuramente sì, ma, in generale, non penso che una critica di questo tipo si possa rivelare molto efficace. Così, penso che sia meglio battere un'altra strada¹³⁰.

¹²⁸ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 73, pagg. 50-51.

¹²⁹ Se davvero la filosofia deve essere la vera retorica (come si sostiene in *Fedro*, cit., pagg. 148-199 = *Φαίδρος*, 257 b-279 c), allora domande come queste bisognerebbe sempre farsele.

¹³⁰ L'idea che l'assunzione di una posizione realista sulla questione degli universali (dei ripetibili) ci possa aiutare ad offrire una soluzione diretta e positiva al problema in discussione è un'idea estremamente naturale. David Lewis, per esempio, la sostiene esplicitamente in *New Work for a Theory of Universals*, cit., § 7 (The Content of language and Thought). Le osservazioni che occupano quello che resta di questo paragrafo possono però venire viste anche come una confutazione di quest'idea: l'assunzione di una posizione realista sulla questione degli universali (dei ripetibili) non può offrire *alcun* contributo alla risoluzione del problema in discussione.

Nell'articolo citato, Lewis propone un interessante parallelo tra il paradosso di *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* e l'argomento di teoria dei modelli di Putnam (a questo proposito, la presentazione più chiara è quella di Hilary Putnam, *Models and Reality*, in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. XLV, 1980, pagg. 464-482). Ora, qui non intendo soffermarmi sulla relazione che corre tra il paradosso di Kripke e l'argomento di Putnam (così come non intendo soffermarmi sulla relazione – ben più significativa – che lega il paradosso di Kripke al cosiddetto "nuovo enigma dell'induzione" – vd. Nelson Goodman, *Il nuovo enigma dell'induzione* (1954), in Nelson Goodman, *Fatti, ipotesi e previsioni*, Roma-Bari, Laterza, 1985, ma anche *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 3, pagg. 52-53). Pertanto, mi limito a notare che Putnam, che concepisce il suo argomento come una serie di difficoltà distinte ma analoghe, dice chiaramente che dietro ad ognuna di queste difficoltà sta un'assunzione intorno ai "poteri della mente umana": non è possibile esperire ripetibili, non è possibile percepire direttamente, poniamo, una sedia, ecc... (vd. *Models and Reality*, cit., ma anche le autocritiche di Putnam in *Il senso, il nonsenso e i sensi*, cit.). Il che è del tutto contrario allo spirito della mia argomentazione. Su questo punto, penso che anche l'analisi di Sellars, per altri versi così profonda, sia inadeguata (in generale, io trovo le osservazioni di Sellars sull'argomento quasi sempre tanto stimolanti quanto insoddisfacenti). Infatti, Sellars assume che *se* è possibile esperire (percepire) ripetibili, *allora* l'esperienza (la percezione) può determinare il canone dell'utilizzo di una parola (e visto che, a suo parere, è sì possibile esperire ripetibili, ma

Quello che ho in mente è questo. Ammettiamo pure che l'intendere sia un episodio mentale generale: il cubo che l'intendere rappresenta è un cubo generale. In che modo questo episodio mentale generale dovrebbe poter determinare il canone del mio utilizzo futuro di "cubo"? Ancora una volta, possiamo provare a rispondere a questa domanda formulando una regola per l'utilizzo di questa parola: un'applicazione corretta di "cubo" è un'applicazione di "cubo" ad un *particolare* che *esemplifica* il *generale* che l'intendere rappresenta. Ma che cosa determina l'insieme dei criteri di correttezza dell'utilizzo di "esemplifica"? Ancora una volta, una regola per interpretare una regola:

«Ma non potrebbe esserci un simile campione "generale"? Per esempio, uno schema di foglia o un campione di verde *puro*?». – Certo! Ma che questo schema venga inteso come *schema* e non come la forma di una determinata foglia, e che una tavoletta di verde puro venga intesa come campione di tutto ciò che è verde e non come campione del verde puro – ciò risiede a sua volta nel modo di applicazione di questo campione¹³¹.

E che cosa determina l'insieme dei criteri di correttezza del modo di applicazione? Penso che la risposta a questa domanda non possa che essere: niente. «A un certo punto le spiegazioni hanno termine»¹³²:

«In che modo posso seguire una regola?». – Se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco *così*. Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega¹³³.

E se l'intendere rappresentasse non un cubo generale e, per così dire, "solo mediatamente" gli altri cubi particolari, bensì immediatamente, direttamente, i cubi particolari? «Se l'intendere rappresenta *un cubo particolare*

solo *in un certo senso* della parola "esperire", la sua conclusione è che l'esperienza può sì determinare il canone dell'utilizzo di una parola, ma solo *in un certo senso* della parola "esperienza"). A titolo di esempio, si prendano le osservazioni di Sellars in *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VI, § 29: l'argomento che Sellars abbozza qui è, in un certo senso, una versione "perversa" di quello che, tra non molto, dirò intorno al platonismo minimale del primo capitolo.

¹³¹ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 73, pag. 50.

¹³² *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 1, pag. 10.

¹³³ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 217, pag. 113.

si pone il problema di passare da questo cubo agli altri cubi; se l'intendere rappresenta *un* cubo *generale* si pone il problema di passare da questo cubo generale agli altri cubi particolari; ma se l'intendere rappresenta *tutti* i cubi *particolari* non si pone nessun problema». È davvero difficile immaginare che cosa possa voler dire che l'intendere rappresenta immediatamente, direttamente, tutti i cubi particolari. Ma ammettiamo pure che sia così: l'intendere è un episodio mentale generale, ma generale, per così dire, nel senso “estensionale” della parola. In che modo questo episodio mentale generale dovrebbe poter determinare il canone del mio utilizzo futuro di “cubo”? Come al solito, possiamo rispondere formulando una regola: un'applicazione corretta di “cubo” è un'applicazione di “cubo” ad uno degli oggetti che l'intendere rappresenta. Ma che cosa determina l'insieme dei criteri di correttezza dell'utilizzo di “rappresenta”? Il problema è sempre lo stesso: una regola per interpretare una regola.

Il punto è questo. Noi vorremmo una giustificazione per il nostro *utilizzo* di “cubo” (o di “+”). Così, andiamo alla ricerca di qualcosa che possa determinare il canone dell'utilizzo della parola. Questo qualcosa sarebbe, diciamo così, un paradigma. Ma qualcosa può essere un paradigma solo se viene utilizzato come paradigma. La “paradigmaticità” non è una proprietà reale: il metro campione di Parigi possiede un certo numero di proprietà reali (è fatto di una lega pressoché indeformabile di platino e iridio, ecc...) che, per un certo periodo (1889-1960), gli hanno permesso di venire utilizzato come paradigma; ma se in quel periodo non fosse stato utilizzato come tale, non sarebbe stato un paradigma (in quel periodo). Ma che cosa può determinare il canone dell'*utilizzo* del paradigma? Possiamo provare a dare delle spiegazioni (anche se in genere non lo facciamo): le regole di cui sopra (tutte regole per l'utilizzo di “cubo”) possono essere viste anche come spiegazioni del corretto utilizzo di un paradigma. Ma per dare una spiegazione dobbiamo usare altre parole. E che cosa può giustificare il nostro *utilizzo* di queste altre parole?

Così, filosofando, si arriva a un punto in cui l'unica espressione che ci si vorrebbe ancora concedere è un suono inarticolato. – Ma solo in un determinato gioco linguistico, che ora dobbiamo descrivere, un suono del genere è un'espressione¹³⁴.

¹³⁴ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 261, pag. 123 (ho leggermente modificato la traduzione del passo).

V – Una regola per interpretare una regola

Fin qui, che cosa abbiamo ottenuto? L'idea che voglio criticare è l'idea che esistano episodi mentali intrinsecamente normativi. Finora, mi sono però concentrato sull'intendere ed ho presentato un'argomentazione volta a dimostrare che *questo* episodio mentale non è un episodio mentale intrinsecamente normativo.

Ma che cosa significa dire che un episodio mentale è *intrinsecamente* normativo? Nell'ambito di una discussione come quella che sto conducendo, direi qualcosa di questo tipo: un episodio mentale è intrinsecamente normativo se e solo se può determinare, *se solo inserito nel contesto adatto*, il canone dell'utilizzo di una parola *oggettivamente, indipendentemente dall'opinione di chicchessia*; se e solo se può giustificare, *se solo inserito nel contesto adatto* e se si dà il caso, l'utilizzo di una parola *oggettivamente, indipendentemente dall'opinione di chicchessia*.

Ora, data una definizione di questo tipo, dobbiamo ammettere che c'è un certo modo di concepire l'intendere che può rendere estremamente plausibile l'idea che questo episodio mentale sia un episodio mentale intrinsecamente normativo. Secondo questa concezione, l'intendere è una rappresentazione (non un'immagine: *una rappresentazione*) di un oggetto *generale* (in un qualche senso della parola "generale").

A mio avviso, questa concezione presenta innanzitutto l'inconveniente di non corrispondere alla realtà dei fatti: molto semplicemente, non esiste qualcosa come una rappresentazione *di un oggetto generale*. Ma non è questa la strada che ho percorso. Quello che ho sostenuto è stato, piuttosto, che neanche la rappresentazione di un oggetto generale sarebbe un episodio mentale intrinsecamente normativo.

Iniziamo col notare che quello che dovrebbe fare della rappresentazione di un oggetto generale un episodio mentale intrinsecamente normativo è la relazione estremamente stretta (la relazione interna) che la lega all'oggetto che rappresenta. L'oggetto generale è un qualcosa di intrinsecamente normativo e la sua rappresentazione è un qualcosa di intrinsecamente normativo *in quanto sua rappresentazione*. Questo ci permette di ridurre il nostro problema ad un altro: per dimostrare che la rappresentazione di un oggetto

generale non è un episodio mentale intrinsecamente normativo (e, *a fortiori*, che l'intendere non è un episodio mentale intrinsecamente normativo) sarà infatti sufficiente dimostrare che un oggetto generale non è un qualcosa di intrinsecamente normativo.

A questo punto, la domanda che ci dobbiamo fare è: che cosa significa dire, di un certo oggetto, che è un qualcosa di normativo (in generale)? Bene, che cosa significa dire, dell'oggetto generale *rosso*, che è un qualcosa di normativo? Nell'ambito di una discussione come la nostra, questo: l'oggetto generale *rosso* può determinare, se solo inserito nel contesto adatto, il canone dell'utilizzo della parola "rosso" (o di chi per lei). Ma che cosa vuol dire che il rosso determina il canone dell'utilizzo di "rosso"? Né più né meno che questo: noi lo utilizziamo per regolare il nostro utilizzo della parola. Immaginiamo, per esempio, che il rosso sia un oggetto generale nel senso "intensionale" della parola (che, in questo contesto, è senz'altro quello più proprio): il rosso non è una semplice collezione di particolari; il rosso è un universale. L'idea è che io debba applicare la parola "rosso" solo agli oggetti che esemplificano l'universale *rosso*.

Dire che il rosso determina il canone dell'utilizzo di "rosso" se e solo se noi lo utilizziamo per regolare il nostro utilizzo della parola è dire che qualcosa è un paradigma se e solo se viene utilizzato come tale (la paradigmaticità non è una proprietà reale; un paradigma è un oggetto culturale, o sociale). Ma dire che qualcosa è un paradigma se e solo se viene utilizzato come tale non è ancora dire che un paradigma non può determinare *oggettivamente* il canone dell'utilizzo di una parola e, *a fortiori*, non è ancora dire che un paradigma non può giustificare *oggettivamente* l'utilizzo di una parola. Il sostenitore della concezione ricevuta, infatti, ha ancora lo spazio per dire qualcosa come questo: «Il rosso, *di per sé*, non ci può fornire una giustificazione *oggettiva* semplicemente perché, *di per sé*, non ci può fornire *alcuna* giustificazione. Ma il rosso, *nel contesto di un certo utilizzo*, ci può fornire una giustificazione e la giustificazione che ci può fornire è una giustificazione *oggettiva*».

Ma lo spazio per una difesa di questo tipo si chiude immediatamente se solo proviamo a ragionare nel modo che segue. L'idea è che un certo utilizzo dell'universale possa giustificare un certo utilizzo della parola. Per esempio: io applico la parola "rosso" ad un certo oggetto; per giustificare quest'applicazione "prendo" l'universale *rosso* e mostro che l'oggetto e-

semplifica l'universale (qui l'universale funziona, in qualche modo, come un campione – una sorta di supercampione). Ora, non c'è dubbio che questa sarebbe una giustificazione (non c'è dubbio che noi chiameremmo questo strano procedimento “giustificazione”). Ma sarebbe una giustificazione *inquestionabile*? Bene, qualcuno potrebbe questionare il mio utilizzo dell'universale dicendo qualcosa come: «Tu non devi applicare la parola “rosso” solo agli oggetti *che esemplificano* l'universale *rosso*. Tu devi applicare la parola “rosso” solo agli oggetti *che non esemplificano* l'universale *rosso*». Un simile utilizzo dell'universale sarebbe senz'altro strano (cioè, *noi lo troveremmo strano* – ma forse un tralfamadoriano lo troverebbe naturale). Ma sarebbe anche sbagliato? Davvero non vedo come si potrebbe sostenere una cosa simile. Dopotutto, nulla sembra legare l'universale *rosso* al *mio* utilizzo piuttosto che a *questo* utilizzo. Il supercampione non ha un libretto di istruzioni. Ma immaginiamo che ce l'abbia. Immaginiamo che io mi sia dato delle istruzioni per l'utilizzo del supercampione («Per giustificare un'applicazione della parola “rosso” ad un certo oggetto prendi l'universale *rosso* e mostra che l'oggetto esemplifica l'universale»). Che cosa fa sì che *queste* istruzioni vadano seguite proprio in *questo* modo? Come posso giustificare il fatto che io le seguo *così*? Come posso giustificarlo *inquestionabilmente*?

Noi cerchiamo una giustificazione per una certa prassi, ossia per il nostro utilizzo della parola “rosso”. Quello che vogliamo, però, non è una semplice giustificazione. Quello che vogliamo è una giustificazione oggettiva, universalmente valida, razionalmente inquestionabile, una giustificazione la cui validità non dipenda dalla ratifica, dall'opinione o dall'accordo, una giustificazione la cui validità sia intrinseca. Quello che vogliamo è il *fondamento* di una prassi intrinsecamente legittima per puntellare la nostra prassi non intrinsecamente legittima. Il nostro utilizzo dell'universale *rosso* non può costituire un fondamento di questo tipo. Infatti questa prassi è bisognosa di fondamento tanto (o tanto poco) quanto la prima. E qui sorge l'idea che il fondamento del nostro utilizzo della parola possa essere il fondamento del nostro utilizzo dell'universale (dopotutto, le fondamenta sostengono tutto l'edificio – il primo così come l'ultimo piano). Ma ancora una volta ci troviamo di fronte ad una prassi *infondata*. La ricerca del fondamento può portarci indefinitamente lontano. Non può però portarci a destinazione:

Se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento non è né *vero* né falso¹³⁵.

A fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata¹³⁶.

Il punto dell'argomentazione (il suo lemma principale) è questo: determinare il canone dell'utilizzo di una parola è venire utilizzato per regolare questo utilizzo. Con le parole di Wittgenstein:

La freccia indica soltanto nell'applicazione che l'essere vivente ne fa. Questo indicare *non* è una stregoneria che solo l'anima può compiere¹³⁷.

Il lemma è, *in un certo senso*, autoevidente (mettiamola così: bisognerebbe arrivare a riconoscerlo come autoevidente – “autoevidente” non è sinonimo di “banale”). Eccone però una dimostrazione: una parola ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l'utilizzo; ciò che determina il significato di una parola è quindi la regola che ne governa l'utilizzo; ma determinare i criteri di correttezza dell'utilizzo di una parola è determinarne il significato; di conseguenza, qualcosa può determinare i criteri di correttezza dell'utilizzo di una parola solo sullo sfondo della prassi del seguire una regola; ma, per l'appunto, seguire una regola è una prassi¹³⁸; pertanto, qualcosa può determinare i criteri di correttezza dell'utilizzo di una parola solo venendo utilizzato in un certo modo (adesso dovrebbe risultare finalmente chiaro perché ho dedicato tanto spazio a cercare di dimostrare che una parola ha un significato nella misura in cui una regola ne governa l'utilizzo).

Quest'argomentazione, che ho condotto facendo riferimento all'intendere, è in realtà perfettamente generale (meglio: l'argomentazione contiene già, al suo interno, un'argomentazione perfettamente generale). In quel che resta di questo capitolo vorrei però provare a mostrare nei dettagli in che modo quello che ho detto può venire applicato ai casi del Platonismo Sfrenato, del platonismo minimale che ho descritto nel capitolo precedente, della posizione di Sellars e di quella di McDowell.

¹³⁵ Ludwig Wittgenstein, *Della certezza* (1969), Torino, Einaudi, 1999, § 205, pag. 35.

¹³⁶ *Della certezza*, cit., § 253, pag. 41.

¹³⁷ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 454, pag. 174.

¹³⁸ Cfr. *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 202, pag. 109.

VI – Platonismo minimale e (decisamente) non

Generalizzare al caso del Platonismo Sfrenato non pone alcun problema. Infatti, quello che ho detto a proposito dell'intendere come episodio mentale intenzionale (e soprattutto quello che ho detto a proposito dell'intendere come rappresentazione di un universale) vale anche per l'esperienza di ripetibili a cui, come abbiamo visto, il Platonismo Sfrenato deve fare riferimento. E qui è il caso di fare una precisazione (che ci tornerà subito utile).

Quando noto che quello che ho detto a proposito dell'intendere come rappresentazione di un *universale* si applica immediatamente all'esperienza di *ripetibili* di cui parla il Platonismo Sfrenato, sto implicitamente sottolineando che, nel contesto dell'argomentazione che ho presentato, la parola "universale" compariva come sinonimo di "ripetibile" e non come sinonimo di "determinabile" (o del pleonastico "ripetibile determinabile"). Ed infatti, quello che ho detto a proposito dell'intendere come rappresentazione di un universale era pressappoco questo. In che modo la rappresentazione di un universale dovrebbe poter determinare il canone del mio utilizzo futuro di "cubo"? L'idea è che un'applicazione corretta di "cubo" sia un'applicazione di "cubo" ad un particolare che esemplifica l'universale che la rappresentazione rappresenta. Ma che cosa determina il canone del mio utilizzo futuro di "esemplifica"? E questo, chiaramente, vale per le esemplificazioni di un ripetibile *determinabile* così come per quelle di un ripetibile *determinato*.

Quello che ho detto a proposito dell'intendere come rappresentazione di un universale mirava quindi a dimostrare questo: un ripetibile (vuoi *determinabile* vuoi *determinato*), di per sé, non ci può dare dei criteri per dire quando un irripetibile lo esemplifica o quando due irripetibili lo condividono, né, di conseguenza, ci può dare dei criteri per applicare il suo nome. Questa conclusione era però, in un certo senso, soltanto un lemma: dimostrando che *un ripetibile* non può fare questo lavoro, io completavo la dimostrazione del fatto che *la rappresentazione di un ripetibile* non può fare questo lavoro. E così via: dimostrando che *la rappresentazione di un ripetibile* non può fare questo lavoro, dimostravo che *una rappresentazione* non può fare questo lavoro; dimostrando che *una rappresentazione* non può fare questo lavoro, dimostravo che *un episodio mentale intenzionale* non può fare questo lavoro; e dimostrando che *un episodio mentale intenzionale* non

può fare questo lavoro, dimostravo che *un episodio mentale* non può fare questo lavoro. Ma anche questa conclusione era soltanto un lemma: dimostrando che *un episodio mentale* non può fare questo lavoro, io completavo la dimostrazione del fatto che *nulla* può farlo. Quello che sto sostenendo è quindi questo: non c'è nulla che ci possa dare dei criteri per dire quando un irripetibile esemplifica un certo ripetibile, vuoi *determinabile* vuoi *determinato*, o quando due irripetibili lo condividono e, di conseguenza, non c'è nulla che ci possa dare dei criteri per applicare il nome di un ripetibile, vuoi *determinabile* vuoi *determinato* (in realtà, la tesi che sto sostenendo è più generale e concerne ogni manifestazione linguistica – ma soprassediamo). E qui qualcuno potrebbe non essere più tanto d'accordo. Vediamo di capire perché.

Ecco come si potrebbe ragionare: «La domanda da cui tu stesso hai preso le mosse era: posto di fronte ad un problema di addizione (“un problema con il segno “+””) *che non ho mai affrontato*, che cosa fa sì che io debba dare una risposta piuttosto che un'altra (se voglio essere fedele al mio uso passato)? Ora, la clausola “che non ho mai affrontato” fa pensare che se avessi già affrontato il problema, la questione non si porrebbe. Ed effettivamente le cose stanno proprio così. Se il problema “68 + 57” è *per me nuovo* ci possiamo chiedere perché io debba dare la risposta “125” (se voglio essere fedele al mio uso passato) e ci possiamo anche rispondere che qui non c'è nessun perché: in una situazione di questo tipo, non c'è niente che possa determinare il canone del mio utilizzo di “+”. Ma se il problema “68 + 57” *non mi è nuovo*, se in passato l'ho già affrontato e ho dato, poniamo, la risposta “125”, la questione non si pone: se voglio essere fedele al mio uso passato, io devo dare la risposta “125” semplicemente perché, in passato, è così che mi sono comportato in questo tipo di circostanza. L'intera questione suggerisce quindi la seguente (dis)soluzione: posto *per la prima volta* di fronte al problema “68 + 57”, la mia risposta non può essere né corretta né scorretta (quantomeno non nel senso metalinguistico di “corretta” e di “scorretta”); poniamo però che io dia la risposta “125”; questa particolare applicazione di “+” (di per sé né corretta né scorretta) svolgeràà, d'ora in poi, il ruolo di applicazione *paradigmatica*; pertanto, posto *di nuovo* di fronte al problema “68 + 57”, dovrò dare (se vorrò essere fedele al mio uso passato) la risposta “125”. E quello che vale per “+” vale anche per “rosso” (qui bisogna tenere presente che la relazione che lega l'addizione – che possiamo

immaginare come un insieme infinito di triple ordinate – alla tripla ordinata $\langle 68, 57, 125 \rangle$ è il corrispettivo “estensionale” della relazione *determinabile-determinato* che lega il ripetibile *rosso* ad una qualsiasi delle sfumature ripetibili ad esso subordinate): posto *per la prima volta* di fronte alla sfumatura X, la mia classificazione non può essere né corretta né scorretta (quantomeno non nel senso metalinguistico di “corretta” e di “scorretta”); poniamo però che io la classifichi come “rosso”; questa particolare applicazione di “rosso” (di per sé né corretta né scorretta) svolgerà, d’ora in poi, il ruolo di applicazione *paradigmatica*; pertanto, posto *di nuovo* di fronte alla sfumatura X, dovrò classificarla (se vorrò essere fedele al mio uso passato) come “rosso”. Di conseguenza, non è *del tutto* corretto dire (come fai tu) che non c’è nulla che ci possa dare dei criteri per applicare il nome di un ripetibile *determinabile*. Immaginiamo che io abbia introdotto il segno “Y” (il nome di un ripetibile *determinabile*) applicandolo ad un certo numero di sfumature Y_1, \dots, Y_k . Posto *per la prima volta* di fronte ad una nuova sfumatura Y_{k+1} , non c’è nulla che mi possa dare dei criteri per decidere se applicare o meno il nome. Ma posto di fronte ad una delle sfumature Y_1, \dots, Y_k , o posto *di nuovo* di fronte alla sfumatura Y_{k+1} , questo lavoro può farlo l’utilizzo passato. E non è *per niente* corretto dire (come fai tu) che non c’è nulla che ci possa dare dei criteri per applicare il nome di un ripetibile *determinato*. Immaginiamo che io abbia introdotto il segno “Z” (il nome di un ripetibile *determinato*) applicandolo alla sfumatura Z. Posto di fronte ad una qualsiasi sfumatura, l’utilizzo passato mi dà un criterio per decidere se applicare o meno il nome. Pertanto, l’utilizzo passato determina *parzialmente* (limitatamente alle sfumature che ho già classificato – o che ho già visto classificare) il canone del mio utilizzo futuro di un termine cromatico che sta per un ripetibile *determinabile* e determina *totalmente* il canone del mio utilizzo futuro di un termine cromatico che sta per un ripetibile *determinato*. L’applicazione di un segno (di “+” così come di “rosso”) non è “problematica” in *ogni* circostanza: lo è solo in *un nuovo tipo di* circostanza. Il problema è un problema concernente la *determinabilità* (l’utilizzo passato determina solo *parzialmente* il canone del mio utilizzo futuro di un termine cromatico che sta per un ripetibile *determinabile*), non un problema concernente la *ripetibilità* (l’utilizzo passato determina *totalmente* il canone del mio utilizzo futuro di un termine cromatico che sta per un ripetibile *determinato*)».

Per un certo periodo, ammetto di avere considerato questa posizione “quella giusta”. Ora però penso che sia inadeguata. E questo proprio perché quello che ho detto a proposito dell’intendere come rappresentazione di un universale vale, in un certo senso, anche in questo caso (in entrambi i casi, è sufficiente tenere ben presenti le osservazioni di Wittgenstein su di una regola per interpretare una regola). Ma vediamo di osservare la questione un po’ più da vicino. Immaginiamo che io incontri per la prima volta la sfumatura X e che la battezzi “X” (qui “X” deve essere, chiaramente, il nome di un ripetibile determinato – e qui, evidentemente, si nasconde un problema; ma soprassediamo). In che senso questa applicazione di “X” dovrebbe determinare il canone del mio utilizzo futuro del segno? Come al solito, possiamo rispondere alla domanda formulando una regola: un’applicazione corretta di “X” (nel senso metalinguistico di “corretta”) è un’applicazione di “X” ad un oggetto che esemplifica la sfumatura. Ma che cosa determina il canone dell’utilizzo di “esemplifica”? Ma forse si dirà: «Un’applicazione corretta di “X” è una applicazione di “X” a quella stessa sfumatura», o anche: «Un’applicazione corretta di “X” è un’applicazione di “X” ad una sfumatura esattamente uguale a quella sfumatura» (qui “sfumatura” viene usato nel senso di “irripetibile cromatico (determinato)”; prima, invece, veniva usato nel senso di “ripetibile cromatico determinato”). Ma ancora: che cosa determina il canone dell’utilizzo di “stessa”, o di “esattamente uguale”? Come al solito: una regola per interpretare una regola. Immaginiamo poi che io incontri per la prima volta il problema “68 + 57” e che dia la risposta “125”. In che senso questa applicazione di “+” dovrebbe determinare (naturalmente solo parzialmente) il canone del mio utilizzo futuro del segno? Immagino che l’idea sia questa: posto di nuovo di fronte al problema “68 + 57”, la risposta corretta (nel senso metalinguistico della parola) è la stessa che ho dato la prima volta. Ma ancora una volta: che cosa determina il canone dell’utilizzo di “stessa”? Ed il lettore può tranquillamente immaginare da solo che cosa si può dire nel caso di “rosso”. No, il problema è un problema concernente la *ripetibilità*, non un problema concernente la *determinabilità* (l’aver richiamato l’attenzione su questo punto rappresenta, a mio parere, uno dei meriti principali del lavoro di Sellars¹³⁹).

¹³⁹ A questo proposito, vd. la magistrale discussione delle teorie moderne dell’astrazione in *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VI.

L'applicazione di un segno è “problematica” (le virgolette sono d'obbligo) in *ogni* circostanza, non solo in *un nuovo tipo di* circostanza. Impostare il problema chiedendosi che cosa fa sì che, posto di fronte ad un problema di addizione *che non ho mai affrontato*, io debba dare una risposta piuttosto che un'altra (se voglio essere fedele al mio uso passato) è espositivamente molto conveniente (tant'è che anch'io ho utilizzato questo approccio), eppure è ingannevole (anche Kripke, in almeno un punto del suo saggio, sembra rendersene conto¹⁴⁰).

Pasquale Frascolla ha sostenuto che la (dis)soluzione di cui sopra è parte integrante della posizione di Wittgenstein¹⁴¹. Ed effettivamente bisogna ammettere che ci sono dei passi che sembrano sostenere questa interpretazione:

Se non può essere una proposizione empirica che la regola conduce da 4 a 5, allora *questo*, il risultato, *deve* esser preso come criterio del fatto che si è proceduti secondo la regola. Dunque la verità della proposizione che $4 + 1$ fa 5 è, per così dire, *sovradeterminata*. Sovradeterminata perciò: che il risultato dell'operazione è stato definito come il criterio per stabilire che quest'operazione è stata eseguita. Per essere una proposizione empirica quella proposizione si regge ora su un piede di troppo. S'è trasformata in una definizione del concetto “applicare l'operazione $+ 1$ a 4”. In altre parole ora possiamo giudicare in un nuovo senso se qualcuno abbia seguito la regola. Pertanto $4 + 1 = 5$ è ora, a sua volta, una regola con la quale giudichiamo certi procedimenti. Questa regola è il risultato d'un procedimento, che ora prendiamo come un procedimento *decisivo* per giudicare altri procedimenti. Il procedimento che fonda la regola è la prova della regola¹⁴².

Che dire? Ad essere sincero, la mia opinione è che un passo come questo possa venire interpretato in almeno due modi, uno che corrobora l'interpretazione di Frascolla ed uno che corrobora la mia (qui – l'ho già sottolineato – non ho intenzione di soffermarmi sulle questioni esegetiche; quello che dirò nel prossimo capitolo dovrebbe però fornire una chiave di lettura). Inoltre, ci sono numerosi passi delle *Ricerche filosofiche* che sem-

¹⁴⁰ Vd. Wittgenstein *su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 2, nota 34.

¹⁴¹ Vd. Pasquale Frascolla, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, London-New York, Routledge, 1994, 3 (in particolare il § 1 – The Crisis of Verificationism: Rule-Following). L'interpretazione di Frascolla è stata ripresa da Alberto Voltolini (vd. la sua *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, cit., cap. III, 4, § 4.3).

¹⁴² Ludwig Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), Torino, Einaudi, 1988, pt. VI, § 16, pag. 293.

brano dimostrare che Wittgenstein concepiva il problema come un problema concernente la *ripetibilità*. Per esempio:

Se per sviluppare la successione 1, 2, 3, 4, ... è necessaria un'intuizione, allora un'intuizione sarà necessaria anche per sviluppare la successione 2, 2, 2, 2, ...¹⁴³

Ma non è uguale almeno: *uguale*? Sembra che per l'uguaglianza abbiamo un paradigma infallibile: l'uguaglianza di una cosa con se stessa. Direi: «Qui, certamente non possono darsi interpretazioni diverse. Se vede una cosa davanti a sé, vede anche un'uguaglianza». Dunque due cose uguali, quando lo sono, sono come *una* cosa? E come dovrò applicare, al caso di due cose, ciò che *una* cosa mi mostra?¹⁴⁴

In ogni caso, non è la questione esegetica quella che *qui* mi interessa (il che non vuol dire che non la trovi, *di per sé*, interessante – l'esegesi wittgensteiniana è un esercizio sottile). Ammettiamo per un momento che l'interpretazione di Frascolla sia quella giusta (non mi sento di escluderlo; così come non mi sento di escludere l'eventualità che la posizione di Wittgenstein abbia subito delle oscillazioni). Allora semplicemente non sono d'accordo con Wittgenstein. Insomma, la (dis)soluzione di cui sopra non mi convince (che sia la (dis)soluzione di Frascolla o quella di Wittgenstein, questo è un altro paio di maniche). Ma torniamo a noi.

Il platonismo minimale del primo capitolo non solleva più problemi di generalizzazione del Platonismo Sfrenato¹⁴⁵. L'idea era questa: un oggetto

¹⁴³ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 214, pag. 112. Per leggere correttamente questo passo, è necessario tenere presente che, qui, la regola rilevante potrebbe essere: posto di nuovo di fronte al problema “Che cosa segue, nella serie, a 2?”, la risposta corretta (nel senso metalinguistico della parola) è la stessa che ho dato la prima volta (e cioè “2”). Che la regola rilevante potrebbe essere anche un'altra è irrilevante. Il punto è questo: nel caso della successione 2, 2, 2, 2, ... Wittgenstein *potrebbe* applicare la (dis)soluzione di Frascolla (la regola rilevante potrebbe essere quella citata); ma non lo fa; anzi, equipara il caso della successione 2, 2, 2, 2, ... a quello della successione 1, 2, 3, 4, ... (nel quale la (dis)soluzione di Frascolla *non può* venire applicata).

¹⁴⁴ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 215, pag. 112 (ho leggermente modificato la traduzione del passo).

¹⁴⁵ Ovviamente, si potrebbe sostenere che il platonismo minimale del primo capitolo non solleva più problemi di generalizzazione del Platonismo Sfrenato semplicemente perché, sotto sotto, non è nient'altro che un Platonismo Sfrenato “in incognito”. L'idea è questa: dove il Platonismo Sfrenato parla di ripetibilità, il platonismo minimale del primo capitolo parla di somiglianza ed uguaglianza; ma il discorso sulla somiglianza ed il discorso sull'uguaglianza presuppongono il discorso sulla ripetibilità (vd. *Ricerche logiche*, cit., vol. I, pt. II, II ricerca, I, § 3, dove Husserl argomenta a favore della seconda metà della tesi); pertanto, la differenza che corre tra queste due posizioni è puramente superficiale. Ora, in un primo momento, avevo pensato di utilizzare anche io questa argomentazione.

X è karataikai se e solo se c'è o c'è stato un esempio paradigmatico di “karataikai” Y tale che X è di un colore *sufficientemente simile* a quello di cui Y sembra essere e un oggetto Y è un esempio paradigmatico di “karataikai” se e solo se c'è o c'è stato un frutto maturo dell'albero della vita (cromaticamente non anomalo ecc...) Z tale che Y sembra essere *esattamente* del colore di cui Z sembra essere. Ma che cosa determina il canone dell'utilizzo di “sufficientemente simile”? E che cosa determina il canone dell'utilizzo di “esattamente”?

Con ciò (mi sembra utile notarlo, anche se solo di sfuggita), non intendo negare l'oggettività delle somiglianze cromatiche. *A fortiori*, non intendo negare nemmeno che lo spazio cromatico possieda una struttura sua propria (questa struttura è costituita da relazioni di somiglianza di varia natura e da fatti necessari – come il fatto che «[...] qualcosa può essere verde trasparente ma non bianco trasparente»¹⁴⁶ – che, in un certo senso, *presuppongo* queste relazioni di somiglianza). La ragione principale per negare l'oggettività delle somiglianze cromatiche sta nella loro vaghezza: la vaghezza non è una questione ontologica, bensì epistemologica; pertanto, una relazione vaga non sussiste oggettivamente, bensì solo “soggettivamente”. A me, però, non sembra così evidente che la vaghezza non sia una questione ontologica. Così, quello che sto negando è *semplicemente* che queste somiglianze possano determinare, di per sé, il canone dell'utilizzo di una parola (la mia è una tesi *semantica*, non una tesi *ontologica*; anzi, dovrebbe essere chiaro che, per quanto riguarda l'ontologia, sono disposto a concedere al sostenitore della concezione ricevuta tutto quello che vuole – l'esistenza di rappresentazioni, di ripetibili, ecc...). Peraltro, se la mia tesi fosse che queste somiglianze, di per sé, non possono determinare il canone dell'utilizzo di una parola *perché* non sussistono oggettivamente, dovrei trattare l'intera questione come una questione sulla determinabilità e non, più in generale, come una questione sulla ripetibilità (il legame che passa tra le nozioni di determinabilità e somiglianza è lo stesso che passa tra quel-

In seguito, sono però arrivato a guardare con un certo sospetto proprio l'idea che costituisce la premessa principale dell'argomentazione (il che non vuol dire che io adesso la rifiuto) e così ho cambiato idea. L'argomentazione che presento nel corpo del testo non dipende da questa premessa (e, per come la vedo io, è anche parecchio più elegante).

¹⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *Osservazioni sui colori* (1977), Torino, Einaudi, 1981, I, § 19, pag. 8. Su questo tipo di fatti necessari vd. Jonathan Westphal, *Colour – A Philosophical Introduction*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1991.

le di ripetibilità ed uguaglianza; e mentre l'idea che una *somiglianza* possa sussistere “solo soggettivamente” è quantomeno plausibile, l'idea che un'*uguaglianza* possa sussistere “solo soggettivamente” è smaccatamente assurda)¹⁴⁷.

Restano la posizione di McDowell e quella di Sellars. Finora ho trattato la seconda come uno sviluppo della prima (anche se, storicamente, la dipendenza corre nella direzione opposta) e continuerò a farlo anche nel proseguio. Ora, in un certo senso, quello che c'è da dire qui non è molto diverso da quello che ho già detto a proposito del Platonismo Sfrenato e del platonismo minimale del primo capitolo. Eppure, leggendo i lavori di McDowell, si potrebbe anche avere l'impressione che, ad obiezioni come le mie, lui una risposta, forse anche convincente, la dia. Inoltre, gran parte di quello che Sellars dice (soprattutto in *Empirismo e filosofia della mente*) è del tutto in armonia con quello che ho sostenuto io. È quindi il caso di cercare di osservare la questione un po' più da vicino.

VII – Sellars e McDowell

Incominciamo col prendere in considerazione quello che McDowell ha da dire a proposito dell'intendere.

Discutendo le interpretazioni di Kripke e di Wright¹⁴⁸, McDowell sottolinea che, fra tutte le osservazioni che compongono le *Ricerche filosofiche*, quelle su di una regola per interpretare una regola sono, in un certo senso, le principali. Questo è senz'altro vero (per comprendere la posizione di Wittgenstein è necessario arrivare a comprendere adeguatamente la natura di queste osservazioni), ma è anche parecchio vago. La domanda è quindi: perché, secondo McDowell, queste osservazioni sono così importanti?

¹⁴⁷ Abbastanza comprensibilmente (visto il suo modo di affrontare il problema), Kripke non prende in considerazione nulla di simile al platonismo minimale che io ho discusso. Le sue osservazioni intorno all'“assolutezza” della somiglianza (vd. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 3, nota 45) sono però parzialmente parallele a quelle che ho appena proposto intorno all'oggettività della somiglianza.

¹⁴⁸ Per quanto riguarda l'interpretazione di Wright, McDowell si concentra su Crispin Wright, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, Harvard University Press, 1980. Si tenga però presente che, con il passare del tempo, la posizione di Wright ha subito dei cambiamenti.

In prima approssimazione, l'idea di McDowell è questa. Se noi concepiamo l'intendere *cubo* in un certo modo, ci troviamo a trarre la seguente, duplice, conclusione: *di per sé*, questo episodio mentale non può determinare il canone del mio utilizzo di "cubo"; può farlo *solo sotto una certa interpretazione*. Le osservazioni intorno ad una regola per interpretare una regola dimostrano però che l'interpretazione ha bisogno, a sua volta, di venire interpretata. E così via: per ogni interpretazione che noi proponiamo, le osservazioni di Wittgenstein dimostrano che l'interpretazione ha bisogno, a sua volta, di venire interpretata. Ci troviamo così a dover scegliere tra due immagini. Secondo la prima, ogni interpretazione rimanda necessariamente ad un'altra interpretazione, in un regresso senza fine. Il mio utilizzo di "cubo" viene giustificato rimandando ad un'interpretazione. L'interpretazione deve però, a sua volta, venire giustificata rimandando ad un'interpretazione. E così via, senza eccezioni. Ogni singola giustificazione è necessariamente soltanto una cambiale ed il debito non viene mai onorato. Per la seconda, invece, il debito viene onorato da un'interpretazione che, per così dire, arriva dopo tutte le interpretazioni che io posso *effettivamente* dare. Infatti, tutte le interpretazioni che io posso *effettivamente* dare devono, a loro volta, venire giustificate rimandando ad un'interpretazione. Questa, però, no:

Il mio arrivare ad intendere l'espressione così come la intendo [...] deve consistere nel mio arrivare ad un'interpretazione; ma questa deve essere un'interpretazione che non si presti alla serie di riflessioni lungo la linea di pensiero scettica [...]. Comprendere un'espressione deve essere allora possedere un'interpretazione che non può venire interpretata [...] ¹⁴⁹

(sarebbe a dire "l'ultima interpretazione"¹⁵⁰). Nessuna di queste due immagini può però venire considerata anche solo lontanamente soddisfacente. Infatti, la prima ci chiede semplicemente di rinunciare all'idea di una giustificazione dei nostri usi linguistici, mentre la seconda cerca di evitare questa conclusione postulando un'ultima interpretazione della quale non siamo in grado di dire niente, se non che può risolvere i nostri problemi (*deve* poterlo fare!). Il dilemma, però, è spurio. Infatti, sorge soltanto se noi concepiamo

¹⁴⁹ Wittgenstein *on Following a Rule*, cit., § 4, pag. 230.

¹⁵⁰ Cfr. *Libro blu*, cit., pag. 49. L'ultima frase del passaggio appena citato nel corpo del testo è un commento a questo passo.

l'intendere *cubo* in un certo modo. Ed è possibile dimostrare che l'intendere *cubo non va* concepito in questo modo. McDowell scrive così:

[...] il punto di Wittgenstein è che questo dilemma appare inevitabile solo sotto l'assunzione che il comprendere sia sempre interpretazione; il suo obiettivo non è quello di spingerci da un corno del dilemma all'altro, bensì quello di persuaderci a rifiutare il dilemma abbandonando l'assunzione da cui dipende¹⁵¹.

Ma qual è la concezione in questione? La risposta non è del tutto immediata. Un'attenta lettura dei lavori rilevanti chiarisce però che, secondo McDowell, la concezione che Wittgenstein ci vuole invitare ad abbandonare si articola come segue.

La *prima* componente di questa concezione la lega alla concezione raffigurativa dell'intenzionalità: l'episodio mentale dell'intendere *cubo* richiede interpretazione innanzitutto perché è diretto a ciò a cui è diretto *solo sotto una certa interpretazione*.

Il commento di McDowell è che l'episodio mentale dell'intendere *cubo* è diretto a ciò a cui è diretto *di per sé*, in virtù di una relazione *interna*, e quindi, in questo senso, *non* richiede interpretazione¹⁵². Questo lega la posizione di McDowell su questo punto alla sua posizione sulla natura dell'intenzionalità¹⁵³.

La *seconda* componente di questa concezione ci riporta invece a quello che ho detto intorno all'intendere come rappresentazione di un particolare.

Prendiamo il passo che segue:

Affinché le difficoltà possano sorgere, dobbiamo sentire l'attrattiva di una certa concezione della regione della realtà nella quale più naturalmente cercheremmo l'afferramento di un significato da parte di qualcuno – intuitivamente, la mente di quella persona. La concezione è una in accordo alla quale tali regioni della realtà sarebbero popolate esclusivamente da elementi che, di per sé, non dividono ciò che sta al di fuori della mente, in particolare i frammenti di comportamento, in ciò che è corretto o scorretto alla luce di quegli elementi. In accordo a questa concezione, i contenuti della mente sono elementi che, di per sé, semplicemente “stanno lì, come un indicatore stradale” [...]. Di per sé, un indicatore stradale è solo un'asse o qual-

¹⁵¹ Wittgenstein *on Following a Rule*, cit., § 6, pag. 238.

¹⁵² A questo proposito, i riferimenti canonici sono *Having the World in View*, cit. e *Singular Thought and the Extent of Inner Space*, cit.

¹⁵³ Il legame viene sottolineato, a più riprese, anche in *John McDowell*, cit.

cosa di simile, magari con una scritta, su di un palo. [...] Quel che divide il comportamento in ciò che conta ed in ciò che non conta come seguire l'indicatore stradale non è un'asse scritta affissa ad un palo e considerata di per sé ma un simile oggetto *sotto una certa interpretazione* [...]¹⁵⁴.

Qui McDowell descrive la concezione in questione concentrandosi sulla sua seconda componente: l'obbiettivo di McDowell, qui, non è tanto l'idea che l'intendere sia una sorta di immagine, quanto l'idea che, di per sé, l'intendere “non divida ciò che sta al di fuori della mente in ciò che è corretto o scorretto alla sua luce”. E per McDowell alla radice di questa idea troviamo quella che potremmo chiamare “la tesi della “*particolarità*” degli oggetti intenzionali”. La seconda componente della concezione in questione è quindi, in definitiva, questa: l'episodio mentale dell'intendere *cubo* richiede interpretazione anche (e, in un certo senso, soprattutto) perché è necessario passare da questo cubo *particolare* a cui l'intendere è diretto agli altri cubi *particolari*.

Il commento di McDowell è che l'episodio mentale dell'intendere *cubo* è un episodio mentale *concettuale*. Il che, alla luce della relazione che lega concetti e ripetibili (un ripetibile è un'*unità* che può essere condivisa da una *molteplicità*; la funzione dei concetti è, secondo una tradizione alla quale McDowell si richiama esplicitamente, quella di riunire la *molteplicità* sotto un'*unità*) è un po' come dire: l'episodio mentale dell'intendere *cubo* è un episodio mentale *generale* (la generalità qui in questione è, chiaramente, quella dei ripetibili, non quella dei determinabili). Si consideri, per esempio, quello che McDowell ha da dire intorno al paragrafo 289 delle *Ricerche filosofiche*. In questo paragrafo, nel contesto di una discussione dell'uso della parola “dolore”, Wittgenstein scrive:

Usare una parola senza giustificazione [*ohne Rechtfertigung*] non vuol dire usarla senza averne il diritto [*Unrecht*]¹⁵⁵.

¹⁵⁴ John McDowell, *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy* (1993), § 3, pagg. 264-265, in *Mind, Value, and Reality*, cit. Il passaggio tra virgolette è un riferimento a *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 85, pag. 56.

¹⁵⁵ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 289, pag. 132.

Il che sembra implicare che dobbiamo rassegnarci a rinunciare all'idea di una giustificazione dei nostri usi linguistici. Il commento di McDowell è (qui McDowell si riferisce a Wittgenstein):

Il suo punto è rifiutare l'idea che io abbia una giustificazione che punta a qualcosa all'interno dello Spazio delle Ragioni eppure antecedente all'episodio concettuale: sarebbe a dire il mio essere al cospetto della sensazione, concepita come un pre-concettuale *questo* [...]¹⁵⁶.

Secondo McDowell, quindi, le osservazioni intorno ad una regola per interpretare una regola sono importanti non perché ci portano ad abbandonare l'idea della normatività dell'intendere, bensì perché ci permettono di isolare una concezione dell'intendere che non ne rende sospetta la natura normativa: l'intendere *cubo* è una *rappresentazione* di un oggetto *generale*¹⁵⁷.

E questa concezione dell'intendere è solo un aspetto di una concezione generale dell'intenzionalità. Ciò che vale per l'intendere vale quindi anche, *mutatis mutandis*, per il percepire. Mettiamola così: per McDowell, le percezioni sono rappresentazioni e del nostro panorama percettivo fanno parte anche degli oggetti generali (spesso la dicotomia *realismo diretto-realismo indiretto* viene descritta come una dicotomia tra realismo diretto e rappresentazionalismo; così, dire che per McDowell le percezioni sono rappresentazioni può suonare assurdo, dal momento che McDowell è un realista diretto; ma il senso in cui io ho usato la parola "rappresentazione" non è quello di cui ci si serve quando si contrappongono realismo diretto e rappresentazionalismo: nella mia terminologia – che poi è quella di Wittgenstein – sarebbe più corretto descrivere il realismo indiretto come "raffigurazionalismo").

Ora, McDowell attribuisce la paternità di questa posizione a Wittgenstein. Qui, però, non voglio discutere gli argomenti (a mio parere davvero

¹⁵⁶ John McDowell, *One Strand in the Private Language Argument* (1989), § 3, pag. 286, in *Mind, Value, and Reality*, cit.

¹⁵⁷ Per semplicità, ho taciuto che, per McDowell, il fatto che l'intendere *cubo* sia una *rappresentazione* ed il fatto che sia diretto ad un oggetto *generale* non sono *del tutto* irrelati (il che non vuol dire che, per McDowell, non ci siano rappresentazioni di particolari). Questo riflette le convinzioni di McDowell a proposito del legame *intenzionalità-concettualità*.

deboli) che McDowell porta a sostegno di questa attribuzione¹⁵⁸. Quello che mi interessa è la posizione in sé. La domanda è quindi: questa posizione funziona?

E la risposta a questa domanda non può che essere negativa. McDowell prende in considerazione solo alcuni dei modi in cui le osservazioni su di una regola per interpretare una regola possono venire utilizzate e, con ciò, solo una parte del loro “potenziale distruttivo”. L’analisi di McDowell copre infatti quello che ho detto intorno all’“ipotesi definizionale” (l’opzione (d₂)), all’intendere come raffigurazione ed all’intendere come rappresentazione di un particolare. Non copre però quello che ho detto a proposito dell’intendere come rappresentazione di un oggetto generale. Ed è assolutamente evidente che quel tipo di considerazioni può venire utilizzato per criticare anche la posizione di McDowell. L’intendere l’addizione, la percezione del rosso e le altre rappresentazioni generali possono giustificare l’utilizzo di una parola soltanto nel contesto di una prassi di utilizzo bisognosa di giustificazione tanto (o tanto poco) quanto l’utilizzo della parola (e così via).

Di fronte ad un’argomentazione di questo tipo, penso che McDowell possa soltanto lamentarsi dell’utilizzo della parola “interpretare”. E su questo avrebbe senz’altro ragione: “una regola per *utilizzare* una regola” è un’etichetta molto migliore (e molto meno ingannevole) di “una regola per *interpretare* una regola”. Ma questa è solo terminologia. Non cambia la sostanza delle cose.

E quello che vale per McDowell vale anche, in un certo senso, per Sellars. Sellars sostiene sì che una percezione non concettuale non ci può fornire una giustificazione, ma precisa anche che una percezione concettuale può farlo. Ed è vero che Sellars sostiene che una giustificazione è una giustificazione solo relativamente ad uno schema concettuale, ma è vero anche che precisa che gli schemi concettuali possono venire ordinati lungo una scala di adeguatezza al cui vertice si trova uno schema concettuale ideale (questi aspetti della posizione di Sellars, parzialmente occultati – ma non assenti – in *Empirismo e filosofia della mente* – il più noto dei suoi lavori –, sono e-

¹⁵⁸ Quando attribuisce la paternità di questa posizione a Wittgenstein, McDowell ha in mente, naturalmente, le *Ricerche filosofiche*. Mi pare però sia il caso di notare che la posizione di McDowell presenta delle analogie con quella del *Tractatus* (questo viene notato anche in Crispin Wright, *Human Nature?* (1996), in *Reading McDowell*, cit.).

spliciti in *Science and Metaphysics* – il suo seguito ideale¹⁵⁹). Così, anche se nel contesto di una posizione più sfaccettata di quella di McDowell, Sellars sostiene delle tesi analoghe a quelle che sostiene McDowell. In particolare, Sellars sostiene che c'è un senso forte in cui si può dire che una percezione può giustificare il nostro utilizzo di una parola. Ma una percezione può giustificare il nostro utilizzo di una parola soltanto nel contesto di una prassi di utilizzo bisognosa di giustificazione tanto (o tanto poco) quanto l'utilizzo della parola (e così via)¹⁶⁰.

VIII – Passaggio

Può una percezione giustificare l'utilizzo di una parola in una certa occasione? Può giustificare una credenza? Può verificare o falsificare un'ipotesi o una previsione? E ancora: dato il proferimento di un enunciato e specificati il linguaggio a cui l'enunciato appartiene, il contesto di emissione del proferimento e le circostanze di valutazione, il fatto che quel proferimento esprima una certa proposizione e il fatto che questa proposizione abbia un certo valore di verità sono dei fatti oggettivi o no? Nel primo capitolo ho chiarito i termini del problema. In questo ho presentato *una parte* degli elementi necessari a rispondere a queste domande. Nel prossimo completerò l'opera e trarrò le mie conclusioni.

¹⁵⁹ A voler essere puntigliosi, di seguiti ideali di *Empirismo e filosofia della mente* ce ne sarebbero altri due: Wilfrid Sellars, *More on Givenness and Explanatory Coherence*, in George S. Pappas, *Justification and Knowledge – New Studies in Epistemology*, Dordrecht, Reidel, 1979 e Wilfrid Sellars, *The Structure of Knowledge*, in *Action Knowledge and Reality*, cit.

¹⁶⁰ Questo mi pare il luogo più adatto per sottolineare che, per quanto Sellars si sia sempre dichiarato nominalista (per questo aspetto del suo lavoro, i riferimenti più importanti sono senz'altro *Abstract Entities*, cit. e Wilfrid Sellars, *Naturalism and Ontology* (1979), Atascadero, Ridgeview, 1996), il suo lavoro (così come quello di McDowell, del resto) oscilla in una maniera peculiare fra nominalismo e platonismo. Approssimativamente: ciò che avvicina Sellars al nominalismo è la tendenza a dire che i ripetibili sono entità linguistiche; ciò che lo avvicina al platonismo è la tendenza a precisare che questo non significa che i ripetibili non esistono, bensì solo che essi godono della proprietà della "linguisticità" (questa precisazione è l'altra faccia dell'idea che una percezione concettuale esista sì, ma presupponga il linguaggio).

Capitolo III

Verità e giustificazione

I – Ancora preliminari

All'inizio del suo *The Individual Strikes Back*, Simon Blackburn scrive:

Il nostro tema è il fatto che i termini di un linguaggio sono governati da regole che determinano che cosa costituisce una loro applicazione corretta o scorretta. Non intendo nessuna particolare implicazione teorica parlando di regole qui. Il tema è che c'è qualcosa come un'applicazione corretta o scorretta di un termine, e dire che c'è una cosa simile non è nient'altro che dire che c'è verità e falsità. Dirò indifferentemente che c'è correttezza e scorrettezza, che le parole sono governate da regole e che le parole sottostanno a principi di applicazione¹⁶¹.

Per come la vedo io, questo modo di impostare il problema è sterile. Infatti, è proprio perché una parola acquisisce uno spessore normativo solo all'interno della prassi del seguire una regola che quella che ho chiamato "la concezione ricevuta" è insostenibile.

Secondo questa concezione, il ruolo della percezione (e, più in generale, degli episodi mentali) nella determinazione del canone dell'utilizzo di una parola si sviluppa all'interno di un'immagine come quella che segue. La parola viene associata a qualcosa, diciamo ad un colore, per mezzo di un'applicazione paradigmatica (o di un certo numero di applicazioni paradigmatiche); l'applicazione paradigmatica diventa così il metro con cui misurare ogni futura applicazione della parola. Chiaramente, ogni applicazione paradigmatica, ogni definizione ostensiva (l'espressione va intesa in un senso lato) può venire fraintesa: lo stesso gesto «[...] può definire ostensivamente il nome di una persona, il nome di un colore, di una sostanza, di un numero, il nome di un punto cardinale, ecc...»¹⁶². Ma ciò non toglie che,

¹⁶¹ *The Individual Strikes Back*, cit., pag. 281. Boghossian cita con approvazione questo passaggio in *The Rule-Following Considerations*, cit., I, pt. V (The "Rule-Following" Considerations?), § 8, pag. 517.

¹⁶² *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 28, pag. 24.

così come era intesa in origine, la definizione faccia della parola un nome di quel colore: data la definizione, *ed intesala in un certo modo*, che il canone dell'utilizzo della parola sia questo e non un altro è un fatto *oggettivo, indipendente dall'opinione di chicchessia* (“fatto oggettivo”: un pleonasma?). Prendiamo un proferimento: «Questo è rosso». C'è un senso in cui il proferimento è un'occorrenza di un mero segno senza significato; abbiamo dei criteri (difficili da specificare, eppure perfettamente efficienti) per dire di quale. Il proferimento è però anche un'occorrenza di un segno con un significato; più precisamente: di un enunciato (un certo tipo di segno ripetibile dotato di significato). I criteri che ci permettono di dire di quale mero segno senza significato il proferimento è un'occorrenza non ci permettono però di dire di quale enunciato il proferimento è un'occorrenza: ci serve un criterio per dire qual è il *significato* rilevante. Ma è sufficiente specificare le applicazioni paradigmatiche rilevanti per specificare il canone di utilizzo, il significato, il *carattere* rilevante (il carattere dell'enunciato è l'insieme delle regole che ne governano l'utilizzo); se il linguaggio a cui l'enunciato appartiene non ci pone problemi di omofonia potremmo dire anche: «È sufficiente specificare il linguaggio a cui l'enunciato appartiene per specificare...». In questo senso di “significato” (“significato” nel senso di “carattere”) il proferimento ha significato, per così dire, “solo mediatamente ed un po' impropriamente”: il tipo ha un certo carattere e se la produzione dell'occorrenza è guidata da questo carattere possiamo anche dire che l'occorrenza lo “eredita”. Il proferimento ha però significato anche in un senso più diretto e più proprio: “significato” non nel senso di “carattere”, bensì nel senso di “*contenuto*” (il contenuto dell'enunciato è la proposizione che l'enunciato esprime)¹⁶³. Ma è sufficiente specificare il contesto di emissione del proferimento per specificare anche il contenuto rilevante. Infine, è sufficiente specificare le circostanze di valutazione rilevanti per specificare il valore di verità della proposizione (e, *a fortiori*, del proferimento)

¹⁶³ Per la distinzione *contenuto-carattere*, il riferimento canonico è *Demonstratives*, cit. Le osservazioni che occupano gli ultimi due periodi riprendono la prima “importante caratteristica da tenere a mente” di cui in *ibidem*, § XIV.

e stabilire se la percezione di queste circostanze giustificava o meno l'utilizzo dell'enunciato¹⁶⁴.

Ora, in un certo senso, sarebbe semplicemente assurdo sostenere che le argomentazioni del capitolo precedente (che costituiscono uno sviluppo dell'idea che una parola acquisisca uno spessore normativo solo all'interno della prassi del seguire una regola) dimostrano che delle applicazioni paradigmatiche non determinano il carattere, o che il carattere ed il contesto non determinano il contenuto, o che il contenuto e le circostanze di valutazione non determinano il valore di verità, ecc... Infatti, non si può negare che ci sia un senso in cui delle applicazioni paradigmatiche determinano il carattere, in cui il carattere ed il contesto determinano il contenuto, e così via: dopotutto, è su queste basi che noi tutti regoliamo la nostra condotta linguistica. Eppure l'assurdo nasconde un fondo di verità. Una formulazione più adeguata sarebbe questa: le argomentazioni del capitolo precedente dimostrano che delle applicazioni paradigmatiche determinano sì il carattere (ecc...), ma non *oggettivamente*, non *indipendentemente dall'opinione di chicchessia*, non *di per sé*. La distinzione è in qualche modo analoga a quella che dobbiamo fare quando cerchiamo di descrivere il posto dei colori nell'immagine scientifica del mondo: in un certo senso, è scorretto dire che la scienza moderna ha dimostrato che questo non è rosso; è senz'altro più corretto dire che la scienza moderna ha dimostrato che i colori (e, se è per questo, gli oggetti della nostra vita quotidiana), *in realtà*, non esistono (naturalmente, "più corretto" non significa *incontestabile*)¹⁶⁵.

Dopo aver sostenuto che non c'è nulla che, di per sé, possa *giustificare* l'utilizzo di una parola o rendere *vero* il proferimento di un enunciato, in quest'ultimo capitolo cercherò di chiarire che cosa, a mio parere, legittima il parlare di *verità* e *giustificazione*.

Allo scopo, riprenderò quella che Kripke chiama "la soluzione scettica al paradosso wittgensteiniano". Questo aspetto del lavoro di Kripke è senz'altro quello che ha attirato la maggior quantità di critiche. Così come nel caso del "paradosso wittgensteiniano", queste critiche possono venire

¹⁶⁴ Chiaramente, qui è il caso di concepire le circostanze di valutazione non come un *mondo* possibile, bensì come una *situazione* possibile (per la nozione di situazione, vd. John Barwise, *Scene e altre situazioni* (1981), in *Significato e teorie del linguaggio*, cit.).

¹⁶⁵ Per alcune interessanti osservazioni in questa direzione, vd. Wilfrid Sellars, *Phenomenalism* e Wilfrid Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962), l'uno e l'altro in *Science, Perception and Reality*, cit.

raggruppate in due classi distinte: in primo luogo, è stato sostenuto che la “soluzione scettica” è una soluzione solo per modo di dire; in secondo luogo, è stato sostenuto che, anche prescindendo dalla questione della sua validità o meno, la posizione che Kripke descrive non è la posizione di Wittgenstein. Ciononostante, io trovo che le osservazioni di Kripke intorno alla cosiddetta “soluzione scettica” rappresentino l’aspetto più profondo del suo lavoro. E penso anche che queste osservazioni siano piuttosto fedeli allo spirito degli ultimi lavori di Wittgenstein. Questo non significa però che io sia del tutto d’accordo con quello che Kripke dice intorno a questa “soluzione scettica”. In primo luogo, l’esposizione di Kripke è, per molti versi, confusa ed insoddisfacente (tengo però a precisare che questo intacca solo in minima parte lo straordinario valore filosofico – penso che qui sia davvero il caso di sbilanciarsi – dell’analisi di Kripke). Scott Soames, per esempio, è addirittura arrivato a sostenere che probabilmente non esiste un’interpretazione coerente di quello che Kripke dice¹⁶⁶. A me, questo sembra semplicemente falso. Il fatto che si possa giungere ad esprimere un giudizio di questo tipo è però sintomatico. In secondo luogo, penso che etichettare una posizione come quella di Wittgenstein come “scettica” sia una mistificazione: la posizione di Wittgenstein appare scettica solo se osservata alla luce della concezione ricevuta (il fatto che Kripke definisca “scettica” la posizione di Wittgenstein e l’atteggiamento ambivalente che sfoggia nei confronti delle argomentazioni che gli attribuisce sono due facce della stessa medaglia). Quello che farò nelle prossime pagine è quindi questo. Innanzitutto, presenterò la mia versione della “soluzione scettica” concentrandomi sulla questione della *giustificazione*. Dopodiché, mi concentrerò sulla questione della *verità* (chiaramente, i due aspetti sono tutt’altro che irrelati; ciononostante, penso che sia meglio articolare il discorso in questo modo). Contestualmente, cercherò, in primo luogo, di dimostrare che l’etichetta “soluzione scettica” è del tutto inappropriata e, in secondo luogo, di risolvere (o dissolvere?) alcune delle difficoltà sollevate dai critici di Kripke. Di queste difficoltà, ne prenderò esplicitamente in considerazione soltanto un paio (non mi soffermerò, per esempio, sull’argomento di Boghossian contro

¹⁶⁶ Vd. Scott Soames, *Facts, Truth Conditions, and the Skeptical Solution to the Rule-Following Paradox*, in *Philosophical Perspectives*, vol. XII, 1998, pagg. 313-348.

il “non fattualismo”¹⁶⁷). Il mio obiettivo, infatti, non è quello di affrontare una sinossi delle difficoltà rilevanti, bensì quello di fornire un ambiente in cui queste difficoltà non sorgono (i primi passi in questa direzione li ho già compiuti correggendo alcuni difetti che sono caratteristici dell’impostazione di Kripke – la scelta di caratterizzare il problema di Wittgenstein come un problema intorno all’esistenza dell’intendere, la tendenza a concentrarsi sugli asserti semantici, ecc...).

II – Giustificazione

Nel capitolo precedente ho sostenuto che nulla (né una percezione né un episodio mentale di altro tipo, non una disposizione, non una definizione, ecc...) può giustificare il nostro utilizzo di una parola in una certa occasione. Il che porta con sé una certa aria di paradosso, dal momento che questa tesi sembra avere un effetto corrosivo sull’idea stessa di significato. Il ragionamento è questo: dire che nulla può giustificare il nostro utilizzo di una parola in una determinata occasione è dire che non è possibile dividere le applicazioni di una parola in giustificate e ingiustificate (*prima premessa*); ma una parola ha un significato proprio nella misura in cui possiede uno spessore normativo, ossia proprio nella misura in cui è possibile dividerne (almeno approssimativamente e quantomeno in linea di principio) le applicazioni in corrette e scorrette, in giustificate e ingiustificate (*seconda premessa*); quindi dire che nulla può giustificare il nostro utilizzo di una parola in una determinata occasione porta alla bancarotta del concetto di significato (*conclusione*).

Un primo modo di affrontare la difficoltà consiste nel mettere in discussione l’analisi a cui la seconda premessa dà voce. Quello che si potrebbe dire è questo: «Senza dubbio, l’argomento è valido: la conclusione scende dalle premesse. Ma, naturalmente, questo non vuol dire che la sua conclusione sia vera: la conclusione di un argomento valido è vera solo se lo sono tutte le sue premesse. E sicuramente non è questo il caso. Infatti, la seconda premessa asserisce, in primo luogo, che una parola ha un significato nella

¹⁶⁷ Per una formulazione compatta, vd. *The Rule-Following Considerations*, cit., IV, § 16. Per una variante, vd. invece Alex Byrne, *On Misinterpreting Kripke’s Wittgenstein*, § II, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVI, 1996, pagg. 339-343.

misura in cui possiede uno spessore normativo e, in secondo luogo, che una parola possiede uno spessore normativo nella misura in cui è possibile dividerne le applicazioni in giustificate e ingiustificate. E se il primo punto *non può* venire messo in discussione (essendo una sorta di definizione della parola “significato”), il secondo punto va *assolutamente* messo in discussione, dal momento che vincola la possibilità stessa del significato ad una condizione esageratamente restrittiva: affinché una parola possieda uno spessore normativo (e, *a fortiori*, un significato), è sufficiente che le sue applicazioni possano venire divise in “accettate” e “non accettate” (dalla comunità dei parlanti). Così, la conclusione dell’argomento è falsa semplicemente perché falsa è la sua seconda premessa. E visto che dire che nulla può giustificare il nostro utilizzo di una parola in una determinata occasione *non* è dire che non è possibile dividere le applicazioni di una parola in “accettate” e “non accettate”, l’argomento non può nemmeno venire riproposto in una versione “riveduta e corretta”».

Tutto ciò tende però ad apparire più radicale, più riformista e più scetticggiante di quanto in realtà non sia. Così, forse è meglio provare ad affrontare la difficoltà in un altro modo. Ecco come si potrebbe ragionare: «Quando parliamo di giustificazione dell’uso linguistico (e, più in generale, quando parliamo di giustificazione), con la parola “giustificazione”, possiamo intendere due cose piuttosto diverse. Mettiamola così: ci sono giustificazioni *oggettive* e ci sono giustificazioni *non oggettive*, giustificazioni che sono tali solo *relativamente* ad una *comunità*. Ora, se noi intendiamo la parola “giustificazione” nel primo senso (quello più forte) la seconda premessa dell’argomento diventa falsa (la condizione proposta è esageratamente restrittiva), ma se la intendiamo nel secondo senso (quello più debole) diventa falsa la prima premessa. In ogni caso, l’argomento non dimostra la conclusione, dal momento che le sue premesse non sono mai contemporaneamente vere».

Il vantaggio di questo secondo approccio sta nel fatto che sembra poter conciliare, in qualche modo, la grammatica del consueto discorso sulla giustificazione con il rifiuto della concezione ricevuta. Infatti, l’idea che la visione di una certa scena (nelle normali condizioni d’osservazione, s’intende) possa giustificare un proferimento come «X è rosso» non viene abbandonata: viene semplicemente declinata in una direzione diversa (anche se, a dire il vero, quello che vale per «X è rosso» non vale in linea *del*

tutto generale). In ogni caso, bisogna notare anche che la distanza tra i due approcci è più che altro una questione di accento. Dopotutto, qual è la differenza che corre tra il dire che un certo proferimento è giustificato relativamente ad una certa comunità e il dire che quella comunità accetta quel proferimento?

Potremmo mettere la cosa così. Una giustificazione è un qualcosa che una persona dà ad un'altra persona e la sua validità fa tutt'uno con il suo essere accettata (con il suo essere ritenuta valida) dalla comunità rilevante. Questo, però, non richiede alcuna revisione della grammatica del consueto discorso sulla giustificazione: il ruolo che la nozione di giustificazione svolge nelle nostre vite e, più in particolare, nella nostra prassi linguistica, infatti, non richiede nulla di più.

Ma se la distanza che separa questa concezione da quella implicita nella grammatica del consueto discorso sulla giustificazione è pressoché nulla, quella che la separa dalla concezione ricevuta non potrebbe essere maggiore. La cosa diventa del tutto evidente se solo proviamo a ragionare sul ruolo che la nozione di *accordo* ricopre all'interno di questa concezione.

Una giustificazione è un qualcosa che una persona dà ad un'altra persona e la sua validità fa tutt'uno con il suo essere accettata dalla comunità rilevante: il fatto che la visione di una certa scena possa giustificare il proferimento «X è rosso» fa tutt'uno con il fatto che questa giustificazione viene accettata dalla comunità rilevante. Ma se i membri della comunità non si trovassero, quantomeno approssimativamente, d'accordo su quali sono le giustificazioni che vanno accettate, se nella comunità non ci fosse alcun accordo sull'identità delle giustificazioni che devono essere ritenute valide, allora sarebbe impossibile dividere le giustificazioni in accettate e non accettate e, *a fortiori*, sarebbe impossibile dividere le giustificazioni in valide e non valide. La nozione di giustificazione perderebbe così ogni senso e risulterebbe impossibile dividere le applicazioni di una parola in giustificate e ingiustificate. La mancanza dell'accordo porterebbe così al collasso del significato. Nelle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein sottolinea il punto a più riprese:

[...] se le cose andassero in modo del tutto diverso da come effettivamente vanno – se non ci fosse, per esempio, nessun'espressione caratteristica del dolore, della paura, della gioia; se ciò che è regola diventasse eccezione e ciò che è eccezione diven-

tasse regola; o se entrambe diventassero fenomeni di frequenza pressappoco uguale – allora i nostri normali giochi linguistici perderebbero ciò che è loro essenziale. – La procedura consistente nel mettere un pezzo di formaggio sulla bilancia e nello stabilire il prezzo secondo il peso indicato dalla bilancia perderebbe ciò che ha di essenziale se si desse spesso il caso che i pezzi di formaggio aumentassero o diminuissero improvvisamente di volume e di peso senza alcuna causa evidente¹⁶⁸.

Seguire una regola è analogo a: obbedire a un comando. Si viene addestrati a ubbidire al comando e si reagisce ad esso in una maniera determinata. Ma che dire se uno reagisce al comando e all’addestramento *in un modo*, e un altro *in un altro modo*? Chi ha ragione?¹⁶⁹

Della comprensione che si raggiunge tramite il linguaggio non fa parte soltanto una concordanza nelle definizioni, ma anche (per quanto strano ciò possa sembrare) una concordanza nei giudizi. [...] Una cosa è descrivere i metodi di misurazione, un’altra è ricavare ed enunciare i risultati della misurazione. Ma ciò che chiamiamo “misurare” è determinato anche da una certa costanza nei risultati delle misurazioni.¹⁷⁰

Ora, queste osservazioni sembrano puntare in direzione di una qualche forma di coerentismo. Qualcosa di questo tipo: «Episodi mentali, disposizioni, definizioni, ecc... non possono determinare il canone dell’utilizzo di una parola. Di conseguenza, non è in questi termini che possiamo spiegare quando l’applicazione di una parola è corretta. L’applicazione di una parola è corretta quando i membri della comunità si trovano d’accordo nell’accettarla. Quello che la corrispondenza fra mente e mondo non può fare, può farlo la corrispondenza fra mente e mente (a questo tipo di corrispondenza noi diamo il nome di “coerenza”)» («[...] considera l’analogia con un’orchestra. Supponi che non esista qualcosa come un individuo che suona in accordo con istruzioni che arrivano dal passato, per mezzo di spartiti o della memoria. Supponi anche che per uno strumento singolo non ci sia un modello che decida in che modo un pezzo deve venire suonato (tutte le melodie sono ugualmente accettabili). Allora un individuo in isolamento non potrà suonare né bene né male. Ciononostante, l’orchestra potrebbe avere dei modelli di armonia fra strumenti»¹⁷¹).

¹⁶⁸ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 142, pag. 77 (ho leggermente modificato la traduzione del passo).

¹⁶⁹ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 206, pag. 109.

¹⁷⁰ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 242, pag. 118.

¹⁷¹ *The Individual Strikes Back*, cit., § 3, pag. 293 (il passo non è rappresentativo della posizione di Blackburn).

Ma le apparenze ingannano. Ovviamente, c'è un senso in cui si può dire che "l'applicazione di una parola è corretta quando i membri della comunità si trovano d'accordo nell'accettarla" e se con la parola "coerentismo" non si intende nulla di più, allora nel coerentismo non c'è nulla di male. Ma se l'idea che si nasconde dietro l'etichetta (peraltro ingannevole) "coerentismo" è l'idea che la corrispondenza *mente-mente* possa svolgere il lavoro che secondo la concezione ricevuta svolgerebbe la corrispondenza *mente-mondo*, se si pensa che l'accordo possa fornirci delle giustificazioni oggettive, allora il coerentismo non è nient'altro che l'ennesima forma della concezione ricevuta ed è soggetto, in quanto tale, alle stesse difficoltà cui sono soggette le posizioni che ho discusso nel capitolo precedente¹⁷². Per rendersene conto, basta ragionare come segue. Perché un campione di colore non può fornirci una giustificazione oggettiva di una certa applicazione, poniamo, della parola "rosso"? Perché un campione di colore può giustificare una certa applicazione di "rosso" solo se viene utilizzato in un certo modo (se *non* venisse utilizzato come paradigma, non potrebbe giustificare *nulla*; se venisse utilizzato come paradigma sullo sfondo di un'*altra* regola, potrebbe giustificare *altre* applicazioni, ma non quella – questo, a rigore, non è vero: sto semplificando) *e siamo noi a decidere come utilizzarlo* (l'uso del termine "decidere", qui, potrebbe risultare ingannevole; riparerò più avanti). Analogamente, il dato di fatto dell'accordo può giustificare una certa applicazione di "rosso" solo se viene utilizzato in un certo modo *e siamo noi a decidere come utilizzarlo*. Una rapida ispezione delle due argomentazioni che seguono dovrebbe contribuire a chiarire ulteriormente il parallelismo. Innanzitutto, il caso del campione: poniamo che l'idea sia che un'applicazione di "rosso" è corretta se e solo se è un'applicazione di "rosso" ad un oggetto di un colore sufficientemente simile a quello che il campione sembra avere; la domanda è *Che cosa fa sì che il campione debba venire utilizzato proprio in questo modo?*; ma immaginiamo di esserci dati delle istruzioni

¹⁷² Approfito dell'occasione per fare una breve precisazione. L'ultimo passaggio dovrebbe avere chiarito definitivamente che, a mio parere, la posizione di McDowell è una teoria della corrispondenza. Ora, qui, con la parola "corrispondenza", intendo *corrispondenza fra asserzioni e stati di cose*. Se però con "corrispondenza" si volesse intendere *corrispondenza fra proposizioni e stati di cose*, allora è chiaro che la posizione di McDowell non è una teoria della corrispondenza, bensì una teoria dell'identità (a questo proposito, può essere istruttivo dare un'occhiata a Julian Dodd, *McDowell and Identity Theories of Truth*, in *Analysis*, vol. LV, 1995, pagg. 160-165).

(«Un'applicazione di "rosso" è corretta se e solo se è un'applicazione di "rosso" ad un oggetto di un colore sufficientemente simile a quello che il campione sembra avere»); la domanda è *Che cosa determina il canone dell'utilizzo dell'espressione "sufficientemente simile"?*. E veniamo al caso dell'accordo: l'idea è che un'applicazione di "rosso" è corretta se e solo se i membri della comunità si trovano d'accordo nell'accettarla; la domanda è *Che cosa fa sì che il dato di fatto dell'accordo debba venire utilizzato proprio in questo modo?* (un'applicazione di "rosso" potrebbe essere corretta se e solo se i membri della comunità *non* si trovano d'accordo nell'accettarla); ma immaginiamo di esserci dati delle istruzioni (per esempio: «Un'applicazione di "rosso" è corretta se e solo se i membri della comunità si trovano d'accordo nell'accettarla»); la domanda è *Che cosa determina il canone dell'utilizzo della parola "accordo"?*.

L'accordo che lega i membri di una comunità linguistica non offre alcuna giustificazione oggettiva. Questo accordo è lo sfondo che ogni giustificazione presuppone e ogni giustificazione è relativa a questo accordo (è in questo senso che l'applicazione di una parola è corretta quando i membri della comunità si trovano d'accordo nell'accettarla). Generalmente, l'accordo che lega i membri di una comunità linguistica non offre nemmeno delle giustificazioni relative. È un dato di fatto che, normalmente, nessuno proverebbe a giustificare un proferimento come «X è rosso» dicendo che i membri della comunità si trovano d'accordo nell'accettarlo. La condizione di possibilità di ogni giustificazione non è essa stessa una giustificazione. Nel paragrafo 460 delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein scrive:

Potrebbe la giustificazione di un'azione, in quanto esecuzione di un ordine, venir formulata così: «Hai detto: «Portami un fiore giallo», e in conseguenza di ciò questo fiore qui mi ha dato un senso di soddisfazione; è questa la ragione per cui l'ho portato»? Non si dovrebbe qui rispondere: «Ma io non ti ho ordinato di portarmi il fiore che in seguito alle mie parole ti avrebbe dato una sensazione siffatta!»?¹⁷³

Commentando questo passo, McDowell nota che sarebbe stato del tutto nello spirito della posizione di Wittgenstein anche lo scrivere:

¹⁷³ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 460, pag. 175.

Potrebbe la giustificazione di un'azione, in quanto esecuzione di un ordine, venir formulata così: «Hai detto: «Portami un fiore giallo», e in conseguenza di ciò questo fiore qui ha ricevuto l'approvazione di tutti gli astanti; è questa la ragione per cui l'ho portato»? Non si dovrebbe qui rispondere: «Ma io non ti ho ordinato di portarmi il fiore che in seguito alle mie parole avrebbe ricevuto l'approvazione di tutti gli altri!»?¹⁷⁴

Vero. Ma questo non implica, come vorrebbe McDowell, che Wittgenstein rifiuti l'idea che l'applicazione di una parola sia corretta quando i membri della comunità si trovano d'accordo nell'accettarla. Infatti, il passaggio citato è del tutto nello spirito della posizione di Wittgenstein semplicemente perché può venire utilizzato per chiarire *in che senso* l'applicazione di una parola è corretta quando i membri della comunità si trovano d'accordo nell'accettarla. L'accordo che lega i membri di una comunità linguistica non offre alcuna giustificazione (di conseguenza, la giustificazione di un'azione, in quanto esecuzione di un ordine, *non può* venir formulata in questi termini): questo accordo rappresenta la condizione di possibilità di ogni giustificazione, lo sfondo che ogni giustificazione presuppone^{175, 176}.

¹⁷⁴ Wittgenstein *on Following a Rule*, cit., § 5, pag. 234.

¹⁷⁵ Per delle considerazioni in qualche modo analoghe (anche se, naturalmente, non *del tutto* analoghe), vd. Wittgenstein's *Philosophy of Mathematics*, cit., 3, § 1, pag. 124 (la terza precisazione) e Wittgenstein *su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 3, pagg. 90-91 (per una posizione che può fungere da riferimento polemico tanto per le considerazioni che Kripke svolge in questo passaggio quanto per quelle che *io* ho svolto in queste pagine vd. David Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London-New York, Routledge, 1997, 5, pagg. 63-73 e 7, pagg. 84-86 per la risposta, insoddisfacente, che Bloor dà a questo tipo di osservazioni – il suo riferimento è Colin McGinn, *Wittgenstein on Meaning – An Interpretation and Evaluation* (1984), Oxford-New York, Blackwell, 1987, 2, pagg. 82-88, che erroneamente attribuisce la posizione di Bloor a Kripke).

¹⁷⁶ Questo *accordo* potrebbe venire definito “primitivo”, il che ci permetterebbe anche di sottolineare il suo legame con il concetto di *certezza* primitiva, concetto che Wittgenstein sviluppa in *Della certezza*, senza però utilizzare questa espressione (sul concetto wittgensteiniano di *certezza* primitiva vd. Kevin Mulligan, *Certainty, Soil and Sediment*, in Mark Textor, *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, London, Routledge, 2006 e Paolo Spinicci, *Il mondo della vita e il problema della certezza – Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Milano, CUEM, 2000, lezioni XV-XIX; per altre trattazioni del concetto di *certezza* primitiva vd. invece, a titolo di esempio, Edmund Husserl, *Esperienza e giudizio – Ricerche sulla genealogia della logica* (1939), Milano, Bompiani, 1995, introduzione, § 7, Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913 e 1952), Torino, Einaudi, 2002, vol. I, libro I, sezione III, cap. IV, §§ 103-104, Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), Milano, Il Saggiatore, 1997, pt. III, A, José Ortega y Gasset, *Idee e credenze*

Ricapitoliamo. L'idea che non esistano giustificazioni oggettive delle nostre esecuzioni linguistiche sembra implicare una sorta di "scetticismo semantico", una radicale disillusione nei confronti del concetto di significato. La difficoltà è però solo apparente. Una parola ha un significato nella misura in cui è possibile dividerne (almeno approssimativamente e quantomeno in linea di principio) le applicazioni in corrette e scorrette, giustificate e ingiustificate, ma le giustificazioni in questione non devono essere per forza oggettive: delle giustificazioni relative (delle giustificazioni che sono valide nella misura in cui sono accettate dalla comunità rilevante) possono bastare. Volendo, si può anche dire che questo ragionamento ha un esito coerentista. Infatti, c'è un senso in cui è perfettamente legittimo dire che, secondo questa posizione, l'applicazione di una parola è corretta quando i membri della comunità si trovano d'accordo nell'accettarla. Ma, a pari diritto, si potrebbe sostenere anche che la posizione in questione è una teoria della corrispondenza. Dopotutto, le giustificazioni che la teoria prevede hanno, generalmente, una forma che sembra rispettare i canoni della teoria corrispondentista ("generalmente" perché enunciati come "Provo dolore" fanno, in un certo senso, eccezione). Io penso però che entrambe le etichette siano, alla fin fine, ingannevoli. Infatti, così come vengono concepite abitualmente, la teoria della coerenza e la teoria della corrispondenza non sono nient'altro che due differenti declinazioni della concezione ricevuta.

Ora, chiaramente, la posizione che ho descritto riposa sull'idea che la nozione "debole" (o "relativa") di giustificazione basti a garantire al concetto di significato un adeguato spessore normativo. E, nei suoi lavori, McDowell ha criticato questa idea a più riprese. Dedicherò quel che rimane di questo capitolo ad esaminare gli argomenti di McDowell.

La prima delle obiezioni che McDowell muove alla posizione che ho descritto si concentra sul posto che la comunità dei parlanti occupa all'interno dell'immagine del significato che questa posizione ci offre. Più precisamente, l'obiezione di McDowell è che, all'interno di quest'immagine, possiamo valutare l'utilizzo che *un parlante* (o, tutt'al più, *un certo numero di parlanti*) fa di una certa parola ma non possiamo valutare l'utilizzo che ne fa *l'intera comunità dei parlanti*, il che, a suo parere,

(1937 e 1940) e José Ortega y Gasset, *Storia come sistema* (1936), §§ I-III e IX, l'uno e l'altro in José Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica*, Milano, SugarCo, 1983).

implica che «[...] la nozione di giusto e sbagliato per cui abbiamo fatto spazio è al più un mero surrogato di quello che sarebbe richiesto dalla nozione intuitiva di oggettività»¹⁷⁷.

La “prima parte” dell’obiezione è senz’altro corretta, anche se la formulazione che ne ho dato, che è la formulazione che McDowell sembra preferire, è ingannevole. Infatti, non c’è nulla in quello che ho detto che implichi che un proferimento accettato dall’intera comunità linguistica non possa venire etichettato come “scorretto” (o “corretto”). Se i tralfamadoriani della terra fossero sempre stati e fossero tutt’ora vittime di un’allucinazione collettiva intorno al colore dei frutti maturi dell’albero della vita, sarebbe del tutto legittimo etichettare come “scorretto” ogni loro proferimento della forma «*Il tal frutto maturo dell’albero della vita è karatakai*». Il punto è che questo sarebbe legittimo solo perché gli stessi tralfamadoriani lo riterranno legittimo se solo messi in condizioni favorevoli (detto altrimenti: se solo si liberassero dall’allucinazione di cui sono vittime). Così, un proferimento accettato dall’intera comunità linguistica non può venire etichettato come “scorretto” (o “corretto”) *su basi che quest’ultima non accetterebbe*. Potremmo mettere la cosa anche così: all’interno di quest’immagine, possiamo valutare le giustificazioni che *un parlante* (o, tutt’al più, *un certo numero di parlanti*) ritiene valide ma non possiamo valutare le giustificazioni che *l’intera comunità dei parlanti* ritiene valide. Se dovessimo imparare il tralfamadoriano, potremmo non riuscire a capire come i campioni di karatakai che ci vengono mostrati per spiegarci il significato di “karatakai” possano rendere conto dell’utilizzo che i tralfamadoriani fanno della parola. Ma questo non ci autorizza a bollare come “meramente illusorio” il nesso normativo che, a quanto pare, i tralfamadoriani vedono.

Ma che dire della “seconda parte” dell’obiezione? Secondo McDowell, un’analisi della normatività come quella che ho difeso, un’analisi “relativista” della normatività, ci può fornire soltanto dei “meri surrogati” delle nozioni di giusto e sbagliato. Se McDowell ha ragione, allora anche la nozione di significato per cui ho fatto spazio è un “mero surrogato” (lo stesso McDowell insiste su questo aspetto). Di conseguenza, per valutare la seconda parte dell’obiezione di McDowell e, *a fortiori*, l’obiezione nel suo complesso è sufficiente rispondere a questa domanda: la nozione di signifi-

¹⁷⁷ Wittgenstein on *Following a Rule*, cit., § 2, pag. 225.

cato per cui ho fatto spazio è un “mero surrogato” della nozione *intuitiva* di significato?

Ovviamente, quantomeno in un certo senso, il parlare di una nozione *intuitiva* di significato è qualcosa di illegittimo. Infatti, la nozione di significato è una nozione *teorica*. Eppure le due cose non sono del tutto incompatibili¹⁷⁸ e, alla fine, l’unico difetto della domanda di cui sopra è quello di essere formulata un po’ approssimativamente. Ecco quindi una formulazione migliore: la nozione di significato per cui ho fatto spazio è in grado di rendere conto dei fenomeni che, originariamente, la nozione di significato doveva aiutarci a comprendere? Il che ci porta ad un’altra domanda. E cioè: quali sono i fenomeni che, originariamente, la nozione di significato doveva aiutarci a comprendere? Penso che la risposta ad una simile domanda non possa che essere questa: in origine, il concetto di significato è stato introdotto per cercare di comprendere *i fenomeni comunicativi*, in particolare la circostanza (perenne fonte di stupore filosofico) per cui certi segni (grafici, fonetici o di altro tipo) apparentemente in tutto e per tutto come gli altri ci permettono di esprimere opinioni ed emozioni, di trasmettere o conservare informazioni, di influenzare il comportamento degli altri, e così via. Il che ci permette di riformulare ancora una volta la domanda da cui siamo partiti: la nozione di significato per cui ho fatto spazio è in grado di rendere conto del (di aiutarci a comprendere il) fenomeno della comunicazione?

Non vedo perché no. Prendiamo la situazione che segue:

Immaginiamo un linguaggio per il quale valga la descrizione dataci da Agostino: questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell’ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: “mattoni”, “pilastro”, “lastra”, “trave”. A grida queste parole; – B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. – Considera questo come un linguaggio primitivo completo¹⁷⁹.

Il dato da spiegare (da comprendere, di cui rendere conto) è il fatto che, con le parole “mattoni”, “pilastro”, “lastra” e “trave”, A e B riescono a comunicare. Ad un primo livello di analisi, la spiegazione può essere: queste parole

¹⁷⁸ Vd., per esempio, *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XIII, § 51 (il secondo punto).

¹⁷⁹ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 2, pag. 10.

hanno un significato, che A e B conoscono ed utilizzano. Nel contesto di una discussione come quella che stiamo conducendo, però, l'analisi deve spingersi più a fondo e dobbiamo chiederci che cosa significa dire che queste parole hanno un significato ecc... E qui la risposta non può che essere questa: dire che le parole "mattoni", "pilastro", "lastra" e "trave" hanno un significato e che A e B lo conoscono e lo utilizzano è dire che ci sono dei criteri di correttezza che regolano l'utilizzo di queste parole e che A e B li conoscono e li rispettano. Se A vuole che B gli porti una lastra, *deve* urlare: «Lastra!»; se B sente questo grido, *deve* portare una lastra ad A; sia A che B lo fanno e si comportano di conseguenza. In questo modo, la comunicazione viene spiegata in termini di significato ed il significato viene spiegato in termini di normatività. Così, il dato della comunicazione viene spiegato notando che le applicazioni di "mattoni", "pilastro", "lastra" e "trave" possono venire divise in giustificate e ingiustificate e che le applicazioni eseguite da A e B appartengono alla prima classe. Ma che cosa giustifica queste applicazioni (quelle eseguite da A e B)? A questa domanda, possiamo dare questa risposta: A e B hanno attraversato un certo processo di apprendimento linguistico, un processo la cui caratteristica principale era quella di associare certe parole a certi oggetti (se raccogliamo il suggerimento di Wittgenstein e proviamo a considerare quello descritto "un linguaggio primitivo completo", possiamo supporre che gli unici a parlare questo linguaggio siano proprio A e B; in tal caso, il processo di apprendimento di cui sopra dovrà assomigliare, più che ad un addestramento, ad un prendere accordi). La risposta, naturalmente, è parziale; ma ci possiamo accontentare. La domanda è: affinché la spiegazione della comunicazione in termini di normatività di cui sopra funzioni, è necessario che le giustificazioni che A e B possono portare per rendere conto della loro condotta linguistica siano *oggettive*? Detto altrimenti: è necessario che la loro condotta linguistica sia *oggettivamente* giustificata, *oggettivamente* corretta? Non vedo perché mai dovrebbe esserlo. Immaginiamo che il processo di apprendimento che A e B hanno attraversato giustifichi oggettivamente una certa condotta linguistica, una successione di applicazioni $\{a_r\}_{r \in R}$ ¹⁸⁰ (in realtà, non penso che

¹⁸⁰ La mia intuizione è che la cardinalità dell'insieme delle applicazioni *ripetibili* di "lastra" sia 2^{\aleph_0} . In ogni caso, la cardinalità dell'insieme delle applicazioni *irripetibili* di "lastra" è *senz'altro* 2^{\aleph_0} . E il modo migliore di intendere quello che dico nel corpo del testo è

questo sia plausibile; come al solito, però, voglio concedere alla concezione ricevuta il più possibile – voglio che il mio argomento sia il più generale possibile). Immaginiamo inoltre che nessuna delle applicazioni eseguite da A e B appartenga alla successione; immaginiamo cioè che tutte le applicazioni eseguite da A e B siano (alla luce del processo di apprendimento di cui sopra) oggettivamente ingiustificate, oggettivamente scorrette (per semplificare, sto assumendo che non esistano applicazioni né corrette né scorrette). Immaginiamo, per esempio, che il processo di apprendimento di cui sopra abbia associato la parola “lastra” a delle lastre, la parola “mattoni” a dei mattoni, e così via, facendo sì che un’applicazione corretta di “lastra” (di “mattoni”, ecc...) sia un’applicazione di “lastra” (di “mattoni”, ecc...) ad una lastra (ad un mattone, ecc...). Quando A vuole che B gli porti una lastra, però, urla: «*Mattoni!*» (non «*Lastra!*»); e quando B sente questo grido, porta *una lastra* (non *un mattone*) ad A (e viceversa; ed analogamente con “trave” e “pilastro”). Ora, un attimo di riflessione dovrebbe essere sufficiente per convincersi del fatto che A e B stanno comunicando. Infatti, B porta regolarmente ad A il pezzo che A voleva. E questo non grazie ad una fortunata coincidenza: B porta regolarmente ad A il pezzo che A voleva *facendo attenzione alle richieste di A* (se A perdesse la voce, il lavoro si fermerebbe e i due dovrebbero inventarsi qualcosa di nuovo). Ed un ulteriore momento di riflessione dovrebbe essere sufficiente per convincersi del fatto che, se ci ostiniamo a concepire la normatività alla luce del modello “oggettivista”, diventa impossibile rendere conto della comunicazione tra A e B in termini di normatività; diventa impossibile rendere conto della comunicazione tra A e B notando che le applicazioni di “mattoni”, “pilastro”, “lastra” e “trave” possono venire divise in giustificate e ingiustificate e che le applicazioni eseguite da A e B appartengono alla prima classe (infatti questo non sarebbe vero). D’altra parte, se abbracciamo una concezione “relativista” della normatività, il compito di rendere conto della comunicazione tra A e B in termini di normatività può venire assolto senza difficoltà. Le applicazioni di “mattoni”, “pilastro”, “lastra” e “trave” eseguite da A e B sono accettate dalla comunità rilevante (A e B non hanno nulla da ridire sul modo in cui l’altro usa queste parole e, anzi, sono molto soddisfatti

quello di intenderlo alla luce della nozione di applicazione *irripetibile* (il che non vuol dire che non lo si possa intendere anche alla luce della nozione di applicazione *ripetibile*).

dell'andamento del lavoro) e *quindi* sono giustificate. E questo rende conto della loro comunicazione. La nozione di significato per cui ho fatto spazio è perfettamente in grado di rendere conto del (di aiutarci a comprendere il) fenomeno della comunicazione e, pertanto, non è un “mero surrogato” della nozione *intuitiva* di significato (mentre – è giusto sottolinearlo – *non si può dire lo stesso della nozione di significato che riposa sull'analisi “oggettivista” della normatività*).

A chi continua a subire il fascino della concezione ricevuta (non voglio negare che la concezione ricevuta possieda un certo fascino), tutto questo apparirà come una forma di *scetticismo*. Si prenda il caso di Kripke. In *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, descrive una posizione per molti versi analoga a quella che ho difeso io. Il suo atteggiamento nei confronti di questa posizione, però, è ambiguo: da una parte, confessa di trovare la posizione, per così dire, “inevitabile” e le relative argomentazioni a favore del tutto cogenti; dall'altra, si rifiuta esplicitamente di abbracciarla. La domanda è: su che basi Kripke si può rifiutare di abbracciare una posizione che, a suo stesso dire, è sostenuta da argomentazioni perfettamente cogenti? Evidentemente, non in base a delle argomentazioni (se Kripke pensasse di poter esibire delle argomentazioni contro la posizione di *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, non potrebbe trovare “del tutto cogenti” le argomentazioni a suo favore). Ma qual è l'alternativa? Io direi questa: Kripke si rifiuta di abbracciare la posizione che attribuisce a Wittgenstein perché si rende conto che questa posizione è in aperta contraddizione con la concezione ricevuta, della quale continua a subire il fascino. Ora, penso che sia soprattutto per questa ragione che Kripke descrive la posizione che attribuisce a Wittgenstein nei termini di una soluzione *scettica* ad un paradosso *scettico*. Io, però, non penso che qui sia il caso di parlare di scetticismo. Negare che esista qualcosa come l'intendere: questo sì che sarebbe scetticismo. Ma io non nego che esista qualcosa come l'intendere. Quello che io nego è l'esistenza di giustificazioni *oggettive* della nostra condotta linguistica. E questo non è scetticismo, dal momento che la nozione intuitiva di significato non presuppone la nozione di giustificazione *oggettiva* di una certa condotta linguistica. Nella misura in cui ha senso porsi il problema, questa nozione non appartiene *al senso comune*. Appartiene *ad un'immagine filosofica*, ossia alla concezione ricevuta. Se qui è il caso di utilizzare un'etichetta, questa non è l'etichetta “scetticismo”. Piuttosto, è il

caso di parlare di *fondazionalismo* e, correlativamente, di *antifondazionalismo*. Dopotutto, l'idea di una giustificazione oggettiva è l'idea di una giustificazione razionalmente inquestionabile, almeno tendenzialmente: una volta associata la parola "rosso" ad una certa sfumatura, il fatto che X sembri esemplificare la sfumatura è, esclusa (nei limiti del possibile) l'eventualità di una percezione ingannevole, una giustificazione razionalmente inquestionabile per dire che X è rosso. E l'idea di una giustificazione razionalmente inquestionabile è l'idea guida di ogni fondazionalismo.

In epistemologia, l'opzione fondazionalista è stata messa da parte da tempo ed è senz'altro piuttosto strano che in semantica, invece, continui a godere di grande popolarità. La cosa è strana soprattutto perché i due campi non sono separati ed il fondazionalismo semantico è, in un certo senso, l'anticamera di quello epistemologico, come Sellars ha mostrato chiaramente nel contesto della sua critica del Mito del Dato¹⁸¹ (nel senso in cui Sellars utilizza l'espressione – senso che, *pace McDowell*, non è esattamente quello di *Mente e mondo* –, "Mito del Dato" non è nient'altro che un'etichetta dietro cui si nasconde, per l'appunto, il fondazionalismo – in tutte le sue forme)¹⁸².

La preoccupazione principale di McDowell è quella di mettere da parte quello che potremmo chiamare "scetticismo relativista" (si pensi al ruolo che – a detta di McDowell – *La filosofia e lo specchio della natura* (1979) ha avuto nella genesi di *Mente e mondo*¹⁸³). In questo, ovviamente, non c'è nulla di male. Ma nel suo tentativo di mettere da parte lo scetticismo relativista McDowell finisce con l'incappare, seguendo un canovaccio a suo modo classico, in una forma di fondazionalismo¹⁸⁴. La posizione che sto soste-

¹⁸¹ Vd., in particolare, *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VII, § 30.

¹⁸² La tendenza di Sellars ad inscrivere la trattazione di questioni *semantiche* in un contesto di carattere *epistemologico* trova un corrispettivo nella posizione di Wittgenstein. Wittgenstein, infatti, inserisce il suo tentativo di sgomberare il campo della *semantica* tanto dal fondazionalismo quanto dallo scetticismo nel contesto di una critica più ampia dell'opposizione *scetticismo-fondazionalismo*, critica che, soprattutto in *Della certezza*, Wittgenstein conduce all'interno di un contesto di carattere *epistemologico* (a questo proposito vd. Luigi Perissinotto, *Logica e immagine del mondo – Studio su Über Gewissheit di L. Wittgenstein*, Milano, Guerini e Associati, 1991, cap. II, § 5).

¹⁸³ Vd. *Mente e mondo*, cit., prefazione, pag. X.

¹⁸⁴ Così, nella misura in cui colgono nel segno (e qui ci sarebbe da discutere – vd., per esempio, *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 664), le numerose osservazioni di McDowell sul "quietismo" di Wittgenstein (a questo proposito, vd., per esempio, *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy*, cit., § 8) possono venire reindirizzate contro la

nendo, al contrario, pur potendo venire definita, in un certo senso (lato), “relativista”, si distingue tanto dal *fondazionalismo* quanto dallo *scetticismo* relativista. A distinguerla dal fondazionalismo è il rifiuto della nozione di giustificazione oggettiva. A distinguerla dallo scetticismo relativista, invece, è la relazione che la lega, in primo luogo, alla nozione intuitiva di significato e, in secondo luogo, ad altre nozioni intuitive ad essa collegate (tornerò sulla questione nel prossimo paragrafo).

Il senso in cui questa posizione è relativista è, diciamo così, “innocuo”: una giustificazione è un qualcosa che una persona dà ad un’altra persona e, di conseguenza, non c’è nulla di strano nel fatto che la sua validità sia limitata all’orizzonte a cui appartengono le persone in questione. E qui è il caso di notare che quest’orizzonte si estende (quantomeno) alla specie umana nella sua interezza (o quasi). Infatti, tutti o quasi gli esseri umani tendono a “generalizzare” la stessa applicazione paradigmatica quantomeno approssimativamente nello stesso modo e applicazioni paradigmatiche simili quantomeno approssimativamente in modi simili. Di questo fatto si può rendere conto facilmente in termini di selezione naturale: generalizzare in armonia con i propri simili favorisce la comunicazione e la comunicazione favorisce la sopravvivenza. E anche se è altamente improbabile che questa tendenza alla convergenza si estenda al di là dei limiti della nostra specie, “improbabile” non vuol dire *impossibile* e, inoltre, non possiamo escludere che, in futuro, la selezione naturale ci spinga a generalizzare in armonia con altre specie (o viceversa, o anche entrambe le cose): se venissimo trasportati nel futuro tralfamadoriano del nostro pianeta, la tendenza a generalizzare in armonia con i tralfamadoriani potrebbe anche rivelarsi un carattere straordinariamente adattivo (in misura minima, qualcosa di simile deve valere – o deve essere valso – per certi animali domestici). Così, la posizione che ho descritto non solo non dà alcun sostegno al relativismo del tipo *Ognuno può credere quello che vuole* a cui spesso si appellano i sostenitori del Disegno Intelligente: la posizione che ho descritto si armonizza perfettamente con il principio guida di *L’origine delle specie per selezione naturale* (1859) (ov-

sua interpretazione delle *Ricerche filosofiche*. Per idee simili sul legame di McDowell con il fondazionalismo, vd. Martin Kusch, *Knowledge by Agreement – The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pt. II, cap. 9, § 4 (A Communitarian Critique of Direct Realism and Reliabilism), pag. 111.

viamente, nulla di tutto ciò cambia di una virgola la sostanza del mio discorso).

Tanto basti per quanto riguarda la prima delle obiezioni di McDowell. Nel prossimo paragrafo ne esaminerò una seconda. Prima, però, penso che sia il caso di fare un paio di precisazioni.

La *prima* precisazione che voglio fare ruota intorno alla nozione di comunità linguistica.

Nell'economia della posizione che sto sostenendo questa nozione ricopre un ruolo estremamente importante: la possibilità di valutare una giustificazione (e, *a fortiori*, la possibilità di valutare l'applicazione di una parola) presuppone l'accordo della comunità e, di conseguenza, la validità (o meno) di una giustificazione è sempre relativa ad una certa comunità (una giustificazione valida per la comunità umana potrebbe non essere tale per la comunità tralfamadoriana). E fin qui nulla di nuovo. A questo punto, però, penso che sia il caso di notare esplicitamente che la nozione di comunità linguistica ha un ruolo importante anche all'interno della posizione di McDowell. Nel paragrafo 202 delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein scrive:

Per questo “seguire la regola” è una prassi. E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola “*privatim*”: altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola¹⁸⁵.

Il commento di McDowell è questo. Ciò che determina i criteri di correttezza dell'utilizzo di una parola è un episodio mentale concettuale (o più episodi mentali concettuali). Il che, per McDowell, è come dire che ciò che determina i criteri di correttezza dell'utilizzo di una parola è un episodio mentale generale. Ma la capacità di avere questo tipo di episodi mentali presuppone la padronanza di prassi di carattere *pubblico*¹⁸⁶. Pertanto, *privatim* non c'è nulla che determini i criteri di correttezza dell'utilizzo di una parola (“e

¹⁸⁵ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 202, pag. 109.

¹⁸⁶ Queste prassi non sono solo *pubbliche*. Sono anche, in un senso lato, *linguistiche* (in un senso lato linguistiche perché, nella misura in cui deve precedere la capacità di avere episodi mentali concettuali – episodi mentali generali –, la padronanza di queste prassi deve essere già presente in una fase della vita dell'individuo in cui non c'è ancora nulla che possa determinare i criteri di correttezza dell'utilizzo di una parola – ossia in una fase della vita dell'individuo in cui, per parlare propriamente, l'individuo ancora non parla). È in questo senso (per l'appunto lato) che, secondo McDowell, le capacità concettuali presuppongono la padronanza di un linguaggio.

perciò non si può seguire una regola *privatim*”). Con le parole di McDowell:

[...] supponi che io abbia l'intenzione di digitare un punto. Se quella è la mia intenzione, è stabilito che solo il mio digitare un punto conterà come metterla in atto. Ovviamente, io sono in grado di avere quell'intenzione solo perché prendo parte alle prassi che sono costitutive dei concetti relativi. Ma se è davvero quella l'intenzione che [...] io ho, non serve nient'altro che l'intenzione stessa per determinare che cosa conta come conformità ad essa¹⁸⁷.

Così, secondo McDowell il ruolo della comunità dei parlanti è quello di fornire l'orizzonte in cui si svolgono le prassi necessarie ad acquisire la capacità di esperire ripetibili.

Ora, è sufficiente un attimo di riflessione per rendersi conto del fatto che tutto ciò non contribuisce in alcun modo ad avvicinare la posizione di McDowell alla mia. Per McDowell, il far parte di una comunità ci permette di avere ragioni *oggettive*. Per la posizione che ho sostenuto, invece, la comunità a cui si appartiene è lo sfondo di ogni ragione ed ogni ragione è *relativa* a questa comunità. Per come McDowell descrive la cosa, il ruolo della comunità potrebbe venire preso dalla magia: così come un incantesimo potrebbe regalare ad una pietra la capacità di parlare, un incantesimo potrebbe regalare ad un uomo che non fa e non ha mai fatto parte di una comunità la capacità di esperire ripetibili. Per la posizione che ho sostenuto, invece, questo non può accadere (il ruolo della comunità non potrebbe venire preso dalla magia): la relazione *comunità-normatività*, così come l'ho descritta io, non è una relazione empirica (esterna); è una relazione concettuale (interna); e nessun incantesimo può sostituirsi ad una relazione di questo tipo¹⁸⁸.

¹⁸⁷ John McDowell, *Intentionality and Interiority in Wittgenstein* (1991), § 8, pag. 315, in *Mind, Value, and Reality*, cit.

¹⁸⁸ Approfitto dell'occasione per fare un'altra breve precisazione. Quello che ho sostenuto finora può venire raccolto sotto due punti. (1) Una parola ha un significato se e solo se è possibile dividerne le applicazioni in corrette e scorrette (quantomeno approssimativamente, almeno in linea di principio). (2) Questo è possibile solo sullo sfondo dell'accordo della *comunità* rilevante. Ora, che cosa parla in favore di (2)? Ebbene: dal momento che è impossibile dividere le applicazioni di una parola in oggettivamente corrette e oggettivamente scorrette, il lato di destra del bicondizionale di cui in (1) può essere vero solo se è possibile dividere le applicazioni di una parola in accettate e non accettate dalla *comunità* rilevante (da cui (2)). Ma, posto che in (1) la nozione rilevante di correttezza non può es-

La *seconda* precisazione che voglio fare verte su di un “vantaggio secondario” della posizione che sto sostenendo. Prendiamo la concezione ricevuta nella sua declinazione corrispondentista. A grandi linee, l’idea è questa: ad ogni proferimento di un enunciato dichiarativo ed elementare corrisponde un possibile stato di cose (se concepiamo il contesto del proferimento come essenziale al proferimento stesso, possiamo anche dire che a decidere che cosa corrisponde a che cosa è il significato dell’enunciato); la correttezza del proferimento dipende dalla sussistenza dello stato di cose. E questo (anche prescindendo da alcune difficoltà tecniche e anche limitandosi agli enunciati dichiarativi ed elementari) pone delle difficoltà. In primo luogo, ci sono proferimenti (chiamiamoli “non fattuali”) a cui non sembra corrispondere proprio niente: asserzioni etiche, asserzioni matematiche, giudizi estetici, ecc... (ma non – ho già avuto modo di notarlo – proferimenti della forma «*X intende Y*»). In secondo luogo, ci sono proferimenti a cui sembrano corrispondere stati di cose assolutamente privati e peculiarmente nascosti, il che sembra sollevare dei problemi dal carattere insolitamente duplice:

essere quella di correttezza oggettiva, perché la scelta deve cadere proprio sulla nozione di correttezza relativa ad una *comunità*? Perché non una terza nozione di correttezza? La risposta è che questa nozione è necessaria se vogliamo rendere conto della comunicazione fra i membri della *comunità*. E qui sta il punto. Finché ci concentriamo su parole come “rosso”, la cui utilità principale è quella di permettere la comunicazione fra i membri della comunità, il principale fine esplicativo della nozione di significato è, per l’appunto, quello di rendere conto della comunicazione fra i membri della comunità (e quindi la nozione rilevante di correttezza è quella di correttezza relativa ad una comunità). Ma se ci concentriamo su di un caso come quello (discusso nel secondo paragrafo del primo capitolo) del diario meteorologico, in cui l’utilità principale dei segni “R” e “B” era quella di conservare informazioni per uso personale, il principale fine esplicativo della nozione di significato diventa, per l’appunto, quello di spiegare come il soggetto possa accedere alle informazioni che lui stesso ha conservato e quindi la nozione rilevante di correttezza è una più debole: la nozione rilevante di correttezza è quella di correttezza relativa ad un soggetto. Questa nozione ci permette di dividere le mosse del soggetto in corrette e scorrette (anche se non ci permette di questionare i criteri in base a cui la divisione va eseguita – vd., più indietro, la discussione della prima parte della prima obiezione di McDowell) e, pertanto, è una nozione di correttezza perfettamente adeguata. La sua applicazione, però, non presuppone l’accordo della comunità rilevante (dal momento che la comunità rilevante è sempre un singoletto [*singleton*], qui la nozione di accordo perde di senso), bensì soltanto una certa *regolarità* nelle tendenze del soggetto (naturalmente, una condizione analoga vale anche nel caso della nozione di correttezza relativa ad una comunità). Wittgenstein dà l’impressione di vedere la questione in modo analogo in *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, §§ 206-207, in cui una discussione del ruolo dell’accordo trapassa naturalmente in una discussione del ruolo della *regolarità*. In ogni caso, nulla di tutto ciò tocca il cosiddetto “Argomento del Linguaggio Privato”, il cui oggetto è la possibilità di un linguaggio *essenzialmente, necessariamente* privato (vd. *ibidem*, § 243).

semantico ed epistemologico (per esempio: come possiamo *accertare* che, all'enunciato "Provo dolore", le altre persone associano lo stesso *significato* che gli associamo noi?¹⁸⁹). Ora, qui non ho alcuna intenzione di soffermarmi su questi problemi o sulle soluzioni (e dissoluzioni) che sono state proposte per sbarazzarsene (in ogni caso, la situazione non mi sembra soddisfacente). Quello che voglio sottolineare è che questi problemi sono tutti problemi che, pur nascendo da domande estranee al dominio della semantica (*Qual è la natura della realtà matematica?*, *Quello che io provo quando mi pungo con uno spillo è quello che tu provi quando ti pungi con uno spillo?*, ecc...), vertono sulla nozione di significato. Cosicché, la teoria della corrispondenza ci lascia con l'idea che un'analisi soddisfacente di questa nozione presupponga, in qualche modo, una comprensione adeguata della natura della realtà matematica, della privatezza delle sensazioni, e così via. Se però abbandoniamo la concezione ricevuta a favore della posizione che sto sostenendo le cose cambiano. Possiamo ancora chiederci quale sia la natura della realtà matematica così come possiamo ancora chiederci se quello che noi proviamo quando ci pungiamo con uno spillo è quello che gli altri provano quando si pungono con uno spillo. Ma i problemi che simili domande sollevano cessano di apparire come ostacoli sulla via della comprensione del concetto di significato. L'unico problema filosofico che dobbiamo risolvere per comprendere il significato è il problema filosofico del significato.

¹⁸⁹ Il ragionamento è questo. Per accertare che, a "Provo dolore", X associa lo stesso significato che gli associo io, devo accertare che i criteri di correttezza a cui fa riferimento X sono gli stessi a cui faccio riferimento io. Ma questo come posso accertarlo? Per la teoria della corrispondenza, naturalmente, devo accertare che lo stato di cose che corrisponde alle applicazioni *che X fa di "Provo dolore"* sia lo stesso (si prenda l'espressione *cum grano salis*) che corrisponde alle applicazioni *che io faccio di "Provo dolore"*. Ma ancora: questo come posso accertarlo? Chiaramente, non posso che procedere così: innanzitutto, devo assumere che la maggior parte delle applicazioni che X fa di "Provo dolore" siano corrette; in secondo luogo, devo identificare lo stato di cose che corrisponde alle applicazioni *che X fa di "Provo dolore"* con lo stato di cose che generalmente sembra causare questi proferimenti; infine, devo confrontare questo stato di cose con quello che corrisponde alle applicazioni *che io faccio di "Provo dolore"*. Ma dal momento che lo stato di cose in questione è "assolutamente privato e peculiarmente nascosto" questa procedura è inapplicabile ed il problema inizia ad apparire semplicemente irrisolvibile.

III – Verità

Ad un *primo* livello di analisi, la parola “verità” designa una proprietà di certe *asserzioni* (o meglio: delle proposizioni che esprimono) ed il termine “vero” ha, per l’appunto, la funzione di permetterci di classificare gli elementi della classe delle asserzioni. Questo ad un primo livello di analisi. Ad un *secondo* livello di analisi, infatti, bisogna riconoscere che ogni volta che utilizziamo parole come “vero” e “verità” facciamo riferimento non solo ad asserzioni, bensì anche a *stati di cose*. Se dico che “La neve è bianca” è vero, non mi pronuncio soltanto su di un ampio numero di asserzioni (*approssimativamente*: i proferimenti dell’espressione che un parlante dell’italiano potrebbe produrre). Mi pronuncio anche sul colore della neve, asserendo la sussistenza di un certo stato di cose. Se assicuro ad X che quello che Y gli ha detto il giorno prima è vero, non mi pronuncio soltanto sulle asserzioni di Y. Mi pronuncio anche sugli stati di cose di cui Y ha asserito la sussistenza, asserendone anche io la sussistenza. In generale: *se asserisco che una certa asserzione è vera, non mi pronuncio soltanto sull’asserzione stessa; mi pronuncio anche sullo stato di cose di cui l’asserzione asserisce la sussistenza, asserendone la sussistenza.*

Questa “trasparenza” del consueto discorso sulla verità si cristallizza nei bicondizionali della forma “*La neve è bianca*” è vero se e solo se la neve è bianca. Pertanto, dal momento che questa trasparenza costituisce un tratto essenziale di questa porzione del linguaggio, possiamo dire che la validità di questi bicondizionali fa parte del significato di termini come “vero” e “verità”. Il che, naturalmente, non vuol dire che la validità di questi bicondizionali esaurisca il significato di questi termini né, tantomeno, che ne dimostri la dispensabilità (e, anzi, enunciati come “Quello che Y ti ha detto ieri è vero” sembrano dimostrarne l’*indispensabilità*¹⁹⁰).

Ora, secondo la posizione che sto sostenendo, la *correttezza* di un’asserzione è sempre relativa ad una certa comunità linguistica. Il che implica direttamente che anche la *verità* di un’asserzione è sempre relativa ad una certa comunità linguistica. E la relatività in questione non è quella, banale, a cui generalmente si fa riferimento quando si dice che la verità di

¹⁹⁰ A questo proposito vd. Paolo Casalegno, *Truth and Truthfulness Attributions*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. CV, 2005, pagg. 295-320.

un'asserzione è relativa ad un linguaggio. Infatti, quando si dice che la verità di un'asserzione è relativa ad un linguaggio, normalmente, quello che si ha in mente è qualcosa sulla falsariga di quello che segue. Un certo parlante, P, parla solo un certo linguaggio, L_1 , e produce una certa asserzione, A, che si riferisce ad un oggetto il cui colore è il rosso; quando P produce A, questa è un'occorrenza dell'enunciato E_1 , che appartiene ad L_1 e significa *Questo è rosso*; di conseguenza, A è vera; immaginiamo ora, contrariamente ai fatti, che l'unico linguaggio parlato da P sia L_2 ; quando P produce A, questa è un'occorrenza dell'enunciato E_2 (che chiaramente è omofono ad E_1), che appartiene ad L_2 e significa *Questo è verde*; di conseguenza, in questa situazione controfattuale, A è falsa; la verità dell'asserzione A è relativa al linguaggio L_1 nel senso che *se P avesse parlato un altro linguaggio (L_2 , per esempio), allora A avrebbe potuto essere falsa (o anche priva di senso)*. Ma che cosa vuol dire "Se P avesse parlato un altro linguaggio"? Ebbene, senza con ciò voler proporre una sinonimia (né nulla di simile), possiamo dire che P avrebbe parlato un altro linguaggio se avesse attraversato, al posto del processo di apprendimento che ha effettivamente attraversato, un altro processo di apprendimento. Insomma, il processo di apprendimento determina il carattere, il carattere ed il contesto determinano il contenuto, il contenuto e le circostanze di valutazione determinano il valore di verità. E, ovviamente, questa dipendenza del valore di verità dal processo di apprendimento non ha nulla a che vedere con la dipendenza del valore di verità dalla comunità dei parlanti che ho descritto nelle pagine precedenti (l'unico nesso, qui, sta nel fatto che la seconda dipendenza relativizza la prima).

E qui ci troviamo di fronte ad un problema. Infatti, i bicondizionali della forma "*La neve è bianca*" è vero se e solo se *la neve è bianca* sembrano in grado di trasferire questa relatività non banale dalla verità delle asserzioni alla sussistenza degli stati di cose. Immaginiamo, per esempio, che una piccola comunità di tralfamadoriani si trasferisca in Italia ed impari l'italiano nel modo consueto, ossia familiarizzando con un certo numero di applicazioni paradigmatiche. Ad un certo punto arriva l'inverno e con l'inverno la neve ed i tralfamadoriani si rifiutano di sottoscrivere l'enunciato "La neve è bianca" (o meglio: si rifiutano di sottoscrivere le asserzioni corrispondenti). Immaginiamo poi che di questo disaccordo italo-tralfamadoriano intorno al colore della neve non si possa rendere conto né nei termini di una qualche

differenza nelle rispettive condizioni di osservazione né nei termini di una qualche differenza nei rispettivi apparati percettivi né nei termini di una qualche differenza nelle rispettive esperienze (naturalmente, se la teoria dell'identità *mente-corpo* è corretta quest'ultima precisazione è superflua)¹⁹¹. Insomma, relativamente alla comunità umana, l'enunciato “La neve è bianca” è vero (o meglio: le asserzioni corrispondenti sono vere), relativamente alla comunità tralfamadoriana, è falso. Ma “La neve è bianca” è vero se e solo se la neve è bianca, ossia se e solo se lo stato di cose *La neve è bianca* sussiste. Di conseguenza, relativamente alla comunità umana, lo stato di cose *La neve è bianca* sussiste, relativamente alla comunità tralfamadoriana, non sussiste. E questo è assurdo¹⁹².

È questa la seconda obiezione che McDowell muove alla posizione che sto sostenendo. Con le sue parole:

L'idea a rischio è l'idea che le cose stiano così e così in ogni caso, che noi si decida o meno di indagare la materia in questione e quale che sia l'esito di queste indagini. Quest'idea presuppone la comprensione di come sia possibile dire correttamente in che modo stanno le cose in ogni caso [...]; e questa nozione di correttezza può essere solo la nozione di come lo schema di applicazione che afferriamo quando arriviamo a comprendere il concetto in questione si estende, indipendentemente dall'attuale esito delle indagini, al caso in questione. Così, se la nozione di schemi di applicazione indipendenti dall'indagine deve essere messa da parte, allora deve esserlo anche l'idea che le cose stiano, almeno a volte, così e così in ogni caso, indipendentemente dal nostro ratificare il giudizio che è così che stanno. Sembra corretto descrivere questa conseguenza estremamente radicale come una forma di idealismo¹⁹³.

Questa seconda obiezione, per la quale McDowell utilizza l'etichetta di “Argomento Trascendentale”, è senza dubbio quella a cui il filosofo sudafricano conferisce la maggiore importanza. Ed infatti, per come McDowell concepisce la cosa, la sua prima obiezione andrebbe vista alla luce di questo Argomento Trascendentale. Mi spiego. La prima obiezione di McDo-

¹⁹¹ Cfr. il mio *Come faccio a sapere che questo colore è rosso?*, pagg. 182-183, in Simona Chiodo, Paolo Valore, *Questioni di metafisica contemporanea*, Milano, Il Castoro, 2007.

¹⁹² Per delle argomentazioni convincenti, vd. Paul A. Boghossian, *Paura di conoscere – Contro il relativismo e il costruttivismo* (2006), Roma, Carocci, 2006, 3 e 4 e *Ricerche logiche*, cit., vol. I, pt. I (Prolegomeni a una logica pura), VII (in particolare il § 36).

¹⁹³ *Wittgenstein on Following a Rule*, cit., § 1, pag. 222.

well era questa: un'analisi relativista della normatività non è nient'altro che "un mero surrogato di quello che sarebbe richiesto dalla nozione intuitiva di oggettività". La mia risposta è stata: se la mia analisi della normatività non è nient'altro che un mero surrogato, allora anche la nozione di significato che su di essa si basa dovrà essere un mero surrogato; ma questa nozione rende conto di tutto quello di cui deve rendere conto, *ossia rende conto del fenomeno della comunicazione*, e quindi non è un mero surrogato; pertanto, la mia analisi della normatività non è un mero surrogato. Ora, per quanto questa risposta sia, da un punto di vista teoretico, perfettamente adeguata, bisogna riconoscere che, da un punto di vista argomentativo, non è del tutto soddisfacente. Questo perché la risposta in questione dipende da un'assunzione, a mio avviso di per sé corretta, che McDowell non accetta. Infatti, secondo McDowell, la nozione di significato non deve rendere conto solo del fenomeno della *comunicazione*, bensì anche del fenomeno della *rappresentazione* (forse qui è il caso di ricordarsi dello "*specchio della natura*"). Il linguaggio, secondo McDowell (e tanti altri), non serve solo a *comunicare*, bensì anche a *rappresentare* le cose così come stanno di per sé ("in ogni caso", nella terminologia di McDowell)¹⁹⁴. Così, riformulata un po' più esplicitamente, la prima obiezione di McDowell è questa: un'analisi relativista della normatività non è nient'altro che "un mero surrogato di quello che sarebbe richiesto dalla nozione intuitiva di oggettività" perché un'analisi relativista della normatività non può metterci a disposizione una nozione di significato che sia in grado di rendere conto del fenomeno della rappresentazione. Obiezione che potremmo archiviare semplicemente notando che, in realtà, tra le mansioni del concetto di significato non rientra quella di spiegare come sia possibile rappresentare le cose così come stanno di per sé, ossia come sia possibile fare asserzioni oggettivamente vere sul modo in cui stanno le cose. E qui la prima obiezione di McDowell incontra il suo Argomento Trascendentale. Infatti, penso che ad una simile archiviazione McDowell risponderebbe qualcosa come: «Tra le mansioni del concetto di significato rientra anche quella di spiegare come sia possibile fare asserzioni oggettivamente vere sul modo in cui stanno le cose perché, come mostra l'Argomento Trascendentale, l'incapacità di

¹⁹⁴ Chiaramente, quello che sto sostenendo per il rappresentare è, in una certa misura, analogo a quello che, nella prima *Critica*, Kant ha sostenuto per il conoscere (anche se quello che sto sostenendo non richiede "due mondi").

spiegare la *verità* oggettiva delle asserzioni porta con sé l'incapacità di spiegare la *sussistenza* oggettiva degli stati di cose. Un'analisi relativista della normatività non è nient'altro che un mero surrogato di quello che sarebbe richiesto dalla nozione intuitiva di *oggettività*. L'idea a rischio è l'idea che le cose *stiano* così e così in ogni caso, dal momento che quest'idea presuppone la comprensione di come sia possibile *dire correttamente* in che modo stanno le cose in ogni caso».

Veniamo allora a questo Argomento Trascendentale. Innanzitutto, vorrei mettere in chiaro che, a mio parere, questo argomento coglie una difficoltà autentica, una difficoltà le cui radici affondano in profondità (ed infatti, per quanto sia stato esplicitato solo raramente, l'argomento è, in un certo senso, un classico – McDowell non ha inventato nulla di nuovo, né pretende di averlo fatto). Ciononostante, la mia opinione è che l'argomento non funzioni (l'argomento implica che il concetto di significato deve rendere conto del fenomeno della rappresentazione – della possibilità di fare asserzioni oggettivamente vere sul modo in cui stanno le cose – ed io ho già detto di pensarla diversamente). Procediamo.

Una *prima* via che si potrebbe cercare di percorrere è quella della dissoluzione.

Incominciamo facendo un passo indietro e torniamo al senso banale in cui si può dire che la verità è relativa. L'idea era molto semplice: il processo di apprendimento determina il carattere, il carattere ed il contesto determinano il contenuto, il contenuto e le circostanze di valutazione determinano il valore di verità; di conseguenza, il valore di verità è relativo a tutti questi parametri. Un attimo di riflessione dovrebbe però essere sufficiente per rendersi conto del fatto che, qui, le “variabili indipendenti” sono soltanto tre: il processo di apprendimento, il contesto e le circostanze di valutazione. Il senso banale in cui si può dire che la verità è relativa è quindi un qualcosa di *triplice*. La verità di un'asserzione (della proposizione che esprime) dipende dal processo di apprendimento che ha contribuito a conferirle il suo significato, dal contesto in cui viene eseguita e dalle circostanze di valutazione a cui rimanda. Nessuna di queste dipendenze è problematica (per semplicità, sto assumendo una versione “austera” del concetto di circostanze di valutazione) e, pertanto, i casi in cui la verità di un'asserzione è relativa in questo senso banale sono a loro volta non problematici (ecco perché l'etichetta “banale”).

Ma da dove viene questa invidiabile assenza di problematicità? Rispondere non è difficile.

Innanzitutto, consideriamo il caso in cui a variare sono *le circostanze di valutazione*. Per semplicità, pensiamole come mondi possibili. Variare le circostanze di valutazione di un'asserzione non è quindi nient'altro che passare da un mondo possibile ad un altro mondo possibile. Variare le circostanze di valutazione dell'asserzione «Domani pioverà» non è nient'altro che passare, poniamo, dal mondo possibile M_1 , in cui domani pioverà, al mondo possibile M_2 , in cui domani non pioverà. Questo comporta che l'asserzione in questione è al contempo vera e falsa? Chiaramente no. Comporta solo che l'asserzione in questione, che è vera (poniamo che M_1 coincida con il mondo attuale), *avrebbe potuto essere* falsa.

Consideriamo poi il caso in cui a variare è *il contesto*. A me sembra che la cosa più naturale da dire intorno alla relazione che lega un'asserzione al suo contesto sia che è una relazione essenziale. Variare il contesto di un'asserzione non è quindi nient'altro che passare da un'asserzione ad un'altra asserzione. Cosicché, quello che abbiamo non è mai un'asserzione al contempo vera e falsa. Tutt'al più, ci possiamo trovare con *due* asserzioni (due distinte occorrenze dello stesso enunciato – “enunciato”; non “proposizione”), *l'una vera e l'altra falsa*.

Infine, consideriamo il caso in cui a variare è *il processo di apprendimento*. Questo caso, che è il più interessante (non a caso, è l'unico che ho preso in considerazione quando ho parlato per la prima volta della relatività banale della verità), può venire analizzato in due modi diversi. Se (come ho fatto fino ad ora) decidiamo di considerare il significato dell'asserzione *non costitutivo* dell'identità della stessa, possiamo procedere in questo modo. Variare (in maniera essenziale, s'intende) il processo di apprendimento che sta dietro ad un'asserzione vuol dire variarne il significato. Cosicché, quello che abbiamo non è mai un pacchetto *asserzione & significato* al contempo vero e falso. Tutt'al più, ci possiamo trovare con *due* pacchetti *asserzione & significato*, *l'uno vero e l'altro falso*. Ed anche se potremmo essere tentati di dire che, dopotutto, l'asserzione comune ai due pacchetti è vera e falsa, dobbiamo riconoscere che questo modo di esprimersi è improprio: le asserzioni, di per sé, non sono né vere né false; soltanto i pacchetti *asserzione & significato* possiedono un valore di verità (su questo punto, in precedenza mi sono preso delle libertà). Se invece decidiamo di considerare il significa-

to dell'asserzione *costitutivo* dell'identità della stessa, possiamo procedere in quest'altro modo. Variare (in maniera essenziale) il processo di apprendimento che sta dietro ad un'asserzione vuol dire variarne il significato. Ma variare il significato di un'asserzione vuol dire passare da un'asserzione ad un'altra (il significato dell'asserzione è costitutivo dell'identità della stessa). Cosicché, quello che abbiamo non è mai un'asserzione al contempo vera e falsa. Tutt'al più, ci possiamo trovare con *due* asserzioni, *l'una* vera e *l'altra* falsa.

Ora, queste ultime considerazioni sembrano poter suggerire una strategia in grado di dissolvere le difficoltà connesse all'Argomento Trascendentale. Il ragionamento è estremamente semplice. Ecco che cosa potremmo provare a dire: «L'Argomento Trascendentale può venire schematizzato così: la comunità umana accetta i proferimenti dell'espressione "La neve è bianca", quella tralfamadoriana no (*prima premessa*); nessuno dei modelli tradizionali (differenze nelle rispettive condizioni di osservazione, nei rispettivi apparati percettivi o nelle rispettive esperienze, variazione delle circostanze di valutazione, del contesto o del processo di apprendimento) può spiegare questo disaccordo (*seconda premessa*); quindi l'enunciato "La neve è bianca" (la proposizione che esprime) è vero in relazione alla comunità umana e falso in relazione a quella tralfamadoriana (*lemma*); ma "La neve è bianca" è vero se e solo se la neve è bianca (*terza premessa*); quindi lo stato di cose *La neve è bianca* sussiste in relazione alla comunità umana e non sussiste in relazione a quella tralfamadoriana (*conclusione*). L'argomento non funziona semplicemente perché la prima e la seconda premessa, in realtà, non dimostrano il lemma. Il fatto che la comunità umana e quella tralfamadoriana si trovino in disaccordo sull'accettazione dell'espressione "La neve è bianca" (*prima premessa*), unitamente al fatto che nessuno dei modelli tradizionali può spiegare questo disaccordo (*seconda premessa*), implica che le due comunità possiedono criteri di correttezza diversi per valutare i proferimenti dell'espressione in questione. Il che implica che le due comunità attribuiscono significati diversi all'espressione in questione. Il che implica che le due comunità stanno parlando di enunciati diversi (il significato dell'enunciato è costitutivo dell'identità dello stesso – anche qui, alcune libertà me le sono prese). Di conseguenza, quello che abbiamo non è un enunciato al contempo vero e falso. Quello che abbiamo sono *due* enunciati (omofoni), *l'uno* vero e *l'altro* falso».

Che dire di tutto ciò? A mio parere, il discorso non è scorretto. Ciononostante, devo confessare di trovarlo ingannevole. Perché? Perché dicendo cose come: «Quello che abbiamo non è un enunciato al contempo vero e falso. Quello che abbiamo sono due enunciati, l'uno vero e l'altro falso» diamo l'impressione di aver dimostrato l'illusorietà del nostro disaccordo italo-tralfamadoriano, il che non è. L'impressione è generata dal fatto che risulta possibile utilizzare giri di parole come “Quando italiani e tralfamadoriani discutono se “La neve è bianca” sia vero o falso, in realtà, stanno parlando di enunciati diversi” e, più in generale, dalla somiglianza che corre fra questa analisi e quella con cui ho chiuso la discussione che ho condotto del caso della variazione del processo di apprendimento. Il nostro disaccordo italo-tralfamadoriano, però, è perfettamente autentico (è sufficiente tenere a mente il fatto che, dopotutto, italiani e tralfamadoriani si accusano a vicenda di non aver tenuto fede alle applicazioni paradigmatiche rilevanti) e, alla fine, bisogna riconoscere che ad essere illusoria è soltanto l'impressione di avere “spiegato via” questo disaccordo. Il punto è questo: nel caso della variazione del processo di apprendimento, notando che quello che abbiamo sono due asserzioni noi spieghiamo il proliferare di valori di verità; in questo caso, invece, noi deduciamo che quello che abbiamo sono due enunciati proprio dal proliferare di valori di verità e, pertanto, notando che quello che abbiamo sono due enunciati non spieghiamo questo proliferare di valori di verità. Cosicché, la mia opinione è che convenga battere un'altra strada (anche se – forse è il caso di ribadirlo – questo approccio, in senso stretto, non è erroneo¹⁹⁵).

Una *seconda* via è quella che segue. Ecco che cosa potremmo provare a dire: «Per quanto riguarda gli enunciati, quello che abbiamo è senz'altro un solo enunciato. Ma per quanto riguarda i bicondizionali e, correlativamente, gli stati di cose, la faccenda è diversa. All'enunciato “La neve è bianca”, gli umani associano lo stato di cose S_1 (lo stato di cose che *noi* etichetteremmo come “*La neve è bianca*”), dando così origine al bicondizionale B_1 . A questo stesso enunciato, invece, i tralfamadoriani associano lo stato di cose S_2 (lo stato di cose che *loro* – ma non noi – etichetterebbero come “*La neve è bianca*”), dando così origine al bicondizionale B_2 (che, per quanto omofono al primo, è da esso distinto). Di conseguenza, quello che abbiamo non è un

¹⁹⁵ Devo anzi confessare che, a volte, mi pare più giusto che semplicemente non erroneo.

enunciato al contempo vero e falso che, attraverso *un singolo* bicondizionale, ci porta ad avere *uno* stato di cose *al contempo* sussistente ed insussistente. Quello che abbiamo è un enunciato al contempo vero e falso che, attraverso *due distinti* bicondizionali, ci porta ad avere *due* stati di cose, *l'uno* sussistente e *l'altro* insussistente».

Che dire? Ancora una volta: scorretto no ma ingannevole sì. Lasciamo perdere il fatto che può suonare strano il parlare di uno *stesso* enunciato associato a stati di cose *distinti*. Il problema è lo stesso di prima (ed infatti anche in questo caso quello che abbiamo, alla fine, è un tentativo di dissoluzione).

In generale, la mia opinione è che sia un'altra la direzione in cui guardare. Abbracciamo dei criteri di identità più tolleranti e rassegnamoci al fatto che quello che abbiamo è *un* enunciato, *un* bicondizionale e *uno* stato di cose. Con ciò, non intendo sostenere che i criteri di identità utilizzati sopra siano sbagliati. Inoltre, mi rendo perfettamente conto del fatto che può suonare strano il parlare di uno *stesso* enunciato associato a criteri di correttezza *distinti*, così come mi rendo conto del fatto che sembra controintuitivo sostenere che quello che abbiamo qui è un solo stato di cose (e quindi un solo bicondizionale). La tendenza a pensare di trovarci di fronte ad una coppia di stati di cose, però, è un'eredità della concezione ricevuta (ci tornerò tra pochissimo) e, dopotutto, i criteri di identità che ci permettono di parlare di uno stesso enunciato associato a criteri di correttezza distinti sembrano adattarsi meglio al modo in cui il nostro disaccordo italotralfamadoriano viene concepito dai suoi protagonisti. Inoltre, sono dell'idea che dei criteri di identità più tolleranti possano portarci decisamente più lontano. Comunque, quello che abbiamo è *un* enunciato, *un* bicondizionale e *uno* stato di cose, col bicondizionale che sembra in grado di trasferire la relatività non banale della verità dell'enunciato alla sussistenza dello stato di cose. Così, se non vogliamo rassegnarci a dover sostenere che lo stato di cose *La neve è bianca* è al contempo sussistente (in relazione alla comunità umana) e non sussistente (in relazione alla comunità tralfamadoriana) e, più in generale, che «[...] ogni cosa [...] non è più questo che quello»¹⁹⁶, allora dob-

¹⁹⁶ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani, 2005, libro IX, pt. XI (Pirrone), § 61, pag. 1103.

biamo fare una qualche scelta drastica (qui nessuna dissoluzione può funzionare).

La *terza* via che si potrebbe cercare di percorrere soddisfa senz'altro questo requisito. L'idea è questa: la sgradevole conseguenza che vogliamo evitare è il trasferirsi della relatività non banale della verità dell'enunciato "La neve è bianca" alla sussistenza dello stato di cose *La neve è bianca*; ciò che rende possibile questo passaggio è il bicondizionale "'La neve è bianca" è vero se e solo se la neve è bianca"; quindi rifiutiamo questo bicondizionale, e con esso tutti quelli della sua forma.

Il problema è che questo comporterebbe l'abbandono del concetto di verità: la validità di questi bicondizionali, dopotutto, fa parte del significato di termini come "vero" e "verità". E questa non mi sembra una buona idea, dal momento che, come ho già avuto modo di notare, il concetto di verità svolge servizi di pubblica utilità che nessun altro concetto (nessun altro concetto da esso essenzialmente diverso) sembra in grado di svolgere. L'espressione "condizioni di verità" può venire intesa in due sensi differenti. L'espressione può indicare bicondizionali come "'La neve è bianca" è vero se e solo se la neve è bianca" o come "'X è karatakai" è vero se e solo se c'è o c'è stato un esempio paradigmatico di "karatakai" Y tale che X è di un colore sufficientemente simile a quello di cui Y sembra essere". Ma può indicare anche degli stati di cose: date *certe applicazioni paradigmatiche* (e/o altro), la sussistenza di *certi stati di cose* è sufficiente a giustificare *certi proferimenti*. Ora, introduciamo il termine "verificatori" per riferirci a questi stati di cose. Nel secondo capitolo ho sostenuto che, in un certo senso, non esistono verificatori (*è solo sullo sfondo dell'accordo di una comunità* che, date certe applicazioni paradigmatiche – e/o altro –, la sussistenza di certi stati di cose è sufficiente a giustificare certi proferimenti). Ma ciò non vuol dire che io pensi che si debba rinunciare a bicondizionali come quelli di cui sopra (e, con ciò, al concetto di verità)¹⁹⁷.

¹⁹⁷ In *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Kripke sostiene che «[...] Wittgenstein propone un'immagine del linguaggio fondata non su *condizioni di verità*, ma su *condizioni di asseribilità* o *condizioni di giustificazione* [...]» (*Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., cap. 3, pag. 62). Ora, dal momento che Kripke riconosce che Wittgenstein non rifiuta il concetto di verità (vd. *ibidem*, pagg. 71-72), è chiaro che quello che Kripke intende sostenere è che Wittgenstein propone un'immagine del linguaggio *senza verificatori* (questo è chiaro anche per altre ragioni; per esempio, Kripke scrive: «La soluzione scettica di Wittgenstein concede allo scettico che non esistono nel mondo né "condizioni

Ma non è possibile neutralizzare i bicondizionali problematici senza rifiutarli? Forse sì. Ecco come potremmo ragionare: «Noi vogliamo continuare a servirci del concetto di verità (all'interno del meccanismo della testimonianza, distinguendo tra verità e giustificazione, ecc...) e perciò dobbiamo accettare questi bicondizionali. D'altra parte, non vogliamo doverci trovare a dedurre, dalla relatività della verità, quella della realtà e perciò dobbiamo rifiutare questi bicondizionali. Che fare? Ebbene, la chiave per risolvere la difficoltà (che assume la forma della contraddizione) sta nel rendersi conto del fatto che la validità dei bicondizionali della forma “*La neve è bianca*” è vero se e solo se la neve è bianca dipende dal contesto¹⁹⁸. In un contesto come quello della vita di tutti i giorni, questi bicondizionali sono validi (ed è proprio in un contesto di questo tipo che più appare importante il potersi continuare a servire del concetto di verità). In un contesto come quello di una discussione filosofica del concetto di significato, invece, questi bicondizionali non sono validi (ed è proprio in un contesto di questo tipo che si presenta il problema di evitare il passaggio dalla relatività della verità alla relatività della realtà)»¹⁹⁹.

Per come la vedo io, questa *quarta* via potrebbe anche funzionare, se solo si riuscissero a chiarire i dettagli di questa dipendenza dal contesto. Infat-

di verità” né “fatti corrispondenti” che rendano vero un asserto [...]» – *ibidem*, pag. 71 –; per una lettura analoga di questo aspetto del lavoro di Kripke, vd. *A Sceptical Guide to Meaning and Rules*, cit., 5, § 8 (Two Forms of Factualism IV: Inflationary and Deflationary)).

¹⁹⁸ Questi bicondizionali si troverebbero quindi in una situazione analoga a quella in cui, secondo alcuni, si troverebbero le ascrizioni di conoscenza (per un saggio di questo approccio all'epistemologia vd. David Lewis, *Elusive Knowledge* (1996), in *Papers in Metaphysics and Epistemology*, cit.).

¹⁹⁹ Questo discorso può apparire come un tentativo di mettere fra parentesi i risultati della ricerca filosofica. Messi fra parentesi, questi risultati non possono influenzare né la vita di tutti i giorni né le altre discipline. Ora, per quanto questo atteggiamento possa contare su sostenitori illustri (per quanto riguarda il primo punto, vd. David Hume, *Trattato sulla natura umana – Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali* (1739 e 1740), libro I, pt. IV, sezione VII, in David Hume, *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. 1 – ma si tenga presente che la posizione di Hume è sfaccettata –; per quanto riguarda il secondo, vd. Paul Horwich, *Wittgenstein and Kripke on the Nature of Meaning*, § III, in *Mind & Language*, vol. V, 1990, pagg. 105-121 – il riferimento di Horwich, chiaramente, è proprio il risultato che Kripke attribuisce a Wittgenstein), io non mi sento di condividerlo. Qui, però, quel che più importa è il fatto che, interpretando questo discorso alla luce di questo atteggiamento, lo si fraintende: quella descritta è semplicemente una distinzione fra contesti; non è una distinzione fra “validità teorica” e “rilevanza pratica”, né un'apologia della “segregazione disciplinare”.

ti, non è sufficiente dire che i bicondizionali della forma incriminata sono validi in un contesto e non in un altro. Bisogna spiegare *perché* sono validi in un contesto e non in un altro. Purtroppo, il compito presenta difficoltà non indifferenti (provare per credere) e, alla fine, probabilmente è irrealizzabile.

La dicotomia *rifiutare-neutralizzare* può, com'è ovvio, venire sviluppata anche in altre direzioni. Nessuna, però, mi sembra troppo promettente (sempre che non ci si voglia accontentare della metafora *interno-esterno*). Secondo me, Wittgenstein doveva averne in mente una per poter scrivere:

«Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!». – Vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita²⁰⁰.

In questo passaggio, infatti, Wittgenstein, che non rifiuta i bicondizionali della forma incriminata²⁰¹, sembra però rifiutarsi di inferire, dalla relatività della verità, quella della realtà²⁰². Purtroppo, anche ammesso che io abbia

²⁰⁰ *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 241, pag. 117.

²⁰¹ A questo proposito vd., a titolo di esempio, *Ricerche filosofiche*, cit., pt. I, § 136.

²⁰² Arrivati al paragrafo 241, Wittgenstein si è già compromesso con l'idea della relatività della verità. All'inizio del paragrafo, il suo immaginario interlocutore esclama: «Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!». Ora, apparentemente, l'immaginario interlocutore di Wittgenstein sta semplicemente ribadendo, per l'appunto, che Wittgenstein si è compromesso con l'idea della relatività della verità. Ma le cose non stanno così. L'espressione “che cosa è vero e che cosa è falso” è ambigua. Può significare *quali asserzioni sono vere e quali asserzioni sono false*; ma può anche significare *quali stati di cose sussistono e quali stati di cose non sussistono* (ennesima manifestazione della trasparenza del discorso sulla verità). E qui l'espressione viene intesa in questo secondo senso. Così, in realtà, l'immaginario interlocutore di Wittgenstein sta traendo una conclusione: dal momento che ha voluto sostenere la relatività della verità, ora Wittgenstein deve accettare di sostenere anche la relatività della realtà. La risposta di Wittgenstein è: «Vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*» (notare il corsivo). In armonia con lo stile di Wittgenstein, la risposta è telegrafica. Ma per noi, che abbiamo già riflettuto sull'argomento («Questo libro, forse, lo comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi – o, almeno, pensieri simili –» – *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prefazione, pag. 23), non è difficile immaginare che cosa Wittgenstein potesse avere in mente. Sarebbe a dire: *l'inferenza che porta dalla relatività della verità alla relatività della realtà è indebita*; così, se dal fatto che è la concordanza fra gli uomini a decidere quali asserzioni sono vere e quali no vogliamo dedurre che è la concordanza fra gli uomini a decidere quali stati di cose sussistono e quali no, allora commettiamo un errore; ora, l'errore è favorito dall'ambiguità dell'espressione “che

ragione (sono perfettamente conscio del fatto che, in genere, il passo viene letto in un altro modo²⁰³), non è facile immaginare in che modo, secondo Wittgenstein, andrebbe sviluppata la dicotomia in questione. Coticché, la mia opinione è che, alla fin fine, convenga cercare qualcosa d'altro. La *quinta* via non ha superato lo stadio larvale; saremo più fortunati con la *sesta*?

Torniamo, ancora una volta, a ““La neve è bianca” è vero se e solo se la neve è bianca”. Secondo quella che, per comodità, possiamo chiamare “la lettura classica”, questo bicondizionale andrebbe riformulato, per ottenere una maggiore perspicuità, così (o *più o meno* così): “L’enunciato “La neve è bianca” è vero se e solo se lo stato di cose *La neve è bianca* sussiste”. Ora, questa lettura, sarebbe sciocco negarlo, possiede una sua naturalezza (amplificata dalla familiarità – a dire il vero) ed infatti fino ad ora l’ho semplicemente, diciamo così, data per scontata. Ma non tutti la ritengono corretta²⁰⁴. E, a dire il vero, io stesso sono dell’idea che ci siano due motivi per non esserne del tutto soddisfatti.

In primo luogo, va notato che, proponendo di riformulare “La neve è bianca” come “Lo stato di cose *La neve è bianca* sussiste”, la lettura classica sembra dare per acquisito che, in qualche modo, l’enunciato “La neve è bianca” faccia riferimento allo stato di cose *La neve è bianca*. Questa, però, mi pare una mistificazione, una mistificazione originata dall’insana tendenza ad assimilare gli enunciati ai nomi: «Così come il nome “neve” sta per l’“oggetto” neve l’enunciato “La neve è bianca” sta per lo stato di cose *La neve è bianca*. La differenza sta nel fatto che l’enunciato asserisce la sussistenza di ciò per cui sta». Enunciati e nomi non vanno assimilati semplicemente perché ricoprono funzioni differenti: i nomi ci permettono di riferirci ad oggetti e stati di cose, gli enunciati ci permettono di eseguire interi atti linguistici (il nome ottenuto nominalizzando un enunciato – per esempio, “*La neve è bianca*” – va distinto dall’enunciato da cui ha origine; l’enunciato composto soltanto da un nome – per esempio, “Lastra!” – va distinto dal nome da cui è composto). L’enunciato “La neve è bianca” non fa

cosa è vero e che cosa è falso”; conviene quindi correggere questa ambiguità riservando il termine “vero” per le asserzioni.

²⁰³ A titolo di esempio, vd. Paolo Spinicci, *Percezioni ingannevoli – Lezioni di filosofia della percezione*, Milano, CUEM, 2005, pt. I, lezione VI, § 1, pagg. 99-100.

²⁰⁴ A titolo di esempio, vd. *Science and Metaphysics*, cit., IV, III.

riferimento a nulla (e, *a fortiori*, non fa riferimento allo stato di cose *La neve è bianca*), bensì *contiene un riferimento*, nel senso che una delle parole che lo compongono, il nome “neve”, fa riferimento a qualcosa, ossia alla neve (e non allo stato di cose *La neve è bianca*).

In secondo luogo, va notato che la riformulazione che la lettura classica propone non tiene conto del fatto che la parola “vero” è una di quelle parole imparentate con “giusto” e “sbagliato”. Detto altrimenti: la riformulazione che la lettura classica propone non tiene conto del fatto che la parola “vero” è un termine normativo (o, comunque, non ne deduce le dovute conseguenze). Infatti, questa riformulazione mette l’enunciato “L’enunciato “La neve è bianca” è vero” in una relazione di implicazione reciproca con un enunciato, “Lo stato di cose *La neve è bianca* sussiste”, in cui non compaiono termini normativi. E questo è un errore, dal momento che, come ho cercato di dimostrare nel secondo capitolo, nessun evento è di per sé sufficiente a stabilire una norma. Da questo punto di vista, anche la formulazione originale del bicondizionale lascia a desiderare. Tenendo conto anche delle osservazioni di cui sopra, penso che una riformulazione perspicua sia quella che segue: ““La neve è bianca” è *vero* se e solo se la neve *va etichettata* come “bianca”” (il corsivo evidenzia le espressioni normative).

Così, anche se mi trovo d’accordo con la lettura classica nel dire che nei bicondizionali della forma “*La neve è bianca*” è *vero se e solo se la neve è bianca* si cristallizza la relazione *linguaggio-mondo*, penso che un’analisi adeguata di questi bicondizionali esiga l’abbandono di questa lettura. Certo. Il bicondizionale ““La neve è bianca” è vero se e solo se la neve è bianca” mette in relazione il fatto che un’entità linguistica gode di una certa proprietà con il fatto che un’entità non linguistica gode di una cert’altra proprietà. Ma l’entità non linguistica qui in questione non è lo stato di cose *La neve è bianca*, bensì (parecchio più prosaicamente) la neve. E soprattutto: le proprietà qui in questione sono, su entrambe le sponde del bicondizionale, proprietà normative.

Che cosa c’entra tutto ciò con l’Argomento Trascendentale? Non penso sia difficile da immaginare. Secondo questo argomento:

(e₁) Il bicondizionale ““La neve è bianca” è vero se e solo se la neve è bianca” trasferisce la relatività non banale che caratterizza il suo lato sinistro al suo lato destro.

(e₂) Il prodotto finito di questo trasferimento è la relatività (non banale) della sussistenza dello stato di cose *La neve è bianca*.

Ora, credo sia chiaro che quello che dà all'argomento l'aspetto di una *reductio ad absurdum* è (e₂). Infatti, il problema non sta tanto nel fatto che (e₁) il bicondizionale sembra in grado di trasferire la relatività non banale che caratterizza il suo lato sinistro al suo lato destro quanto nel fatto che (e₂) questo sembra implicare la relatività (non banale) della realtà. Ma mentre sotto la lettura classica (e₂) risulta valido, la lettura che ho proposto gli sostituisce:

(e₂') Il prodotto finito di questo trasferimento è la relatività (non banale) della sussistenza di un nesso normativo, quello che lega determinate applicazioni paradigmatiche all'etichettare la neve come "bianca".

Il che non dà all'argomento l'aspetto di una *reductio ad absurdum*, dal momento che la relatività (non banale) della sussistenza di un nesso normativo non ha, penso di averlo dimostrato, nulla di assurdo. Insomma, questa lettura ci permette di accettare (e₁) (che, come ho sostenuto nelle pagine precedenti, a quanto pare dobbiamo accettare) senza con ciò comprometterci con una qualche forma di idealismo radicale (in un certo senso, questa ultima strategia è equivalente alla prima, dal momento che riduce il disaccordo in questione ad un disaccordo sul significato di una parola).

IV – Ultimo passaggio

In questo capitolo ho sostenuto che il ruolo che la concezione ricevuta assegna alla nozione di giustificazione *oggettiva* dovrebbe venire assegnato a quella di giustificazione *relativa*. Secondo McDowell (e non è l'unico – tutt'altro), una posizione di questo tipo conduce, da una parte, allo *scetticismo semantico* e, dall'altra, all'*idealismo radicale*. Quello che spero e mi sembra di avere dimostrato è che le cose non stanno affatto così. Quello a cui porta la posizione che ho sostenuto è, da una parte, l'abbandono del *fondazionalismo semantico* e, dall'altra, la rinuncia all'idea della *sopravve-*

nienza della verità sulla realtà (in tutte le sue forme²⁰⁵). Abbandonare il fondazionalismo semantico non significa abbracciare lo scetticismo semantico e rinunciare all'idea della sopravvenienza della verità sulla realtà non significa comprometersi con l'idealismo radicale. Queste dicotomie fanno parte integrante della concezione ricevuta e, evidentemente, dovrebbero fare la sua stessa fine.

²⁰⁵ A questo proposito vd. Julian Dodd, *Is Truth Supervenient on Being?*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. CII, 2002, pagg. 69-86.

Conclusione

Se sono corrette, le argomentazioni che ho presentato nel secondo capitolo dimostrano che non c'è nulla, in particolare nulla di mentale, che ci possa fornire delle giustificazioni oggettive della nostra condotta linguistica. Analogamente, se sono corrette, le argomentazioni che ho presentato nel terzo capitolo dimostrano che questa mancanza di giustificazioni oggettive non costituisce un problema. Ci troviamo quindi a dover abbandonare due immagini distinte ma collegate. La prima è un'immagine della mente umana. La seconda è un'immagine della natura della normatività.

Ora, nelle pagine precedenti ho proposto un'immagine della natura della normatività alternativa a quella che ho criticato. Sarebbe però estremamente ingannevole dire che ho proposto anche un'immagine della mente umana alternativa a quella che ho criticato. Quello che qui voglio sottolineare è che questo non è affatto un caso. Infatti, l'immagine alternativa della natura della normatività che ho difeso implica direttamente che non ci serve nessuna *“indagine sui poteri della mente umana”* per arrivare a comprendere i fenomeni normativi (e qui erano i fenomeni normativi ad interessarmi).

Così, la discussione che ho condotto ha anche una morale, per così dire, *“metafilosofica”*. Classicamente, si è ritenuto che una preliminare *“indagine sui poteri della mente umana”* fosse un passo necessario alla risoluzione delle principali questioni semantiche e, soprattutto, epistemologiche. Questo ha condotto alla subordinazione della filosofia della mente alla semantica e, soprattutto, all'epistemologia. Ma se arriviamo a comprendere che non ci serve nessuna *“indagine sui poteri della mente umana”* per arrivare a comprendere i fenomeni normativi, allora possiamo riconoscere che questa subordinazione non ha alcuna ragion d'essere. Il che, ovviamente, non significa che queste (sotto)discipline siano irrelate. Vuol dire solo che ciò che è distinto deve venire tenuto distinto.

Bibliografia

- Aristotele, *De anima*, trad. it. *Dell'anima*, in Aristotele, *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1983, vol. 4.

- Barwise, John, *Scenes and Other Situations* (1981), trad. it. *Scene e altre situazioni*, in Andrea Bottani, Carlo Penco, *Significato e teorie del linguaggio*, Milano, Angeli, 1991.

- Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), trad. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in George Berkeley, *Opere filosofiche*, Torino, UTET, 2007.

- Bernstein, Richard J., *McDowell's Domesticated Hegelianism*, in Nicholas H. Smith, *Reading McDowell – On Mind and World*, London-New York, Routledge, 2002.

- Blackburn, Simon, *The Individual Strikes Back*, in *Synthese*, vol. LVIII, 1984, pagg. 281-301.

- Bloor, David, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London-New York, Routledge, 1997.

- Boghossian, Paul A., *Fear of Knowledge – Against Relativism and Constructivism* (2006), trad. it. *Paura di conoscere – Contro il relativismo e il costruttivismo*, Roma, Carocci, 2006.
- -----, *The Rule-Following Considerations*, in *Mind*, vol. XCVIII, 1989, pagg. 507-549.

- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), trad. it. *La psicologia dal punto di vista empirico*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

- Byrne, Alex, *On Misinterpreting Kripke's Wittgenstein*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVI, 1996, pagg. 339-343.

- Calabi, Clotilde; Voltolini, Alberto, *Should Pride of Place Be Given to the Norms? – Intentionality and Normativity*, in *Facta Philosophica*, vol. VII, 2005, pagg. 85-98.

- Casalegno, Paolo, *Truth and Truthfulness Attributions*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. CV, 2005, pagg. 295-320.

- Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection – Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), trad. it. *L'origine delle spe-*

cie per selezione naturale – O la preservazione delle razze privilegiate nella lotta per la vita, Roma, Newton Compton, 1989.

- Davidson, Donald, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* (1983), trad. it. *Una teoria coerentista della verità e della conoscenza*, in Donald Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Milano, Cortina, 2003.

- -----, *Rational Animals* (1982), trad. it. *Animali razionali*, in Donald Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Milano, Cortina, 2003.

- -----, *The Second Person* (1992), trad. it. *La seconda persona*, in Donald Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Milano, Cortina, 2003.

- Delaney, C. F., *Basic Propositions, Empiricism and Science*, in Joseph C. Pitt, *The Philosophy of Wilfrid Sellars: Queries and Extensions*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1978.

- -----, *Theory of Knowledge*, in C. F. Delaney, Michael J. Loux, Gary Gutting, W. David Solomon, *The Synoptic Vision – Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars*, Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1977.

- Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia* (1641), trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

- deVries, Willem A., *Wilfrid Sellars*, Chesham, Acumen, 2005.

- Dodd, Julian, *Is Truth Supervenient on Being?*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. CII, 2002, pagg. 69-86.

- ----, *McDowell and Identity Theories of Truth*, in *Analysis*, vol. LV, 1995, pagg. 160-165.

- Dretske, Fred I., *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford, Blackwell, 1981.

- Evans, Gareth, *Semantic Theory and Tacit Knowledge* (1981), in Gareth Evans, *Collected Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

- -----, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press, 1982.

- Fodor, Jerry A., *A Theory of Content, II: the Theory*, in Jerry A. Fodor, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge-London, MIT Press, 1990.

- Frascolla, Pasquale, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein – Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2000.

- -----, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, London-New York, Routledge, 1994.

- Friedman, Michael, *Exorcising the Philosophical Tradition* (1996), in Nicholas H. Smith, *Reading McDowell – On Mind and World*, London-New York, Routledge, 2002.

- Geach, Peter, *Mental Acts – Their Content and Their Objects* (1957), London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

- Gettier, Edmund L., *Is Justified True Belief Knowledge?* (1963), trad. it. *La credenza vera giustificata è conoscenza?*, in Andrea Bottani, Carlo Penco, *Significato e teorie del linguaggio*, Milano, Angeli, 1991.

- Goodman, Nelson, *The New Riddle of Induction* (1954), trad. it. *Il nuovo enigma dell'induzione*, in Nelson Goodman, *Fatti, ipotesi e previsioni*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

- Grice, Paul, *Meaning* (1957), trad. it. *Il significato*, in Paul Grice, *Logica e conversazione – Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- -----, *Meaning Revisited* (1982), trad. it. *Ancora sul significato*, in Paul Grice, *Logica e conversazione – Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Bologna, Il Mulino, 1993.

- Guardo, Andrea, *Come faccio a sapere che questo colore è rosso?*, in Simona Chiodo, Paolo Valore, *Questioni di metafisica contemporanea*, Milano, Il Castoro, 2007.
- -----, *Empirismo senza fondamenti – Cinque lezioni su Empirismo e filosofia della mente*, Milano, CUEM, 2007.

- Horwich, Paul, *Wittgenstein and Kripke on the Nature of Meaning*, in *Mind & Language*, vol. V, 1990, pagg. 105-121.

- Hughes, Christopher, *The Essentiality of Origin and the Individuation of Events*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. XLIV, 1994, pagg. 26-44.

- Hume, David, *A Treatise of Human Nature – Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739 e 1740), trad. it. *Trattato sulla natura umana – Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali*, in David Hume, *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. 1.

- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1997.
- -----, *Erfahrung und Urteil – Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), trad. it. *Esperienza e giudizio – Ricerche sulla genealogia della logica*, Milano, Bompiani, 1995.

- -----, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913 e 1952), trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 2002.
- -----, *Logische Untersuchungen* (1900 e 1901), trad. it. *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore, 2005.

- Kanizsa, Gaetano, *La percezione*, in Gaetano Kanizsa, Paolo Legrenzi, Maria Sonino, *Percezione, linguaggio, pensiero*, Bologna, Il Mulino, 1983.

- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), trad. it. *Critica della ragione pura*, Milano, Adelphi, 1995.

- Kaplan, David, *Demonstratives – An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals*, in Joseph Almog, John Perry, Howard Wettstein, *Themes from Kaplan*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1989.

- Kripke, Saul, *Naming and Necessity* (1972), trad. it. *Nome e necessità*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- -----, *Speaker's Reference and Semantic Reference* (1977), trad. it. *Riferimento del parlante e riferimento semantico*, in Andrea Bottani, Carlo Penco, *Significato e teorie del linguaggio*, Milano, Angeli, 1991.
- -----, *Wittgenstein on Rules and Private Language – An Elementary Exposition* (1981), trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

- Kusch, Martin, *A Sceptical Guide to Meaning and Rules – Defending Kripke's Wittgenstein*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2006.
- -----, *Knowledge by Agreement – The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

- Laerzio, Diogene, *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*, trad. it. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani, 2005.

- Lewis, David, *Elusive Knowledge* (1996), in David Lewis, *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- -----, *Finkish Dispositions* (1997), in David Lewis, *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- -----, *New Work for a Theory of Universals* (1983), in David Lewis, *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

- Lorenz, Konrad, *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen* (1949), trad. it. *L'anello di Re Salomone*, in Konrad Lorenz, *L'anello di Re Salomone*, Milano, Adelphi, 1989.

- Marconi, Diego, *Per la verità – Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007.

- Martin, C. B., *Dispositions and Conditionals*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. XLIV, 1994, pagg. 1-8.

- McDowell, John, *Avoiding the Myth of the Given*, in Jakob Lindgaard, *John McDowell – Experience, Norm, and Nature*, Oxford, Blackwell, 2008.
- -----, *Criteria, Defeasibility, and Knowledge* (1982), in John McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1998.
- -----, *Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality*, in *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, 1998, pagg. 431-491.
- -----, *Intentionality and Interiority in Wittgenstein* (1991), in John McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1998.
- -----, *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant* (2001), in Luigi Ruggiu, Italo Testa, *Hegel contemporaneo – La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003.
- -----, *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy* (1993), in John McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1998.
- -----, *Mind and World* (1994), trad. it. *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.
- -----, *One Strand in the Private Language Argument* (1989), in John McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1998.
- -----, *Responses*, in Nicholas H. Smith, *Reading McDowell – On Mind and World*, London-New York, Routledge, 2002.
- -----, *Singular Thought and the Extent of Inner Space* (1986), in John McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1998.
- -----, *Wittgenstein on Following a Rule* (1984), in John McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1998.

- McGinn, Colin, *Wittgenstein on Meaning – An Interpretation and Evaluation* (1984), Oxford-New York, Blackwell, 1987.

- Mulligan, Kevin, *Certainty, Soil and Sediment*, in Mark Textor, *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, London, Routledge, 2006.

- Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema* (1936), trad. it. *Storia come sistema*, in José Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica*, Milano, SugarCo, 1983.

- -----, *Ideas y creencias* (1937 e 1940), trad. it. *Idee e credenze*, in José Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica*, Milano, SugarCo, 1983.

- Perissinotto, Luigi, *Logica e immagine del mondo – Studio su Über Gewissheit di L. Wittgenstein*, Milano, Guerini e Associati, 1991.

- Platone, *Φαίδρος*, trad. it. *Fedro*, Milano, CUEM, 2006.
- -----, *Πολιτεία*, trad. it. *La repubblica*, Milano, Rizzoli, 2007.
- -----, *Σοφιστής*, trad. it. *Sofista*, Milano, Rizzoli, 2007.

- Putnam, Hilary, *Are Appearances “Qualia”?* (1999), trad. it. *I qualia sono apparenze?*, come postfazione a Hilary Putnam, *Mente, corpo, mondo*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- -----, *Comment on Wilfrid Sellars*, in *Synthese*, vol. XXVII, 1974, pagg. 445-455.
- -----, *McDowell’s Mind and McDowell’s World*, in Nicholas H. Smith, *Reading McDowell – On Mind and World*, London-New York, Routledge, 2002.
- -----, *Mind and Body* (1999), trad. it. *Mente e corpo*, in Hilary Putnam, *Mente, corpo, mondo*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- -----, *Models and Reality*, in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. XLV, 1980, pagg. 464-482.
- -----, *Sense, Nonsense and the Senses – An Inquiry into the Powers of the Human Mind* (1994), trad. it. *Il senso, il nonsenso e i sensi – Un’indagine sui poteri della mente umana*, in Hilary Putnam, *Mente, corpo, mondo*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- -----, *The Meaning of “Meaning”* (1975), trad. it. *Il significato di “significato”*, in Hilary Putnam, *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, 1993.

- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986.

- Rosenberg, Jay F., *The Elusiveness of Categories, the Archimedean Dilemma, and the Nature of Man: a Study in Sellarsian Metaphysics*, in Hector-Neri Castañeda, *Action Knowledge and Reality – Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis, Bobbs-Merril, 1975.

- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind* (1949), trad. it. *Il concetto di mente*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

- Searle, John R., *Intentionality – An Essay in the Philosophy of Mind* (1983), trad. it. *Della intenzionalità – Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1985.
- -----, *Speech Acts – An Essay in the Philosophy of Language* (1969), trad. it. *Atti linguistici – Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

- Sellars, Wilfrid, *Abstract Entities* (1963), in Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives*, Springfield, Charles C. Thomas, 1967.
- -----, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Torino, Einaudi, 2004.
- -----, *Language as Thought and as Communication* (1969), in Wilfrid Sellars, *Essays in Philosophy and Its History*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1974.
- -----, *Meaning as Functional Classification – A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics*, in *Synthese*, vol. XXVII, 1974, pagg. 417-437.
- -----, *Mental Events*, in *Philosophical Studies*, vol. XXXIX, 1981, pagg. 325-345.
- -----, *More on Givenness and Explanatory Coherence*, in George S. Pappas, *Justification and Knowledge – New Studies in Epistemology*, Dordrecht, Reidel, 1979.
- -----, *Naming and Saying* (1962), in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- -----, *Naturalism and Ontology* (1979), Atascadero, Ridgeview, 1996.
- -----, *Phenomenalism*, in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- -----, *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962), in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- -----, *Science and Metaphysics – Variations on Kantian Themes*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968.
- -----, *Some Reflections on Language Games* (1954), in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- -----, *Some Remarks on Kant's Theory of Experience* (1967), in Wilfrid Sellars, *Essays in Philosophy and Its History*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1974.
- -----, *The Structure of Knowledge*, in Hector-Neri Castañeda, *Action Knowledge and Reality – Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1975.

- Soames, Scott, *Facts, Truth Conditions, and the Skeptical Solution to the Rule-Following Paradox*, in *Philosophical Perspectives*, vol. XII, 1998, pagg. 313-348.

- Spinicci, Paolo, *Il mondo della vita e il problema della certezza – Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Milano, CUEM, 2000.
- -----, *Percezioni ingannevoli – Lezioni di filosofia della percezione*, Milano, CUEM, 2005.
- -----, *Simile alle ombre e al sogno – La filosofia dell'immagine*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

- Stalnaker, Robert, *What Might Nonconceptual Content Be?*, in *Philosophical Issues*, vol. IX, 1998, pagg. 339-352.

- Thornton, Tim, *John McDowell*, Chesham, Acumen, 2004.

- van Inwagen, Peter, *There Is No Such Thing as Addition*, in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, 1992, pagg. 138-159.

- Voltolini, Alberto, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

- Westphal, Jonathan, *Colour – A Philosophical Introduction* (1987), Oxford-Cambridge, Blackwell, 1991.

- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben* (1977), trad. it. *Osservazioni sui colori*, Torino, Einaudi, 1981.
- -----, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1956), trad. it. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Torino, Einaudi, 1988.
- -----, *Blue Book* (1958), trad. it. *Libro blu*, in Ludwig Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, Torino, Einaudi, 2000.
- -----, *Logisch-philosophische Abhandlung* (1921), poi *Tractatus logico-philosophicus* (1922), trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, in Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1998.
- -----, *Philosophische Untersuchungen* (1953), trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1999.
- -----, *Über Gewissheit* (1969), trad. it. *Della certezza*, Torino, Einaudi, 1999.

- Wright, Crispin, *Human Nature?* (1996), in Nicholas H. Smith, *Reading McDowell – On Mind and World*, London-New York, Routledge, 2002.
- -----, *Kripke's Account of the Argument against Private Language*, in *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXI, 1984, pagg. 759-778.
- -----, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

Indice

- Introduzione	Pag. 4
- Capitolo I – Percezione e significato	
- § I – Preliminari	Pag. 5
- § II – Regole e pensieri	Pag. 8
- § III – Tre precisazioni su regole e pensieri	Pag. 23
- § IV – Un’ambiguità concernente la parola “universale”	Pag. 27
- § V – Platonismo minimale	Pag. 29
- § VI – Platonismo minimale e non	Pag. 39
- § VII – Platonismi non minimali	Pag. 40
- § VIII – Passaggio	Pag. 56
- Capitolo II – Interpretazioni	
- § I – Preliminari	Pag. 61
- § II – Il problema	Pag. 63
- § III – Proposte di soluzione: utilizzo passato, definizione e disposizioni	Pag. 66
- § IV – Proposte di soluzione: episodi mentali intenzionali e non	Pag. 86
- § V – Una regola per interpretare una regola	Pag. 97
- § VI – Platonismo minimale e (decisamente) non	Pag. 101

- § VII – Sellars e McDowell	Pag. 108
- § VIII – Passaggio	Pag. 114
- Capitolo III – Verità e giustificazione	
- § I – Ancora preliminari	Pag. 115
- § II – Giustificazione	Pag. 119
- § III – Verità	Pag. 138
- § IV – Ultimo passaggio	Pag. 152
- Conclusione	Pag. 154
- Bibliografia	Pag. 155