

**Swiss Philosophical Preprint Series**

**# 60**

**Kevin Mulligan**

**La varietà e l'unità dell'immaginazione**

Added 28/02/2009

ISSN 1662-937X

© Kevin Mulligan

Kevin Mulligan

## LA VARIETÀ E L'UNITÀ DELL'IMMAGINAZIONE

### 1. Introduzione

Attribuiamo l'esercizio dell'immaginazione a ogni genere di persona, in ogni tipo di circostanza e per ogni sorta di ragione. Le ipotesi e gli esperimenti mentali dello scienziato, le visioni del folle, le fantasie quotidiane, le costruzioni del metafisico, il romanzo – sia per quanto riguarda l'autore che per quanto riguarda il lettore –: in ognuno di questi casi riconosciamo di solito l'attività dell'immaginazione. Così, tutto sembra indicare che l'unità dell'immaginazione sia qualcosa di davvero labile, se non addirittura un'illusione.

Ciononostante, ci sono buone ragioni per ritenere che sotto questa varietà multiforme si nasconda una certa unità. Almeno due delle correnti filosofiche del XX secolo hanno proposto delle analisi dell'immaginazione che mostrano in cosa potrebbe consistere tale unità. La prima è la psicologia descrittiva di inizio secolo, la seconda è la filosofia analitica della mente («philosophy of mind»).

Nelle sue *Ricerche Logiche* (1900/1) Husserl abbozza di passaggio un'analisi degli atti dell'immaginazione. Quasi contemporaneamente, in *Sulla supposizione* (1901), Meinong presenta un'analisi simile, che copre però uno spettro di casi molto più ampio. Circa mezzo secolo dopo, Ryle – preceduto da Stout e Broad –, in *The Concept of Mind*, indirizza i filosofi analitici lungo una strada che verrà battuta soprattutto da pensatori come Ken Walton, John Searle, Gareth Evans e Zeno Vendler. Le analisi di Husserl e Meinong sono state portate avanti anche dai loro eredi, come Witasek e Ingarden<sup>1</sup>. Prima di Ryle già esistevano le analisi wittgensteiniane della visione, in particolare della visione pittorica, tema apprezzato anche dagli psicologi descrittivi<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Smith 1985 offre un'eccellente visione complessiva delle analisi di Witasek e Meinong. Negli sviluppi successivi della psicologia descrittiva – per esempio nella fenomenologia di Sartre – risulta difficile constatare progressi effettivi rispetto alle prime analisi descrittive dell'immaginazione. Ciò è dovuto senza dubbio al fatto che quanto più la fenomenologia si svincola dalla psicologia descrittiva tanto più perde interesse per la descrizione analitica tanto cara a quest'ultima e a Wittgenstein. L'analisi husserliana dell'immaginazione dipende dalla sua analisi del giudizio. Circa quest'ultima, cfr. Mulligan 1997.

<sup>2</sup> Cfr. la bibliografia per un elenco dei principali lavori di questi filosofi.

Se la prima tradizione di analisi ha influito sulla seconda, il merito spetta senza dubbio a Ryle, probabilmente l'unico filosofo appartenente alla seconda ad avere una solida conoscenza della prima. L'influenza in questione comunque è dovuta, più che a un eventuale legame storico, all'importanza che entrambe le tradizioni hanno attribuito al metodo della descrizione<sup>3</sup>. In ogni caso, la tesi che intendo prendere qui in esame è di carattere descrittivo, anche se presentata in una versione più forte di quella che, a mio avviso, si trova in alcuni degli autori appena menzionati<sup>4</sup>. Essa concerne un aspetto o caratteristica comune a tutti quegli eventi che solitamente vengono classificati come esercizi dell'immaginazione, ciò che fa sì che un tale evento sia un atto di immaginare e non un atto di giudicare o di vedere, il modo (Brentano, Searle) o qualità dell'atto, che va distinto dal suo contenuto e dal suo oggetto. Evidentemente, un'analisi soddisfacente dell'immaginazione ci spiegherà anche che cosa è un oggetto immaginato o immaginario, nonché il modo in cui l'oggetto è stato immaginato. Credo che l'interesse della tesi che sto per esaminare risieda nel fatto che nel precisare in cosa consiste l'atto di immaginare ci viene fornito anche l'inizio di una risposta a queste altre domande. La tesi in questione è questa:

(P) Si consideri l'insieme di tutti i tipi di modi mentali, ossia di tutti i tipi di atteggiamenti, proposizionali e non. Esattamente il 50% di questi tipi di atti e stati sono immaginativi. A ciascun tipo di modo immaginativo corrisponde un tipo di modo non-immaginativo, e viceversa.

Non si può dimostrare questa tesi a meno di non disporre di una tassonomia accettabile di tutti i modi mentali e di un argomento che mostri come l'attività dell'immaginazione escluda altre attività mentali. In quanto segue mi limiterò a portare solo alcuni elementi a questa dimostrazione. La strategia che intendo seguire è piuttosto la seguente: dapprima prenderò in considerazione due diversi tipi di immaginazione, come pure le loro controparti non immaginative. In seguito difenderò un'analisi del legame tra i membri di queste due coppie e più oltre descriverò un terzo tipo di immaginazione.

### 2. Supporre e giudicare

Indubbiamente l'attività del supporre è una delle più importanti forme di immaginazione. Lo scienziato che formula un'ipotesi fa una supposizione. Ogni descrizione di una possibilità controfattuale esprime una supposizione. Il compito dello storico sarebbe impossibile senza tale strumento<sup>5</sup>. Si può pensare addirittura che un romanzo non sia altro che una lunga sequenza, con poche interruzioni, di supposizioni. Tutti i filosofi che praticano il metodo della variazione o che propongono esperimenti mentali formulano supposizioni. Hume, per esempio, comincia spesso le sue frasi con «Supponiamo che...»<sup>6</sup>. Ora, sebbene l'atto del supporre differisca da quello del giudicare, e sebbene l'espressione di una supposizione abbia una forza differente da quella di un'affermazione, tuttavia esiste un numero elevato di analogie tra il supporre e il giudicare. In entrambi i casi si richiede pensiero concettuale; usando il vocabolario contemporaneo si può dire che il contenuto di una supposizione è, allo stesso modo del contenuto di un giudizio, un contenuto proposizionale. Si giudica che, si suppone che. Una conseguenza immediata è che il supporre, pur essendo un esercizio dell'immaginazione, non è, tuttavia, un esercizio dell'immaginazione sensoriale. Tutto ciò che suppongo posso supporlo senza l'ausilio di immagini. Questa somiglianza tra i giudizi e le supposizioni riguarda soprattutto i loro contenuti. La differenza tra i due modi, giudicare e supporre, si manifesta specialmente quando si considera il rapporto diverso che intrattengono con la vo-

lontà. L'atto del supporre, ma non quello del giudicare, è soggetto alla volontà. Posso supporre quanto voglio, ma non posso giudicare quanto voglio. Gli stati o disposizioni alle quali danno luogo i nostri giudizi e che chiamiamo 'credenze' ereditano questo tratto o proprietà dalle loro cause. È facile confondere la tesi per cui l'attività del giudicare non è soggetta alla volontà con la tesi, differente, per cui il giudicare sarebbe un esercizio della volontà, cioè, in un certo senso, un decidere, un «fare il grande passo», un agire <sup>7</sup>. Anche ammesso che sia così, tuttavia, dal momento che il volere non è qualcosa che sia soggetto alla volontà, ne segue per certo che il giudicare non è soggetto alla volontà.

Inoltre, giudicare e supporre hanno questo in comune: ogni proposizione, p, può essere supposta o giudicata. Che io possa supporre qualsiasi cosa segue dal fatto che il supporre è soggetto alla volontà e figura come la prima regola in una presentazione delle regole logiche della deduzione naturale. Tuttavia, la logica elementare ci indica anche che c'è un'ambiguità cruciale nella prima frase di questo paragrafo. Per ogni individuo e ogni proposizione, l'individuo può supporre la proposizione in questione. Non possiamo dire altrettanto per il giudizio. In questo momento io posso supporre che la Cina sia più piccola della Spagna, ma è dubbio che io possa giudicarlo. Tuttavia, c'è una verità profonda che si nasconde nel detto ciceroniano per cui non c'è nulla di tanto assurdo che non sia stato affermato almeno una volta da un filosofo – e non c'è forse un filosofo in tutti noi? Per ogni proposizione e ogni individuo, si possono sempre immaginare circostanze nelle quali un dato individuo affermerebbe sinceramente la proposizione in questione. (Certamente ci sono filosofi antirealisti che non accetterebbero questa tesi per qualche classe di proposizioni, per esempio quelle che riguardano il passato). Se escludiamo dalla classe delle proposizioni le tautologie e le contraddizioni, dobbiamo aggiungere che le supposizioni possono riguardare non solo proposizioni autentiche, ma anche quelle proposizioni degenerate che sono le tautologie e le contraddizioni. Esistono altri atteggiamenti che si possono combinare con ogni tipo di proposizione? L'atteggiamento del domandare è totalmente equiparabile a quello del giudicare <sup>8</sup>, nel senso che ogni proposizione può essere oggetto di un atteggiamento interrogativo. Ma

<sup>3</sup> Se è vero che il ruolo della psicologia descrittiva nella Fenomenologia è andato svanendo a poco a poco, sembra che l'interesse per la descrizione, per la «geografia» dei concetti (Ryle), dovuto agli esempi oxoniensi e wittgensteiniani, abbia avuto una fortuna mutevole anche nella filosofia analitica.

<sup>4</sup> Potrebbe forse essere la conseguenza immediata di alcune tesi husserliane.

<sup>5</sup> Cfr. Hawthorne 1991.

<sup>6</sup> Questo non significa che nella sua analisi della mente le supposizioni occupino il posto che spetterebbe loro per l'importanza che hanno nei suoi scritti.

<sup>7</sup> Cfr. Calabi 1992 a proposito di questa distinzione.

<sup>8</sup> Cfr. Husserl 1954, § 78.

56 57

domandare è qualcosa di meno basilare che giudicare e supporre, poiché dipende da quello che il soggetto crede, sa o giudica.

Questa peculiarità dei modi di giudicare, domandare e supporre di potersi combinare con ogni tipo di contenuto proposizionale, acquista un'importanza considerevole se si accetta la tesi, che non difenderò ora, per cui nessun altro modo esibisce una simile promiscuità. Così, il modo psicologico della nostalgia può combinarsi solo con un contenuto che rinvia al passato; l'atto linguistico del promettere esige un contenuto che riguardi il futuro; non posso desiderare ciò che ritengo essere in atto, etc.

Contro la tesi secondo la quale solamente i modi del giudicare, domandare e supporre hanno questa peculiarità, c'è un'obiezione che dobbiamo considerare per afferrare più a fondo la natura della supposizione. Secondo questa obiezione è possibile non solo giudicare e supporre qualsiasi proposizione, ma anche comprenderla o considerarla («entertain»; Frege dice «afferrare»). Per rispondere a questa obiezione occorre sapere a) se il comprendere o considerare sia un modo psicologico e b) in caso affermativo, se sia identico a quello che chiamiamo supporre.

Ci sono due ragioni per ritenere che comprendere (o afferrare o considerare) una proposizione non sia un modo come giudicare. Per cominciare, lo si suole caratterizzare, in modo completamente negativo, come l'assenza di giudizio o di posizione. Ma cosa dire a chi afferma che comprendere è un modo positivo che può combinarsi con ogni contenuto? La risposta, secondo me, deve essere che l'esistenza di uno qualsiasi dei modi già menzionati implica l'esistenza della comprensione. Inoltre, la somiglianza apparente tra le forme logiche di (1), (2) e (3), da una parte

- (1) Sam giudica che p
- (2) Sam suppone che p
- (3) Sam si lamenta che p

e

- (4) Sam comprende che p,

dall'altra, nasconde un'importante differenza. Il verbo «comprendere», a differenza di «giudicare» e degli altri verbi di modo, può avere un secondo tipo di complemento:

- (5) Sam comprende la proposizione che p.

La presenza stessa della nominalizzazione nel complemento di (5) ci indica che non abbiamo a che fare con quattro tipi di relazione psicologica tra una proposizione e un soggetto, tutti sul medesimo piano. Di fatto, la relazione di implicazione tra ciascuna delle tre (1)-(3) con (4) è più universale di quella che lega (3) e (1) con altri modi, giacché ogni modo implica una comprensione. Ora, quando comprendo p giudicando o supponendo p, questo probabilmente non è nulla più del fatto che intendo («mean») che p.

Risulta evidente che se si volesse considerare la comprensione come un modo, un tipo di relazione tra un soggetto e un contenuto, ci si vedrebbe costretti a trovarlo ovunque. Per questa ragione è un errore identificare il comprendere o il considerare una proposizione con il supporla, poiché supporre che p è incompatibile con giudicare che p, nel senso che non posso giudicare che p e supporlo nel medesimo tempo. Invece, quando affermo o suppongo che p, lo comprendo anche. Questo punto è difficile da intendere se non distinguiamo con molta attenzione la credenza che p dal giudizio che p. Posso supporre che p addirittura

quando credo che p, cosa necessaria, per esempio, in molti argomenti per *reductio* <sup>9</sup>.

La credenza è una disposizione, mentre il giudizio è un evento, come la supposizione. Un'ultima differenza tra questi due eventi è questa: sebbene giudicare sia sempre attualizzare o creare una credenza, supporre non è fondato nello stesso modo su una disposizione, stato o file mentale. Naturalmente, chi suppone può supporre, ma questa possibilità si attualizza senza l'aiuto di una traccia interna del medesimo tipo di una credenza e non ne crea alcuna. La credenza, a differenza del giudizio, esibisce gradi che possono venire associati con gradi di probabilità soggettiva <sup>10</sup>. Nell'ambito dell'immaginazione e della supposizione non si trova nulla di simile <sup>11</sup>. Si potrebbe scrivere un libro intitolato «Ciò che credo», ma non uno intitolato «Ciò che suppongo», se si spera di trovarvi qualcosa di più di una descrizione di quello che, in momenti distinti, ho supposto.

L'esistenza di queste somiglianze tra il giudicare e il supporre ha condotto i filosofi a proporre diversi nomi per nominare la relazione tra questi due modi. La supposizione sarebbe una modificazione del giudizio, o un quasi-giudizio, supporre sarebbe fare come se si giudicasse, un esercizio di finzione, di simulazione («make-believe», «pretence») <sup>12</sup>.

Evidentemente, la scelta di questi termini è poco felice: «modificazione» è un termine tecnico, così come il prefisso «quasi». «Fare come» si applica in primo luogo al comportamento. Ora, se il legame tra un tipo di comportamento, F e il simulare o «fare come se F-asse» è analogo alla relazione che ci interessa <sup>13</sup>, il nostro problema è quello di analizzare la relazione tra l'esercizio psicologico dell'immaginazione e gli altri stati o atti mentali <sup>14</sup>. Infine, «fare come se», «simulare», così come «finzione», comportano connotazioni indesiderate come l'inganno, il quale mostra pure la sua applicazione primaria al comportamento. Invece, chi suppone che p leggendo un romanzo o proponendo una prova indiretta non vuole ingannare nessuno.

Prima di esplorare la natura del legame che questi termini vorrebbero descrivere, ci sarà utile prendere in considerazione un secondo esempio di esercizio dell'immaginazione, un caso dove il legame tra esso e la sua controparte non

<sup>9</sup> Se posso comprendere che p senza che essa sia il contenuto di un modo, allora dovremmo dire che, sebbene non si diano modi senza contenuti, non vale l'inverso. Un interlocutore può comprendere che p senza avere un atteggiamento verso p, addirittura senza supporre che p. Ryle sembra assimilare il considerare che p con il supporre che p (1949: cap VIII).

<sup>10</sup> Cfr. de Sousa 1971, Dennett 1978.

<sup>11</sup> «Credere», a differenza di «giudicare» e «supporre» nell'uso qui descritto, esibisce il fenomeno della salita della negazione («negation raising»), in correlazione con quello delle opposizioni polari e con quello delle differenze di grado. Su questo punto, cfr. Mulligan 1996.

<sup>12</sup> Sulla «modificazione» cfr. Husserl 1975: V, §§ 38-40, sul «quasi-giudizio» etc. cfr. Ingarden 1934: § 25; Husserl 1952: II, § 60; Evans 1982: cap. 10. Sul «make-believe» cfr. Meinong 1977, Hering 1947-48, Cairns 1973 e molti altri psicologi descrittivi; Ryle 1949: VIII, §§ 4-5; Walton 1973, 1978; Evans 1982: cap. 10.

<sup>13</sup> Nella sua *Introduzione alla vita devota* San Francesco di Sales spiega che «il debito del matrimonio deve essere pagato fedelmente e liberamente, come se si avesse la speranza di generare figli, persino quando questa speranza non sussista più».

<sup>14</sup> Dal punto di vista mentalista, o anche dualista, la relazione tra i due tipi di comportamento verrà infatti determinata dalla relazione tra atti o stati mentali.

58 59

immaginativa è intimo tanto quanto quello che intercorre tra il supporre e il giudicare.

### 3. *Immaginare e vedere*

Il verbo «vedere», a differenza di «giudicare» e «supporre», può avere un complemento non proposizionale. Posso vedere Maria o posso vedere che sta discutendo con Sam. Analogamente, non solo gli oggetti ma anche gli stati di cose possono essere immaginati visivamente. Inoltre, le piccole cose che caratterizzano l'ambito del visibile si incontrano di nuovo al livello di ciò che può essere immaginato visivamente. Non posso vedere una superficie non trasparente, che non sia né rossa, né azzurra, né nera etc. Nemmeno posso immaginarla visivamente, mentre invece posso pensarla. Non posso vedere contemporaneamente tutti i lati della casa <sup>15</sup>, e neppure posso immaginarmeli. Anche i fenomeni di prospettiva e profondità si incontrano al livello dell'immaginazione visiva. Infine, come la supposizione che p esclude il simultaneo giudizio che p, così una percezione dell'edificio del Museo del Prado esclude l'immaginazione visiva del medesimo tipo <sup>16</sup>.

Non solo riscontriamo legami interni tra la percezione visiva e l'immaginazione visiva analoghi a quelli che abbiamo constatato sussistere tra il giudicare e il supporre, ma ci imbattiamo anche qui in quella che abbiamo visto essere una delle differenze principali tra quei due modi. Il vedere, come il giudicare, non è soggetto alla volontà. Posso collocarmi in una situazione che favorisce la percezione, così come posso collocarmi in una situazione che favorisce l'occorrere della credenza religiosa (Pascal: agisci come se credessi) o dell'amore (Sartre: agisci come se fossi innamorato). Ma questo legame indiretto, che si potrebbe chiamare French Connexion <sup>17</sup> in onore di Pascal e di Sartre, non invalida affatto la tesi che la percezione, come l'amore, la credenza e la volontà stessa, sfugge agli artigli diretti della volontà. Per contro, posso immaginare visivamente quello che voglio (nei limiti fissati da ciò che ho visto), allo stesso modo in cui posso supporre a mio capriccio.

Dove ci sono analogie ci sono oggetti numericamente differenti che condividono alcune proprietà. Ci sono teorie della percezione che la trasformano in qualcosa che appartiene alla categoria dei giudizi. Secondo l'analisi che presuppongo qui, la percezione delle cose e degli avvenimenti non implica alcun giudizio; si tratta di quella che viene chiamata 'visione semplice'. Di contro, vedere che Maria sta discutendo con Sam è in tutto e per tutto un giudizio, un giudizio percettivo fondato su percezioni semplici <sup>18</sup>.

Stando a questa analisi, e non a quella che identifica ogni percezione con un giudizio, l'immaginazione visiva di un uomo o di un paesaggio non implica alcun uso di concetti. Di contro, l'immaginazione visiva che la fine del mondo è giunta incorpora anche un contenuto proposizionale e dunque contenuti concettuali. Bisogna aggiungere anche che l'immaginazione non proposizionale può non avere un contenuto sensoriale. Posso immaginare una festa non sensorialmente. Questa sarebbe la controparte del riferirsi a una festa.

In una prima approssimazione all'analisi qui presentata, Ryle diceva che ciò che chiamiamo «avere un'immagine mentale di Helvellyn» o «avere in mente Helvellyn» è un esercizio dell'immaginazione, quello di immaginare che abbiamo Helvellyn davanti agli occhi <sup>19</sup>. Qui Ryle dimentica la distinzione tra l'immaginazione visiva semplice e quella proposizionale. Come fa presente Vendler (1984), esiste una differenza tra

(6) Sam immagina di vedere una bella donna

e

(7) Sam immagina di vedere che una bella donna gli parla.  
In particolare, il funtore principale in questo caso è il verbo aspettuale. È presente nella frase anche quando il verbo modificato da «immaginare» non è

esplicitamente usato in essa. Come osserva Vendler, non si può comprendere (8) Immagina la città da sotto!  
se non si comprende che l'espressione avverbiale modifica un verbo percettivo. Spesso, sono vari i verbi percettivi modificati. Secondo Vendler, è il caso di quando immagino di essere sul punto di affogare. La scena immaginata può includermi: posso immaginare di vedermi nonché di sentirmi in mare. Ma posso anche immaginare di essere in mare senza immaginare me stesso lì: immagino di sentire e di vedere le onde, ma non immagino di vedere me nel mare.  
Alla luce di quanto si è detto a proposito della relazione tra il giudicare e il supporre, si possono generalizzare le osservazioni di Vendler nel modo seguente. Non si può immaginare e basta. Immaginare è immaginare di giudicare, di vedere, di sentire, di toccare, etc. Torniamo, allora, alla tesi di partenza, (P). Cominciamo a intendere il fascino di espressioni come «fare come se». Supporre è fare come se si giudicasse. Analogamente, si può dire che si fa come se si vedesse, si toccasse, etc.

#### 4. Il legame tra l'immaginazione e la sua controparte

Fino a ora abbiamo esaminato alcune somiglianze tra due tipi di immaginazione e le loro controparti, e abbiamo visto come l'esistenza di queste somiglianze si rifletta fedelmente nella struttura sintattica del verbo «immaginare». Per un mentalista, uno che prende sul serio l'esistenza degli eventi mentali, l'analisi non può fermarsi qui. È possibile interrogarsi circa la natura del legame che intercorre tra il modo della percezione e quello dell'immaginazione percettiva, tra il modo del giudizio e quello della supposizione.  
Si potrebbe pensare che la struttura generale e ben nota della modificazione lessicale debba fornirci una guida in questo caso. C'è una differenza ben nota tra (9) È una moneta svizzera  
e

<sup>15</sup> Non possiamo vedere tutti i lati della nostra testa in una serie di specchi? Non possiamo vedere tutti i lati di una casa su uno schermo diviso? Sì, ma la cosa costituisce semplicemente un argomento a favore di una distinzione forte tra percezione diretta e «percezione indiretta, assistita» più che un'obiezione alla nostra tesi (cfr. Austin 1962).

<sup>16</sup> Come osservano Wittgenstein, Sartre e molti psicologi descrittivi.

<sup>17</sup> Cfr. Mulligan 1995.

<sup>18</sup> Cfr. Dretske 1969, Mulligan 1995, 1996.

<sup>19</sup> Seguendo in ciò l'esempio di Ryle, non è mia intenzione negare che esista una grande differenza tra l'immaginare oggetti che non ho mai visto e che credo non esistere e i casi più vicini alla memoria sensoriale e semplice (cfr. Husserl 1980: appendici XIV-XVII). Cfr. Peacocke 1985.

60 61

(10) È una moneta falsa.

Nel primo caso abbiamo qualcosa che ha le due proprietà di essere svizzero (o di essere utilizzato in Svizzera) e di essere moneta. Nel secondo caso l'aggettivo non determina, ma modifica. In particolare, ciò che è moneta falsa non è moneta. Ma anche se non è moneta, la moneta falsa conserva alcune proprietà in comune con la moneta, per esempio, il suo aspetto <sup>20</sup>. Si può dire, allora, che un caso di immaginazione visiva possiede alcuni tratti in comune con un caso di visione? Certamente, non si può comprendere il concetto di immaginare di vedere senza comprendere quello di vedere. Tuttavia, questo legame interno non ci fornisce alcun tratto comune ai due modi.

Quali sono i tratti che scompaiono quando si passa dalla percezione all'immaginazione percettiva? Non è difficile individuare cambiamenti di relazione quando si passa dall'una all'altra. I legami interni tra il giudizio e il comportamento, tra la percezione e il comportamento, non esistono per le loro controparti immaginative. Ora, secondo alcune analisi non mentaliste del giudizio e della percezione, non è che questi modi siano in relazione con il comportamento, essi sono piuttosto costituiti da disposizioni relazionali comportamentali o addirittura sono rimpiazzabili da esse. Una versione più forte della medesima idea è che parole come «giudizio» sono termini teorici ai quali corrispondono come termini osservativi le descrizioni del comportamento del soggetto.

Se si mettono da parte queste analisi in favore della posizione mentalista per cui gli eventi del giudicare o del vedere appartengono a tipi (possiedono «nature») uniformi e monadici, diventa impossibile analizzare la relazione di «modificazione» e, dunque, quella di somiglianza tra il modo di vedere e quello di immaginare visivamente, tra il giudicare e il supporre, nei termini di uno o più tratti comuni. Sembra esserci una somiglianza profonda tra il mio giudizio che piove e la mia supposizione che piova, ma non possiamo spiegare questa impressione nello stesso modo in cui possiamo spiegare le somiglianze tra le anatre e le anatre giocattolo, tra il senso di «anatra» e quello di «anatra giocattolo». Di ciò, non ci si dovrebbe sorprendere. Dopotutto, non sempre capita che la somiglianza possa essere analizzata nei termini di una proprietà condivisa. Dati tre colori (tonalità cromatiche) può essere che si voglia dire che il primo assomiglia di più al terzo che al secondo senza che ci sia una proprietà comune al primo e al terzo che non sia una proprietà anche del secondo.

Forse è questo tipo di somiglianza primitiva <sup>21</sup> quella che caratterizza la relazione tra il giudicare e il supporre: il modo del supporre è più vicino o più somigliante a quello del giudicare che a qualsiasi altro, così come il modo dell'immaginazione visiva è più vicino a quello della percezione visiva che a qualsiasi altro.

Si tenga presente che questa somiglianza tra i modi del giudicare e del supporre non va confusa con quella che, almeno nel caso di questi due modi, è una identità possibile al livello dei contenuti. Posso supporre ciò che d'altronde è il contenuto di una credenza, di un giudizio passato. Sono questa identità e questa somiglianza che spiegano ciò che potrebbe chiamarsi «il serio» della supposizione. Contro la tesi che l'esperienza del leggere (o dello scrivere) un romanzo sia per larga parte il consumo (o la produzione) di una serie di supposizioni di solito si obietta che ciò è incompatibile con la serietà dell'esperienza estetica <sup>22</sup>. Musil, per esempio, concepiva il compito della finzione come quello della *Ausdeutung des Lebens*, dell'interpretazione della vita, e considerava in malo modo i tentativi di analizzare l'esperienza estetica come un gioco di supposizioni. Questa obiezione dimentica però due cose. In primo luogo, la supposizione utilizza e si beneficia di tutti i contenuti delle nostre credenze e percezioni <sup>23</sup>. Inoltre, allo stesso modo in cui un'affermazione è normalmente subordinata a

una serie di altre funzioni – mentre sto affermando posso minacciare o confutare, o meglio: posso minacciare, confutare o commuovere facendo un'affermazione – una supposizione può essere subordinata a ogni tipo di funzione, per esempio, a quella dell'*Ausdeutung des Lebens*.

Si passa sopra al lato serio dell'immaginazione anche se si pensa che, se è soggetta alla volontà, allora deve essere povera. L'implicazione è del tutto corretta per i casi più semplici. Non posso scoprire niente in una fantasia puntuale e isolata. Cos'altro potrebbe trovarsi in essa se non ciò che io stesso vi ho posto? Per la medesima ragione l'immaginazione è lacunosa: che Amleto abbia i capelli rossi non è né vero né falso. Ma gli esercizi meno semplici dell'immaginazione possono sfruttare ed ereditare i contenuti delle nostre credenze e percezioni al punto che, all'interno di un gioco sufficientemente complicato, divengano possibili le scoperte: Claudine, nella storia di Musil «*Die Vollendung der Liebe*», deve essere infedele a suo marito. Le lacune, che Ingarden chiama «*Unbestimmtheitsstellen*», macchie di indeterminatezza, continuano a essere inevitabili<sup>24</sup> e permettono o addirittura esigono l'esercizio dell'attività immaginativa del lettore.

##### 5. *L'immaginazione affettiva*

Abbiamo già detto che una dimostrazione di (P) dovrebbe includere un argomento che mostri l'esistenza di una controparte immaginativa per ciascun caso non immaginativo.

I nostri stati affettivi sono suscettibili di essere modificati, come avviene per la percezione e per il giudizio? Così hanno creduto alcuni, ma, anche se la teoria che ne risulta ci offre un quadro molto completo, l'ultimo passo necessario per metterla in piedi suscita più difficoltà degli altri casi.

Consideriamo un primo argomento a favore delle quasi-emozioni, il fatto che forniscono una risposta a un problema estetico ben noto. È «reale» la paura che provo al cinema? In un quadro mentalista le principali risposte a questa domanda sembrano essere le seguenti. Si può dire che la paura di fronte al cane dello schermo è effettivamente una paura reale, dello stesso tipo di quella che si prova di fronte a un cane pericoloso, ma che le basi di questa emozione non sono percezioni e giudizi. Così, le emozioni estetiche sarebbero basate su supposizioni e stati di immaginazione sensoriale. Oppure si dirà che la paura al

<sup>20</sup> Cfr. Mulligan 1987.

<sup>21</sup> Questo genere di somiglianza è descritto da Mill e Stumpf.

<sup>22</sup> Cfr. Reboul 1991.

<sup>23</sup> Cfr. quello che Evans chiama principio di incorporazione (1982: 354).

<sup>24</sup> Cfr. Ingarden 1934: § 38.

cinema differisce qualitativamente dalla paura reale: sarebbe una paura fittizia, il soggetto si trova in uno stato in cui è come se provasse paura<sup>25</sup>, ma che sarebbe differente dallo stato di immaginare la paura.

Un secondo argomento concerne i ricordi che riguardano emozioni passate. Ora, il ricordo può essere proposizionale o semplice. Quando ricordo un dolore passato, o una nostalgia di un altro tempo – a differenza dei casi in cui ricordo che soffrivo o ero nostalgico – è chiaro che non sono obbligato a rivivere l'emozione in questione. Ma se faccio qualcosa di più che pensare ad essa sotto una certa descrizione, la mia esperienza non sarà forse quella di una quasi-emozione<sup>26</sup>?

Un terzo argomento riguarda la nostra conoscenza del prossimo. Da Scheler a Wittgenstein si è tentato di rendere plausibile la tesi che è possibile vedere la tristezza o la rabbia altrui. Supponiamo che sia così. Gli stati affettivi come la tristezza o l'odio sono stati chiamati qualità terziarie<sup>27</sup>. L'espressione è molto appropriata. Effettivamente, l'analisi della percezione degli stati affettivi altrui è più difficile dell'analisi della percezione delle qualità primarie, come la forma e il movimento, e di quelle secondarie, come il colore, dato che la percezione delle qualità terziarie presuppone la percezione delle qualità primarie e secondarie, la cui analisi già di per sé è abbastanza problematica.

Ora, se si vede la rabbia di un altro e se questo non è giudicare che egli è arrabbiato (sebbene ciò che percepisco possa essere a fondamento di un tale giudizio), che contenuto può avere questa percezione della rabbia se non si tratta di una quasi-rabbia<sup>28</sup>?

Di questi tre argomenti il terzo sembra indubbiamente più difficile da accettare del secondo, e il secondo più del primo. La loro plausibilità dipende in larga misura da quella dell'idea secondo cui gli stati di percezione e di memoria semplici sono analogici e non concettuali (digitali). Questi argomenti possono anche essere considerati come logiche conseguenze di un eccessivo mentalismo. Ma la sorte dell'analisi abbozzata fino a ora è probabilmente indipendente dalla sorte di un mentalismo forte. La distinzione generale tra le attività psicologiche che sono simulazioni e quelle che non lo sono occupa un posto sempre più importante nelle scienze cognitive contemporanee. Così, si è pensato che l'analisi delle nostre attribuzioni di credenze, desideri ed emozioni, la pratica dell'interpretazione e della traduzione, non implicino, o non implicino solo, l'appello a un principio di carità – la presupposizione che gli altri siano razionali e che dicano la verità – ma anche l'appello a un principio di umanità. Secondo questo principio si deve assumere che la rete di relazioni tra le credenze, i desideri e le loro relazioni con il mondo, che si attribuiscono al prossimo, assomiglino alle nostre quanto più è possibile. Ora, la simulazione sembra essere il meccanismo più appropriato per la messa in atto di questo principio. Mi colloco al tuo posto per capirti, e può addirittura darsi che mi collochi al mio posto (passato o futuro) per comprendermi<sup>29</sup>. Tuttavia, le attuali teorie della mente sulla simulazione differiscono per due aspetti essenziali dalle precedenti teorie mentaliste. In primo luogo, la simulazione è spesso considerata sub-personale. In secondo luogo, viene anche troppo spesso ritenuta essere di natura esclusivamente proposizionale.

In questo modo confluirebbero le psicologie cognitive di inizio e di fine secolo.

##### 6. *Complicazioni*

La nostra analisi degli atteggiamenti immaginativi come controparti degli altri atteggiamenti non è più di un punto di partenza. Può essere arricchita considerando l'elevato numero di casi in cui si combinano questi atteggiamenti.

In primo luogo, un'analisi dell'importantissima classe delle affermazioni negative esistenziali, della forma «a non esiste», distingue in esse un elemento di finzione («pretence», «make-believe»), relativo al solo termine singolare all'interno dell'affermazione <sup>30</sup>. Un altro caso dello stesso tipo ci viene fornito da quelle affermazioni o giudizi che contengono un termine al quale il proferitore non concede la forza della presupposizione esistenziale. Osservo un ritratto di una donna che so non essere esistita e la giudico bella. Viceversa, una presupposizione può contenere un termine il cui proferitore sia persuaso che designi davvero, come nella presupposizione fatta da Meinong che i Boeri avrebbero vinto la guerra. In secondo luogo, alla tesi già menzionata secondo cui un romanzo è per larga parte una serie di supposizioni, bisogna aggiungere il riconoscimento che queste supposizioni veicolano una struttura derivata dalla percezione, quella degli aspetti. Così come la percezione di un oggetto può passare attraverso una serie di aspetti che la arricchiscono, allo stesso modo la funzione di certi gruppi di supposizioni in un romanzo è quella di accumulare le prospettive sui loro «oggetti» <sup>31</sup>.

Un terzo caso lo fornisce il vedere come (seeing as) pittorico. Una cosa è vedere un'anatra in un campo come un coniglio, un'altra è vedere un disegno di un'anatra come disegno di un coniglio. In un caso come questo si vede un coniglio nel disegno che si vede. Ma la prima occorrenza di «vedere» in quest'ultimo enunciato significa in realtà che si immagina di vedere, si fa come se si vedesse e questo esercizio dell'immaginazione ha un sostegno in ciò che si sta percependo <sup>32</sup>.

Un quarto caso misto è la comparsa dell'indessicalità nell'immaginazione. Come l'immaginazione visiva sfrutta le strutture della percezione, così l'immaginazione in tutte le sue forme può trarre profitto dalle strutture indessicali. Quando mi sposto senza muovermi, porto con me un «qui» e un «là» <sup>33</sup>.

Infine, secondo un'importante analisi della classe delle proposizioni controfattuali, senza le quali tutta l'attività conoscitiva sarebbe impossibile (e

<sup>25</sup> La prima analisi è di Witasek (1904: 120 sgg.); la seconda, criticata da Husserl, è di Meinong (1977: § 16, 55, 1968: § 6). Su questo tema cfr. anche Walton 1978.

<sup>26</sup> Questo è quanto suggerisce Meinong (1973: § 16; 1968: § 3). Cfr. Mulligan, Mulligan e Juillerat 1997.

<sup>27</sup> Santayana 1905: I, 143; cfr. Chastaing 1951: 60 sgg.

<sup>28</sup> Cfr. Meinong 1973: § 16. Sui quasi-desideri cfr. Meinong 1977: § 54, 65. Le emozioni (Gefühle, emotions) differiscono dalle sensazioni affettive (feelings, Gefühlsempfindungen) nel fatto che queste, a differenza di quelle, richiedono una base conoscitiva o sensoriale. Un curioso tentativo di individuare le loro relazioni con gli stati quasi-affettivi si trova in Scheler 1973: 248 sgg.

<sup>29</sup> Cfr. Grandy 1973, Stich 1983, Gordon 1987: cap. 7, Goldman 1989.

<sup>30</sup> Cfr. Husserl 1975: V, § 34; Mulligan 1997, 1995; Evans 1982: cap. 7.

<sup>31</sup> Cfr. Ingarden 1934: cap. 8.

<sup>32</sup> Cfr. Casati 1991.

<sup>33</sup> Cfr. Bühler 1934: cap. 8.

64 65

così anche questa stessa proposizione), esse sono formate dalla supposizione di un antecedente e dall'aggiunta di una affermazione condizionale fondata su questa supposizione <sup>34</sup>.

Al di là queste prospettive, è probabile che un'analisi più elaborata dell'immaginazione ci offra la possibilità di comprendere non solo il fenomeno del riferimento a oggetti fittizi, nonché della loro identificazione <sup>35</sup>, ma anche la genesi dei nostri concetti modali <sup>36</sup>. Invece di accontentarci della misteriosa idea che «Amleto» designa un oggetto misterioso, diremo che questo termine designa fittiziamente. Ora, designare fittiziamente non è niente, è un'attività strutturata con le sue proprie regole, regole che somigliano enormemente a quelle della designazione.

### 7. Obiezioni

Nel suo libro *The Language of Imagination* Alan White presenta alcune obiezioni a un'analisi come quella che ho appena abbozzato. Osserva giustamente che «supporre» ha molti usi differenti e che, sebbene si possa dire

Immagina che cosa succederebbe se...

non si può dire

Supponi che cosa succederebbe se...

A quanto dice, l'immaginare è l'esercizio di un'abilità, a differenza del supporre. Prima ho osservato che nulla si relaziona al supporre allo stesso modo in cui la credenza si relaziona al giudizio. La credenza è una disposizione o un «deposito». Supporre non è qualcosa che si faccia bene o male. White, tuttavia, ha ragione nel caso di alcuni tipi di immaginazione. Immaginare di vedere che p o immaginare di vedere qualche oggetto o processo è qualcosa che si può fare bene o male.

La teoria positiva dell'immaginazione dello stesso White afferma che immaginare a o p è pensare ad a o a p come possibili. Relativamente a ciò si possono formulare tre obiezioni connesse. In primo luogo, l'analisi di White presuppone che ogni esercizio dell'immaginazione comporti pensiero. Ma abbiamo così poche ragioni per credere che questo sia vero come per pensare che ogni forma di percezione comporti pensiero. In secondo luogo, il nostro uso del concetto di possibilità si basa sulla nostra capacità di immaginare; muoviamo dall'immaginare che p o dal supporre che p all'affermazione che p è possibile. Dal momento che è così, la teoria di White inverte l'ordine proprio della spiegazione. La sua strategia somiglia a quella del filosofo che spiega in cosa consiste che la neve sia bianca nei termini dell'esser vero che la neve è bianca. Infine, pensare che qualcosa sia possibile non è un atteggiamento o modo nel senso sopra illustrato. Inoltre, la teoria di White ha come conseguenza che giudicare di p che è possibile è anche giudicare di p come possibile («to judge p as possible»), in altre parole, immaginare. Così, certi tipi di giudizio comporterebbero l'uso dell'immaginazione.

## 8. Conclusione

Dal punto di vista dell'analisi dell'immaginazione qui proposta, due immagini (Bilder) confuse hanno segnato la storia del pensiero su questo tema e hanno falsato completamente la nostra comprensione della sua natura. In primo luogo, l'assimilazione dell'immaginazione all'illusione. Poi, l'idea dell'immaginazione come qualcosa che sarebbe in azione ovunque nella vita mentale, inseparabile da altre attività mentali come il giudizio<sup>37</sup>. L'errore peggiore consiste nel sostenere che l'immaginazione, per esempio il romanzo, implichi illusioni o inganni. Abbiamo già visto che non è così: immaginare non è ingannare o creare illusioni. Il giudizio simulato o affermazione simulata (make-believe) non comporta alcun disinganno. Il secondo errore consiste nella tesi che il giudizio, per esempio, comporta necessariamente immaginazione, il che è falso se la teoria presentata qui è corretta. La supposizione è in intima relazione con il giudizio, ma il giudizio non contiene immaginazione. Naturalmente, ciò è compatibile con la tesi di, per esempio, Scheler e Bühler, per cui gli atteggiamenti di giudizio e supposizione o di percezione e percezione simulata emergono nel corso dello sviluppo dell'individuo, a partire da protoatteggiamenti che non sono né quelli del giudizio o della percezione né quelli delle loro controparti. Il primo errore, che conferisce all'immaginazione una falsa unità, è platonico; il secondo, che le conferisce una falsa varietà, è kantiano. La teoria qui presentata è l'alternativa austroanalitica<sup>38 39</sup>.

[traduzione di Andrea Bianchi, rivista dall'autore]

<sup>34</sup> Cfr. Mackie 1973: 247-267.

<sup>35</sup> Cfr. Evans 1982: cap. 10.

<sup>36</sup> Cfr. Husserl 1954: III, § 21, Menzies 1993, Hart 1988: capp. 2-3.

<sup>37</sup> Si tenga presente che questo errore viene favorito dall'assimilazione della considerazione inerte di un pensiero alla supposizione.

<sup>38</sup> Cfr. Strawson 1974 per una teoria dell'immaginazione alternativa, anch'essa analitica ma kantiana.

<sup>39</sup> Ringrazio Wolfgang Kühne e Peter Menzies per i loro commenti.

## Riferimenti bibliografici

- J.L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford, Clarendon Press, 1962  
K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena, Fischer, 1934  
D. Cairns, *Perceiving, Remembering, Image-Awareness, Feigning Awareness*, in F. Kersten, R. Zaner, a cura di, *Phenomenology: Continuation and Criticism. Essays in Memory of Dorion Cairns*, Den Haag, Nijhoff, 1973, pp. 251-262  
C. Calabi, *The Choosing Mind and the Judging Will. An Analysis of Attention*, tesi di dottorato, Ginevra, 1992  
R. Casati, *L'immagine. Introduzione ai problemi filosofici della rappresentazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1991  
M. Chastaing, *L'Existence d'autrui*, Paris, PUF, 1951  
D. Dennett, *How to Change your Mind*, in *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, 1978

- F. Dretske, *Seeing and Knowing*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969  
G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982  
A. Goldman, *Interpretation psychologised*, «*Mind and Language*», 1989, n. 4, pp. 161-185  
R. Grandy, *Reference, Meaning and Belief*, «*The Journal of Philosophy*», LXX, 1973, pp. 439-452  
R. Gordon *The Structure of Emotions. Investigations in Cognitive Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987  
W. Hart, *The Engines of the Soul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988  
G. Hawthorne, *Plausible Worlds: Possibility and Understanding in History and the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991  
J. Hering, *Concerning Image, Idea and Dream*, «*Philosophy and Phenomenological Research*», 1947/48, n. 8, pp. 188-205  
E. Husserl, *IdEen. Zweites Buch*, Husserliana IV, Den Haag, Nijhoff, 1952  
E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Claassen, 1954  
E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Husserliana XVIII, Den Haag, Nijhoff, 1975  
E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung 1898-1925*, Husserliana XXIII, Den Haag, Nijhoff, 1980  
R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Halle, Niemeyer, 1934  
J.L. Mackie, *Truth, Probability and Paradox: Studies in Philosophical Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1973  
A. Meinong, *Über emotionale Präsentation*, in *Gesamtausgabe III, Abhandlungen zur Werttheorie*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968  
A. Meinong, *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, in *Gesamtausgabe V, Über philosophische Wissenschaft ... und andere Werke*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1973  
A. Meinong, *Über Annahmen*, in *Gesamtausgabe IV, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1977*  
P. Menzies, *Modality and response-dependence*, in B. Garrett & P. Menzies, a cura di, *Canberra Working Papers in Philosophy*, vol. III, 1993  
K. Mulligan, *Promising and other Social Acts: their Constituents and Structure*, in K. Mulligan, a cura di, *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Den Haag, Nijhoff, 1987  
K. Mulligan, *Perception*, in B. Smith & D. Smith, a cura di, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 168-238  
K. Mulligan, *Le Spectre de l'affect inversé et l'espace des émotions*, in P. Paperman & R. Ogien, a cura di, *La couleur des pensées*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes Etudes en sciences sociales, 1995, pp. 65-83  
K. Mulligan, *Percepción, particulares y predicatos*, «*Revista de Filosofía*», IX, 1996, pp. 105-120; poi *Perception, Predicates and Particulars*, in D. Fisette (a cura di), *Consciousness and Intentionality: Models and Modalities of Attribution*, The Western Ontario Series in Philosophy of Science, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 237-282  
K. Mulligan *Lo stato di cose nelle Ricerche Logiche di Husserl*, «*Discipline filosofiche*», «*La nozione di 'stato di cose'*», II, 1997, pp. 127-158  
K. Mulligan, *From Appropriate Emotions to Values*, «*The Monist*», 1998, pp. 161-188  
R. Mulligan, K. Mulligan & A.-C. Juillerat, *La Mémoire affective: le cas de la douleur*, «*Cahiers de psychiatrie*», Ginevra, 1998, pp. 157-161  
C. Peacocke, *Imagination, Experience, and Possibility: A Berkeleyan view defended*, in J. Foster, H. Robinson, a cura di, *Essays on Berkeley. A Tercentennial Celebration*, Oxford, 1985  
A. Reboul, *Analyse de la Métaphore et de la fiction*, tesi di dottorato, Ginevra, 1991  
G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949  
G. Santayana, *The Life of Reason*, I, London, Constable, 1905  
M. Scheler, *Vom fremden Ich*, in *Gesammelte Werke VII, Wesen und Formen der Sympathie*, Berne, 1973  
B. Smith, *Sur la modification du sentiment: l'esthétique de l'Ecole de Graz*, «*Revue*



d'Estetique», 1985, n. 9, pp. 19-37

R. de Sousa, How to give a piece of your mind, or, the logic of belief and assent, «Review of Metaphysics», XXV, 1971, pp. 52-79

S. Stich, From Folk Psychology to Cognitive Science, Boston, MIT, 1983

P. Strawson, Imagination and Perception, in Freedom and Resentment and other essays, London, Methuen, 1974

Z. Vendler, Vicarious Experience, in The Matter of Minds, Oxford, 1984

K. Walton, Pictures and Make-Believe, «The Philosophical Review», 1973, pp. 283-319

K. Walton, Fearing Fictions, «The Journal of Philosophy», 1978, pp. 5-27

A. White, The Language of Imagination, Oxford, Blackwell, 1990

S. Witasek, Grundzüge der allgemeinen Aesthetik, Leipzig, Barth, 1904