

Paolo Spinicci

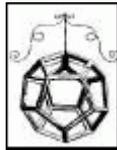
Lezioni su *Mente e mondo* di John McDowell



CUEM, giugno 2010

Il dodecaedro

Collana curata da Giovanni Piana e Paolo Spinicci



SOMMARIO

<u>Premessa</u>	<u>7</u>
<u>Parte prima.....</u>	<u>9</u>
<u>Lezione prima</u>	<u>11</u>
1. Considerazioni introduttive	11
<u>Lezione seconda.....</u>	<u>21</u>
1. Le cose del mondo e le cose che pensano.....	21
2. Mente e mondo: le ragioni dello scetticismo	34
<u>Lezione terza.....</u>	<u>43</u>
1. «Te la fai facile!».....	43
2. Il naturalismo: una teoria obiettivamente scettica	48
<u>Lezione quarta</u>	<u>57</u>
1. Lo spazio logico della natura e la filosofia trascendentale	57
2. Riflessioni critiche	69
<u>Lezione quinta</u>	<u>81</u>
1. Di nuovo da capo	81
2. I problemi dell'empirismo	89
<u>Lezione sesta.....</u>	<u>97</u>
1. Il mito del dato e la critica dell'empirismo	97

2. Un empirismo minimale	104
<u>Lezione settima.....</u>	<u>109</u>
1. Concetti e intuizioni: le ragioni di un problema	109
2. Una soluzione kantiana.....	117
<u>Lezione ottava.....</u>	<u>129</u>
1. Una prima critica: non sei forse un idealista mascherato?.....	129
2. Una forma di idealismo.....	139
<u>Lezione nona.....</u>	<u>143</u>
1. Il contenuto non concettuale: la posizione di Evans	143
2. Questa sfumatura di rosso.....	149
<u>Lezione decima.....</u>	<u>163</u>
1. Percezione e credenza.....	163
2. Ragione e natura	168
<u>Lezione undicesima</u>	<u>179</u>
1. Aristotele e il concetto di seconda natura	179
2. Due forme di platonismo	185
<u>Lezione dodicesima</u>	<u>193</u>
1. Mondo e ambiente	193
2. Una precisazione importante	197
<u>Parte seconda.....</u>	<u>205</u>
<u>Lezione tredicesima.....</u>	<u>207</u>
1. Considerazioni introduttive.....	207
2. I concetti e la loro applicazione	213

<u>Lezione quattordicesima</u>	227
1. «E allora fallo tu!»	227
2. Una diversa prospettiva	235
<u>Lezione quindicesima</u>	247
1. Vedere e guardare	247
2. Considerazioni conclusive	254

PREMESSA

Le pagine che seguono restituiscono le linee generali del corso di filosofia teoretica che ho tenuto presso l'Università degli Studi di Milano nell'anno accademico 2009-10. L'argomento del corso (*Mente e mondo* di John McDowell) e la sua destinazione (gli studenti del primo anno di filosofia nella laurea triennale) sono in larga misura responsabili della forma di queste lezioni: ho cercato, nei limiti del possibile, di sciogliere le difficoltà di lettura che un simile testo propone, cercando allo stesso tempo di rendere presente lo sfondo teorico entro cui le pagine di McDowell acquistano il loro senso più pieno. Così, anche se le lezioni hanno spesso la forma di un commento puntuale del testo, ho ritenuto opportuno concedermi di volta in volta qualche ampia digressione che cercasse di rendere conto della natura generale dei problemi di cui McDowell discorre, riflettendo su alcuni grandi filosofi del passato: Cartesio, Kant, Husserl, Wittgenstein.

Alle considerazioni espositive ho poi affiancato nelle lezioni conclusive qualche breve considerazione critica che ha innanzitutto lo scopo di suggerire le linee di un dibattito e di un approfondimento teorico che è comunque lasciato in linea di massima al lettore.

Come ogni testo che debba la sua origine ad un corso universitario, anche questo può cercare di far perdonare le proprie manchevolezze ricordando una serie di difficoltà di varia natura: tuttavia, piuttosto che esercitarmi nell'arte delle giustificazioni non richieste, vorrei spezzare una lancia in favore del genere letterario della dispensa universitaria. Oggi le dispense hanno assunto una veste persino troppo elegante, e questo rende difficile scorgere dietro alla parvenza del libro ben rilegato i brogliacci di pagine di un tempo, il loro presentarsi in una forma grafica che diceva a chiare lettere che si trattava degli appunti del corso, presi da chi comodamente sedeva dall'altro lato della cattedra. Così, prima di cedere la parola alle singole lezioni, vorrei ricordarvi che le cose stanno proprio così, che questi sono in fondo prima di tutto i miei appunti e che proprio per questo la loro veste letteraria si discosta volontariamente da quella che solitamente compete ad un contributo scientifico. Sottolinearlo è importante non soltanto perché spiega indirettamente per quale ragione vi sia in queste pagine così poco spazio per le note a piè di pagina o per le voci della critica, ma anche per una diversa ragione: in fondo, una dispensa

non è soltanto un libro di testo, ma è anche una sorta di album del corso, – un album (che non ci si può limitare a sfogliare!) cui in fondo si chiede di restituire in una veste linguistica appena un poco più controllata un discorso che lezione dopo lezione si è dipanato nell’arco di tre mesi, in un cammino corale cui abbiamo dedicato tutti insieme molto tempo e molte energie, voi ed io¹.

Quest’anno Giovanni Piana ha compiuto settant’anni. Da lui, più che da ogni altra persona, ho imparato a maneggiare gli strumenti del mestiere di insegnante e di filosofo. Avrei voluto solennizzare questa ricorrenza dedicandogli un libro vero – ma un libro vero quest’anno non l’ho scritto, e in fondo mi sembra che abbia (almeno per me) un senso festeggiare un compleanno importante proprio così – dedicandogli quello che resta di un corso universitario, dopo aver seguito con tanto entusiasmo i suoi, qualche anno fa.

¹ Ho discusso dei temi di questo corso con Andrea Guardo e con Anna Ichino: li ringrazio perché mi hanno aiutato a chiarirmi le idee in varie occasioni. Le fotografie che fanno da copertina e che dividono le parti della dispensa sono di Donatella Magri: a me sembrano molto belle e anche se sono state fatte per altre ragioni, credo che siano in qualche modo vicine ai temi e allo spirito di questa dispensa. Anche per questo la ringrazio.

PARTE PRIMA

MENTE E MONDO: LEZIONI ESPOSITIVE



LEZIONE PRIMA

1. Considerazioni introduttive

Il compito che queste lezioni si prefiggono è di natura prevalentemente espositiva: vorrei cercare di proporre qualche considerazione che ci consenta di leggere e di comprendere meglio un libro importante e ricco di idee, ma non sempre chiaro e perspicuo – *Mente e mondo* (1995) di John McDowell. In primo luogo vorrei dunque cercare di spiegare passo per passo un libro che merita di essere letto con attenzione – di spiegarlo passo per passo, ma insieme anche di cercare di mettere in luce l'orizzonte concettuale che rende pienamente significative quelle pagine. Un libro si legge così: prendendosi ogni tanto qualche pausa, per fare quelle digressioni che di volta in volta ci sembrano utili per capirlo meglio.

A questo compito di natura variamente espositiva se ne affiancherà tuttavia uno di carattere teoretico cui daremo voce nella parte conclusiva del corso: leggere un libro di filosofia vuol dire sempre anche cercare di prendere posizione rispetto a quello che dice. Lo faremo con cautela, consapevoli dei nostri limiti e di quelli che sono imposti dal tempo che abbiamo a disposizione – ma lo faremo.

Prima di tentare di prendere posizione dobbiamo appunto disporci sul terreno espositivo e, come è prevedibile, la nostra prima mossa consiste nel cercare di comprendere quale sia la domanda cui le pagine di McDowell cercano di dare una risposta. Si capisce un libro quando ci viene voglia di scriverne uno simile (anche se questo non significa che se ne sia davvero capaci); perché tuttavia una simile voglia possa sorgere è necessario cercare di acquisire una sensibilità nuova: occorre cercare di avvertire con un qualche fastidio e con una crescente irrequietezza alcune domande che *normalmente* ci sembrano prive di scopo. Dobbiamo farlo senza cadere in un tranello che ci tendiamo da soli e che dipende dalla nostra cultura filosofica – dal nostro *sapere* che i filosofi si pongono proprio questo genere di domande che sono dunque legittimate dal fatto di appartenere ad una disciplina che ha un posto nella nostra cultura e persino nelle nostre università. Comprendere una domanda non vuol dire soltanto, o prevalentemente, collocarla sullo sfondo di una tradizione teorica, ma significa anche avvertire con crescente fastidio la sua presenza. Dobbiamo sentire un prurito filosofico, non additare un capitolo di storia

delle idee, anche se talvolta si possono usare i filosofi per acuire la nostra sensibilità filosofica.

Così stanno le cose anche per il libro di McDowell di cui vogliamo parlare: il titolo – *Mente e mondo* – richiama la nostra attenzione su un dibattito antico su cui si sono affaticate venerande barbe e che sembra, proprio per questo, meritare la nostra dovuta attenzione. I filosofi sono fatti così: si pongono problemi come questi e scrivono libri che hanno un loro pubblico e di questo diffuso interesse per le «questioni filosofiche» potremmo accontentarci perché in fondo potrebbe bastare questo fatto per rendere culturalmente rilevante un'indagine sul rapporto tra mente e mondo. Il fatto è che ciò di cui dobbiamo parlare non è un fatto culturale, ma è invece proprio questa strana domanda sulla cui legittimità dobbiamo dunque riflettere. Un fatto sembra fin da principio chiaro: non è affatto evidente quale sia il problema che si cela dietro questo arcano titolo filosofico. In fondo, che ci sia un mondo e che ci sia per noi che lo esperiamo è un fatto tanto ovvio, quanto indiscutibile. Certo, qualche volta possiamo ingannarci e credere che vi sia qualcosa che invece non c'è: il nostro mondo può talvolta discostarsi dal mondo reale e l'esperienza degli errori o, più semplicemente, la constatazione che esiste un progresso della conoscenza lo mostra al di là di ogni ragionevole dubbio. E tuttavia, riconoscere che qualche volta ci inganniamo è un motivo davvero troppo futile per sostenere che il rapporto tra la mente e il mondo implichi un qualche enigma degno di nota. Tutt'altro: ci sembra di conoscere con certezza molte cose e vi è per noi (per noi menti, se proprio vogliamo esprimerci così) un insieme strutturato di fatti, – il mondo, appunto.

Tutto questo sembra ovvio e se proprio vogliamo cercare un problema, sembra essere necessario riformulare un poco il tema su cui la domanda verte e chiederci come sia *di fatto* empiricamente possibile che gli uomini abbiano una determinata immagine del mondo. A questa domanda sappiamo in qualche modo rispondere, ma dobbiamo senz'altro constatare che ci fermiamo molto prima di quel che vorremmo: sappiamo che gli uomini sono animali che hanno organi di senso e che gli organi di senso sanno ricavare informazioni da determinati eventi fisici e chimici: gli occhi sanno ricavare informazioni dalla luce, le orecchie dalle onde sonore, il sistema muscolare e scheletrico ci parla della nostra posizione in un sistema che è determinato dalla forza di gravità, il gusto e l'olfatto di una molteplicità di variabili chimiche, e così di seguito. Queste cose le sappiamo bene, così come sappiamo quanta parte delle nostre percezioni sia

frutto di un'elaborazione delle informazioni che avviene a livello cerebrale: se c'è un luogo in cui propriamente si percepisce non è negli organi di senso, ma nel cervello. Queste cose appunto le sappiamo, ma proprio come accade quando si ha a che fare con la dimensione empirica delle domande, il sapere si intreccia al non sapere e le risposte diventano parziali. Sappiamo che il cervello elabora in vario modo i dati che riceve, ma per quanto grandi siano i progressi che la neurologia e le scienze cognitive hanno fatto, molte questioni sono ancora aperte: ignoriamo semplicemente molte cose e molto di quel che crediamo di sapere potrebbe in seguito rivelarsi approssimativo o addirittura sbagliato. Di più: vi sono certamente un'infinità di quesiti di cui dovremo occuparci in futuro e di cui oggi non riusciamo nemmeno a percepire la natura e la rilevanza scientifica.

Se ci si pone in questa luce, il titolo "mente e mondo" allude effettivamente ad un insieme di problemi, ma sarebbe un errore sostenere che sia per ciò stesso divenuto problematico: anche se ignoriamo che cosa sia all'origine di quel fenomeno che chiamiamo coscienza, sappiamo egualmente come e dove sarebbe opportuno cercare per tentare di dare una risposta ad una simile domanda e non vi è alcuna ragione per sostenere che i problemi che hanno a che fare con la *natura* della percezione siano in linea di principio più misteriosi delle questioni che concernono la fisica delle particelle. Riconoscere che ci sono molte cose che ignoriamo non significa affatto sostenere che il rapporto mente-mondo sia, per qualche motivo, divenuto incomprensibile; tutt'altro: vuol dire invece riconoscere che c'è un senso in cui questo problema ha un suo volto rispettabile ed è il titolo generale sotto cui raccogliere un insieme di problemi empirico-conoscitivi di grande interesse e rilevanza.

I problemi filosofici, tuttavia, hanno una differente natura e non alludono a qualcosa che ancora non sappiamo come alla loro possibile soluzione. Venirne a capo non vuol dire fare un passo lungo il cammino che dall'ignoto conduce al noto, ma sciogliere una perplessità concettuale. Che cosa intendo dire è presto detto. Guardo l'ora che segnano le lancette del mio orologio e regolo di conseguenza le mie azioni, anche se ignoro che cosa propriamente accada al di là del quadrante. Non so di preciso che cosa muova quelle lancette, ma non ho ragioni per credere che accadano cose misteriose: ignoro molte cose sulla natura dei meccanismi implicati da quel movimento, ma mi sembra di conoscere bene l'orizzonte concettuale entro cui potrei formulare la risposta ai miei interrogativi. Le cose tuttavia non stanno sempre così e ci troviamo talvolta di fronte a

problemi che sembra ozioso porsi, ma che sono tuttavia capaci di gettarci nello sconforto, non appena ce li poniamo. Ecco un esempio: sono stanco di lavorare e decido di alzarmi per fare una passeggiata e questo nesso che mi sembra così ovvio e così poco bisognoso di una spiegazione ulteriore può ad un tratto diventare profondamente misterioso – come posso turbare la concatenazione delle cause cui il mio corpo, come ogni altro corpo, soggiace pretendendo da me un gesto libero? Mi basta chiedere come sia possibile una simile irruzione della mia libera decisione nel sistema concatenato delle cause naturali perché tutto diventi incomprendibile. Potrei allora credere che il problema sia appunto qui – in questo mio voler parlare di libertà, ma non è così. Anche questa via è sbarrata. Non posso rinunciare al linguaggio delle decisioni e al mio discorrere di gesti liberi e di responsabilità individuali perché ciò che il filosofo determinista pretende da me – che io condivida la teoria che egli sostiene e che pieghi quindi *razionalmente* il mio intelletto alla forza dei suoi argomenti – sembra in fondo presupporre proprio quella libertà che mi si impone di negare: posso ascoltare e trovare persuasive le sue ragioni solo se posso disporre di me e del mio libero accettare come regola dei miei pensieri la loro cogenza razionale. Debbo essere libero di poter soppesare razionalmente gli argomenti e debbo poter scegliere di lasciarmi persuadere dal criterio della loro evidenza per poter riconoscere che non sono libero affatto – e che in questo nodo di contraddizioni la filosofia si stia facendo avanti è difficile negarlo. In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scrive così:

Un problema filosofico ha la forma: «Non mi ci raccapezzo» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1977, § 123).

Una volta tanto è opportuno usare l'espressione tedesca. Wittgenstein scrive «*Ich kenne mich nicht aus*», ed in quest'espressione è innanzitutto implicita l'idea dell'essersi smarriti. *Sich auskennen* vuol dire proprio questo: sapersi muovere bene in uno spazio in qualche modo complesso – in una città, per esempio. Siamo in un intrico di viottoli e sappiamo tuttavia venirne a capo, perché appunto sappiamo muoverci bene in uno spazio che ci è familiare. Ma ad un tratto potrebbe accaderci di farci fuorviare dalla somiglianza dei luoghi e potremmo perdere l'orientamento; l'intrico di strade ci apparirebbe allora come un labirinto da cui non sapremmo per un attimo uscire. Le difficoltà filosofiche sono fatte così: sono, alla lettera, *aporie*, un termine greco che designa le difficoltà eminentemente filosofiche alla luce di una metafora – il pensiero si fa aporetico

quando non riusciamo più a trovare una via d'uscita, quando ci sembra di esserci imprigionati in una rete di concetti che altrimenti conosciamo bene. Ma ciò è quanto dire che i problemi filosofici

non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio (*ivi*, § 109).

Così accade anche al problema su cui McDowell ci invita a riflettere. Non abbiamo a che fare con un problema fattuale e non possiamo quindi aspettarci di venirne a capo semplicemente conoscendo fatti nuovi o rammentando un insieme di conoscenze di cui dovremmo già disporre. Il nostro problema è un problema concettuale e ci costringe a prendere atto del fatto che le nostre parole non sembrano consentirci di descrivere bene ciò che pure è sotto i nostri occhi e che ci sembra comunque di sapere.

La filosofia muove da qui: da un'ossessione *scettica* e, insieme, da quella volontaria esasperazione delle difficoltà concettuali che sembra essere la cifra comune di ogni scetticismo. In fondo, lo scettico sa bene che il suo votarsi al dubbio è il frutto di un'esasperazione intellettuale ed è ben consapevole che i suoi argomenti hanno fin da principio il gusto infantile di un capriccio su cui si può insistere, ma che non può durare tutta intera la giornata. Un capriccio, dunque, ma quale? È un capriccio teorico: lo scettico rifiuta di chiudere gli occhi sulle difficoltà concettuali ed esaspera così la sua adesione ad una formulazione concettuale che ci sembra plausibile, ma che di fatto chiede di essere presa con leggerezza e con qualche inespressa cautela. Lo scettico (e, dietro allo scettico, il filosofo) insiste nel suo capriccio e si costringe ad accettare le conseguenze teoriche dei concetti di cui si avvale, – di accettarle anche quando smettono di essere credibili e vanno contro le nostre più salde credenze. Si narra che per convincere Zenone della falsità dei suoi paradossi, un qualche antico sapiente si fosse limitato a camminare davanti ai suoi occhi, e in tempi più recenti Moore ci ha invitato a ripercorrere la via della confutazione pragmatica dello scetticismo: in fondo, lo scettico non può fare a meno di credere a molte cose e il suo negare ad alta voce l'esistenza del mondo ha come tacito presupposto che le sue parole possano essere *udite* e soppesate nelle loro ragioni da altri uomini, la cui realtà può essere negata sul terreno argomentativo, ma è tacitamente riconosciuta come condizione di sensatezza di ogni prassi comunicativa. Lo scettico che prende commiato

da un mondo della cui esistenza non può essere certo, non può fare a meno di pensare che esista davvero la pagina cui affida il suo motivato rifiuto di credere che vi sia un mondo e non dubita che ciò che su quella pagina è scritto possa tramandare ai posteri le sue convinzioni filosofiche.

Da queste salutari passeggiate di fronte all'agitarsi del filosofo che nega il movimento vi è da imparare molto più di quanto non si creda, e in fondo vi è qualcosa di lecito nel rammentare al filosofo fenomenista che la sua vita non sembra essere affatto determinata nei gesti e nel linguaggio dalla massima austera dell'*esse est percipi*. Sarebbe tuttavia un errore credere che sia fino in fondo legittima una confutazione pragmatica dello scetticismo e non è difficile comprenderne la ragione: in fondo, il filosofo scettico che si arma degli argomenti del fenomenismo o che ripete i consueti esempi che celebrano l'inaffidabilità della conoscenza sensibile *non dubita affatto* che, celati al suo sguardo, i suoi piedi esistano ancora nelle scarpe e con le sue argomentazioni non pretende affatto di trattenerci dal credere che esista davvero il pane di cui ci stiamo cibando. Tutto questo lo scettico lo sa bene e non pretende di metterlo in questione; rammentarglielo dunque non serve a molto, perché ciò su cui lo scettico vuole attirare la nostra attenzione è che di queste nostre radicate convinzioni non riusciamo a rendere conto quando ci disponiamo nel linguaggio e nel sistema di concetti cui crediamo di doverci attenere. Se c'è un capriccio dello scettico è soltanto questo: il suo voler rimanere strettamente aderente alle richieste del concetto, irrigidendole, senza scendere a patti con il sistema di certezze che dominano la vita. In questo, tuttavia, lo scettico ha ragione: non basta essere pragmaticamente certi di molte cose – del movimento, del mondo esterno, del fatto che vi siano altre persone – per poterle credere, perché il credere è un atteggiamento cognitivo che deve avere ragioni e cui si chiede di essere concettualmente formulabile. È su questo che lo scettico ci invita a riflettere, rifiutandosi di stemperare un disagio intellettuale alludendo al suo necessario ottundersi nel vivere.

È in questo senso che i problemi filosofici hanno una loro piega scettica: sorgono quando mettiamo da canto la saggezza del vivere e accettiamo di lasciarci paralizzare dal nostro sistema concettuale perché ciò che ci sembra importante è soprattutto mostrare che c'è qualcosa nel nostro sistema concettuale che ci impedisce di veder chiaro.

Certo, lo scettico irrigidisce questa constatazione e nel suo appagarsi nel rifiuto di credere questo o quello, vi è l'eco di un atteggiamento dogmatico da cui l'assunzione esibita dell'atteggiamento del dubbio non basta a

liberarlo. Non basta dubitare di tutto per non cadere nel dogmatismo, ma non è di questo che vorrei ora discutere. Il punto su cui vorrei soffermarmi è un altro: se è opportuno rilevare che i problemi filosofici hanno una loro piega scettica è anche perché una simile constatazione ci consente di comprendere che venirne a capo non significa propriamente risolverli, ma *dissolverli*. Un problema si risolve quando la domanda di cui consta mantiene la sua sensatezza anche quando ne siamo venuti a capo. Possiamo chiederci, per esempio, che cosa accada a un gas quando lo si riscalda, mantenendo costante il suo volume, ma il nostro disporre di una legge fisica che ci consente di venire a capo di un simile interrogativo non ne cancella per questo la sensatezza e non ce lo fa apparire meno legittimo; tutt'altro: disporre di una risposta significa anzi, in questo caso, avere un'ulteriore conferma della buona formulazione della domanda.

La natura dei problemi filosofici è differente: venirne a capo vuol dire infatti acquisire una nuova chiarezza concettuale e, insieme, comprendere le ragioni che ci avevano condotto a fraintendere il nostro linguaggio e a immergerci per questo in un insieme di ragionamenti che, una volta che se ne sia venuti a capo, ci sembrano semplicemente improponibili. La trama dei concetti si è aggrovigliata e per dipanarla, dobbiamo cercare di districare il nodo che ci attanaglia e ci impedisce di muoverci. Ma quando il nodo infine si scioglie, non resta più traccia del groviglio da cui abbiamo preso le mosse e ciò è appunto quanto dire che il lavoro filosofico non consiste nel dare una risposta ad una domanda che abbia una sua autonoma sensatezza, ma nel cercare di dissolverla. Ed insieme alla domanda, anche l'attività filosofica trova la sua ovvia conclusione. Quando la nebbia di un pensiero confuso si è dissipata, la filosofia ha raggiunto il suo obiettivo e può farsi da parte, ed è per questo che nel *Tractatus* si parla della filosofia come di una scala di cui ci si può liberare una volta che la si sia utilizzata e che nelle *Ricerche filosofiche* si osserva che

La vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio. – Quella che mette a riposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione *la filosofia stessa* (*ivi*, § 133).

Non è difficile cogliere dietro a queste considerazioni il nesso che lega la pratica filosofica alla saggezza, intesa come quella forma di vita che dovrebbe appagarsi di uno sguardo chiaro sulla realtà e sui problemi che accompagnano la nostra esistenza. La filosofia è una forma di saggezza perché intende darci pace e deve farlo, mostrandoci quale forma di riflessione ci consenta di tacitare le nostre ossessioni filosofiche, di sciogliere i

crampi concettuali che ci attanagliano. «Il filosofo tratta una questione; come una malattia» – scriveva Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 255) e queste considerazioni che disegnano con chiarezza l'immagine wittgensteiniana della filosofia fanno da sfondo anche alle pagine di McDowell:

Il mio scopo è quello di proporre una spiegazione, in spirito diagnostico, di alcune preoccupazioni caratteristiche della filosofia moderna – preoccupazioni che, come indica il titolo, riguardano essenzialmente la relazione tra la mente e il mondo. Proseguendo con la metafora medica, potremmo dire che una diagnosi soddisfacente deve saper indicare una cura. Io mi propongo di spiegare com'è che ci si sente obbligati ad affrontare alcuni problemi filosofici ben noti, e voglio che la spiegazione permetta di smascherare questa sensazione come illusoria. (p. xi).

Dai problemi filosofici si guarisce, come può guarire un malato immaginario che si rende conto che i suoi sintomi erano illusori e che erano frutto non di un'alterazione reale del suo corpo, ma delle sue stesse preoccupazioni e del modo in cui aveva interpretato un insieme di sintomi, di per sé innocenti. La cura filosofica non va al di là di questo: non ci consente di mutare realmente il mondo in cui siamo e non ci mostra fatti nuovi di cui ignoravamo la presenza. Ci consente invece di fare ordine nel sistema dei nostri concetti, per vedere chiaramente ciò che era diventato per qualche motivo intollerabilmente opaco. Su questa piega terapeutica della filosofia McDowell insiste più volte nel suo libro, ma possiamo davvero apprezzare il senso di queste considerazioni solo se, paradossalmente, rammentiamo che la filosofia è la causa del disagio che si prefigge di guarire. Prima ancora di tentare di dissolvere le molteplici forme di inquietudine che sorgono quando cerchiamo di veder chiaro nella molteplicità varia dei nostri concetti è dunque necessario sforzarsi di rendere plausibili i nostri dubbi e, per così dire, di alimentarli:

La capacità di questa illusione d'imporsi su di noi è un fattore importante. Voglio essere in grado di riconoscere il potere delle fonti dell'illusione, in modo da poter rispettare la convinzione che l'obbligo sia genuino, pur vedendo il modo in cui è possibile, d'altra parte, respingere l'apparenza di essere davanti a un compito intellettuale ineludibile (*ivi*, p. xi).

Alla saggezza del filosofo che viene così spesso celebrata nell'aneddotica antica fa così da contrappunto il riconoscimento della dimensione ossessiva della filosofia, il suo porsi come una forma di riflessione che ha bisogno in primo luogo di insistere su ciò che crea un disagio intellettuale, su un insieme di questioni che potrebbero essere accantonate o per lo meno tacitate, ma che debbono essere invece coltivate e accresciute, sino al

punto di percepirle con tanta chiarezza, da non poter più fare a meno di cercare un modo per risolverle. Qualche volta accade così, la notte: sentiamo il ticchettio lontano di un orologio che non ci disturba, ma basta pensare che quell'innocuo rumore potrà tenerci svegli per avvertire il bisogno di cercarne la fonte, per tacitarlo. Ed il primo risultato di questo pensiero è che quel suono innocente cresce battito dopo battito e diventa invincibile e pretende tutta intera la nostra attenzione: nel silenzio della notte ci siamo soltanto noi e lui e, forse, la strana speranza di riuscire ad addormentarsi nel breve silenzio che interrompe quei tocchi.

Di qui il nostro primo compito: vorrei invitarvi ad avvertire con un fastidio crescente il ticchettio fastidioso dei problemi filosofici, nell'insana speranza di rovinare per questi tre mesi anche il vostro sonno. Per farlo, dobbiamo innanzitutto rendere problematico il pensiero del nesso che lega la mente al mondo, dobbiamo sollevare un po' di quella dotta polvere che – come sostiene Berkeley – i filosofi sollevano così volentieri, per potersi poi lamentare che non si vede nulla con la dovuta chiarezza. A sollevare questa dotta polvere possono aiutarci le *Meditazioni metafisiche* di Descartes – questo testo bellissimo che è in fondo all'origine dei pensieri che McDowell discute.

LEZIONE SECONDA

1. *Le cose del mondo e le cose che pensano*

Nella lezione precedente abbiamo indicato un primo obiettivo per le nostre analisi: vogliamo cercare di risvegliare la nostra sensibilità per il problema filosofico dei rapporti tra mente e mondo e vogliamo farlo rivolgendo lo sguardo alla filosofia e alle sue opere. C'è una ragione per farlo: per acquisire una sensibilità filosofica dobbiamo immergerci nelle difficoltà che sorgono quando tentiamo di dipanare il groviglio dei problemi che nascono dalla filosofia – dobbiamo, in altri termini, farci un'idea della complessità del nodo osservando quanto si sia ingarbugliato nei tentativi di scioglierlo. Di qui la nostra prima mossa: vogliamo cercare di farci pervadere dal disagio filosofico riflettendo liberamente sulle *Meditazioni metafisiche* di Descartes – quest'opera bellissima che in poche pagine e in un linguaggio dimesso ci invita a ripensare in una luce nuova il rapporto tra soggetto e mondo.

Ora, sulle *Meditationes de prima philosophia* (1640) si è scritto davvero molto e il cammino che conduce Cartesio dalle secche del dubbio iperbolico in cui volontariamente si immerge nella prima giornata delle meditazioni sino alla riproposizione, nella sesta, di una fondata credenza nel mondo e nell'obiettività delle scienze è un argomento che appartiene a qualunque esposizione manualistica del pensiero di Cartesio e non avrebbe molto senso cercare qui di ripetere ciò che altri hanno fatto meglio di quanto io sappia fare. Se, ciò nonostante, vi propongo egualmente di soffermarci un poco sulle pagine cartesiane è perché possiamo avvalercene per mettere in luce un tema che vale per McDowell come una premessa irrinunciabile – un tema che in *Mente e mondo* viene immediatamente ricondotto alle riflessioni di Sellars, ma che ha una sua storia più articolata e complessa: la distinzione tra lo spazio logico della natura come universo delle cause e lo spazio logico delle ragioni.

Del senso che deve essere attribuito a questa distinzione filosofica apparentemente semplice, ma in realtà complessa e sottile che Sellars introduce senza spendervi troppe parole in *Empirismo e filosofia della mente* (1956) dobbiamo cercare di renderci conto ed è per questo che vorrei innanzitutto invitarvi a rileggere le pagine cartesiane secondo un taglio prospettico diverso dal consueto. Credo che sia importante farlo, perché la

forma incerta e contraddittoria con cui Cartesio traccia a suo modo la distinzione tra lo spazio logico delle ragioni e lo spazio logico della natura ci precipita nel cuore dei nostri problemi filosofici e ci mostra insieme la necessità di una distinzione e le difficoltà che ne derivano, le ragioni che ci spingono a tracciarla e quelle che sembrano invece invitarci a desistere dal farlo.

Diamo dunque la parola a Cartesio, anche se – come ho detto – dovremo cercare di farlo parlare sul tema che ci sta a cuore, a costo di chiudere metodicamente gli occhi su molti dei problemi che rendono così storicamente determinata la sua opera e che in un differente contesto meriterebbero di essere attentamente analizzati e discussi. Il punto di avvio delle riflessioni cartesiane è noto: Cartesio chiede a ciascuno di noi di immergersi in un dubbio metodico che abbracci ogni possibile conoscenza e che non si fermi nemmeno a ciò che sembra più certo e ovvio. Alla radice di questo dubbio vi sono molte ragioni che in parte rimandano ad un bisogno filosofico storicamente determinato: Cartesio ritiene che sia necessaria una fondazione rigorosa delle nuove scienze e nella prospettiva metafisica del dubbio che inaugura la prima giornata di meditazione non è difficile scorgere una generalizzazione estrema ed un radicale approfondimento delle preoccupazioni che sono all'origine della sfiducia nel sapere tradizionale che trova espressione nelle pagine autobiografiche del *Discorso sul metodo*. In quelle pagine Cartesio scriveva così:

La prima regola era di non accogliere mai nulla per vero che non conoscessi essere tale con evidenza : di evitare cioè accuratamente la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei miei giudizi nulla di più di quello che si presentava così chiaramente e distintamente alla mia intelligenza da escludere ogni possibilità di dubbio (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma Bari, 1978, p. 14).

E nelle *Meditazioni* si legge:

Già da qualche tempo mi sono accorto che, fin dai primi anni, avevo accolto come vere una quantità di false opinioni, onde ciò che in appresso ho fondato sopra principi così mal sicuri, non poteva essere che assai dubbio ed incerto; di guisa che m'era d'uopo prendere seriamente una volta in vita mia a disfarmi di tutte le opinioni ricevute fino allora in mia credenza, per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, se volevo stabilire qualcosa di fermo e di durevole nelle scienze (R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma Bari, 1978, p. 71).

Un dubbio metodico, appunto: Cartesio ci invita qui a dubitare perché intende in primo luogo richiamare la nostra attenzione sulla differenza che vi è tra scienza e opinione. Le opinioni possono essere vere e talvolta annoverano al loro interno molte e diverse convinzioni, cui non sembrereb-

be saggio rinunciare soltanto per un capriccio filosofico: crediamo, e almeno apparentemente abbiamo ragione di credere, di avere un corpo o che vi siano strade e alberi e case e persone che le abitano. Perché allora dubitare?

La risposta di Cartesio è nota: le opinioni e le credenze non hanno ancora diritto di essere annoverate all'interno di un sapere scientificamente fondato perché la scienza non è soltanto un insieme di proposizioni vere, ma è un *sistema* ordinato di verità, legate le une alle altre da un nesso di fondazione che le deve ricondurre passo dopo passo ad un insieme di assiomi indubitabili – al chiodo che le fissa una volta per tutte alla roccia. Le opinioni sono, per così dire, credute alla rinfusa: le abbiamo accettate senza farci troppi problemi e di fatto si affastellano nella mente senza offrirci il bandolo che ci consenta di valutarle. Il dubbio metodico deve consentirci di fare luce proprio su questo punto poiché dubitare di una proposizione significa in generale interrogarsi sul fondamento della sua validità e insieme *riflettere sulla posizione che essa occupa all'interno del sistema delle nostre credenze*.

Di qui la funzione *ordinatrice* del dubbio: quando dubito di una proposizione chiedo di fatto che siano esibite le sue credenziali e ciò significa che pretendo che sia determinato il posto che le spetta nello spazio che ospita le mie proposizioni, legandole in un gioco di rimandi e di inferenze. Il dubbio pretende una risposta e rispondere vuol dire cercare per una proposizione data altre proposizioni che la giustifichino: sotto il vaglio della coscienza critica, le proposizioni sono dunque costrette a trovare un ordine che corrisponda alla trama dei rapporti di fondazione che tra esse sussistono. E tuttavia, proprio questo gioco di rimandi che da una proposizione data ci conduce ad altre credenze più salde sembra essere destinato a non trovar pace, se non è possibile individuare una qualche proposizione che possa essere creduta al di là di ogni ragionevole dubbio.

Come è noto Cartesio ritiene che una simile proposizione vi sia e che sia quindi possibile ancorare il *sistema ordinato* delle nostre certezze ad una prima certezza indubitabile, su cui far poggiare ogni altra nostra fondata convinzione. Il dubbio deve sfociare nella certezza del *cogito* che ci assicura da un lato che vi è una proposizione certissima di cui non ha senso nemmeno tentare di dubitare (la proposizione «io sono, io esisto è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio o che la concepisco nel mio spirito»), e che dall'altro ci mostra che vi è quel punto fermo cui Cartesio ritiene necessario poter ancorare il sistema delle nostre credenze:

Archimede, per togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, domandava un solo punto fisso e immobile. Così io avrò diritto di concepire alte speranze, se sarò abbastanza fortunato da trovare anche soltanto una cosa che sia certa e indubitabile (*ivi*, p. 77).

«*Dubium sapientiae initium*» – Cartesio si esprime così, e possiamo porre sotto l'egida di queste poche parole in latino una delle ragioni del dubbio nel quale Cartesio ci costringe ad immergerci: si dubita per poter davvero conoscere.

Sarebbe tuttavia riduttivo credere che il dubbio con cui Cartesio inaugura la *Prima* delle sue *Meditazioni* abbia soltanto una funzione metodica e possa davvero essere inteso solo come uno strano esercizio intellettuale cui *non corrisponde un effettivo disagio teorico*. Tutt'altro: il disagio c'è e permea fin dalle prime battute il testo delle *Meditazioni* che non possono essere comprese se non le si dispone sullo sfondo di una contrapposizione profonda che si gioca sul terreno metafisico e che sembra rendere profondamente incomprensibile la nozione stessa di soggettività e il luogo che essa occupa nel mondo.

Per comprendere davvero la radice di questo disagio è necessario riflettere su come Cartesio ritenga di dover pensare i termini di questa relazione che nelle sue pagine diviene così enigmatica. Vediamo innanzitutto il primo punto. Che cosa sia il mondo Cartesio ritiene di doverlo comprendere alla luce di un paradigma teorico cui egli stesso ha dato un contributo essenziale: basta sfogliare le pagine del suo trattato sulla luce – il cui titolo è, non a caso, niente meno che *Il mondo* – per imbattersi nella delineazione di un'immagine *meccanicistica* della realtà che non arretra nemmeno di fronte al cosmo e al movimento dei pianeti. Su questo punto Cartesio non è disposto a transigere, né ad aspettare i risultati della ricerca empirica, ma vuol fin da principio anticipare quella che gli sembra essere la forma necessaria del cosmo, la struttura che necessariamente gli compete, sia pure soltanto nelle sue linee generali.

Quale sia questa necessaria struttura è presto detto: il cosmo deve essere ricondotto alle leggi necessarie e semplicissime che regolano il movimento della materia ed è per questo che i moti planetari possono essere intesi lasciandosi guidare dall'idea di vortice, quasi che il cielo fosse un grande mastello in cui ogni movimento mette in moto l'acqua che vi è contenuta e ciò che in essa si trova. Ma se le leggi del movimento, nella loro matematica semplicità, debbono poter spiegare tutto ciò che nel cosmo accade è solo perché l'universo è una grande macchina, un congegno ordinato di parti che ingranano le une sulle altre: all'immagine domestica del mastel-

lo deve allora sostituirsi l'idea dell'universo come una grande macchina in cui ogni evento può essere ricondotto ad una certa posizione degli ingranaggi, ad una loro peculiare disposizione. Intendere il cosmo alla luce della metafora dell'ingranaggio non vuol dire tuttavia soltanto pensare intuitivamente la concatenazione degli eventi come un ingranare delle ruote dentate le une sulle altre, ma vuol dire anche cogliere fin da principio una conseguenza della teoria meccanicistica della natura: se la natura può essere compresa lasciandosi guidare dall'immagine dell'ingranaggio, allora è fin da principio evidente che il corso degli eventi non può in generale riservarci sorprese. In un certo senso, nella grande macchina del mondo è già tutto accaduto, poiché ciò che accadrà non è che una posizione degli ingranaggi che è già da sempre *idealmente* determinata dalla struttura della macchina: la rigida determinatezza dei nessi causali ci appare così come ciò che consente di dedurre il futuro dal presente, e di cancellare così ogni aspetto di apertura del tempo. Forse è proprio questa concezione della causalità che doveva spingere le filosofie del razionalismo seicentesco a formulare l'immagine del Grande Orologiaio – di un dio creatore che predispone gli ingranaggi e poi gira coscienziosamente la chiave che dà la carica e che li mette in movimento. È una metafora molto bella perché racchiude in sé molte cose: racchiude in sé l'immagine di una realtà che ci appare superficialmente sul quadrante e che si dispiega ai nostri occhi soltanto nel movimento manifesto delle lancette, ma che ha di fatto una struttura nascosta, che consta di molte diverse ruote dentate e di molteplici ingranaggi, connessi gli uni agli altri in modo univoco; ma implica anche l'idea del mondo come una macchina *perfetta* che sembra racchiudere una lode alla sapienza del suo costruttore; infine, ci costringe a pensare che il tempo sia sì scandito dagli eventi e dal movimento delle lancette, ma sia in fondo una successione inessenziale poiché ogni futuro istante altro non è che una posizione dell'ingranaggio e ogni macchina affianca ai movimenti reali i movimenti ideali. In un orologio il tempo non può davvero riservare sorprese poiché nella natura del meccanismo è già inscritto dove e come si troveranno gli ingranaggi per ogni nuova e diversa posizione delle lancette sul quadrante; lo stesso accade agli eventi del mondo: anch'essi sono già tutti iscritti in una vicenda necessaria e il tempo sembra essere soltanto la forma accidentale del loro necessario manifestarsi.

In questo grande orologio accade anche la vita dell'uomo e anche la vita umana non può non essere compresa almeno in parte alla luce dell'ipotesi

meccanicistica: proprio come in certi orologi posti in alto sui campanili delle chiese lo scandirsi delle ore era accompagnato da una qualche processione di automi che ci rammentavano una qualche sentenza morale, così i corpi animati debbono essere di fatto pensati come macchine che appartengono al grande orologio cosmico e che reagiscono in vario modo agli eventi che li modificano. Anche su questo tema Cartesio non si accontenta di poco e ci invita anzi a pensare all'intero mondo animale facendosi guidare dalla nozione di automa: gli animali – e gli uomini per quel che sono animali – debbono essere dunque intesi come complessi sistemi ingegneristici che si *regolano* rispetto al mondo esterno in virtù di un insieme di dispositivi complessi. Certo, la vita sembra essere caratterizzata da una molteplicità di azioni che ci sembrano sensate e intelligenti, ma non per questo c'è bisogno di pensare a qualcosa di diverso da un meccanismo, sia pure ben strutturato. La pendola deve battere le ore *contando* i colpi, anche se evidentemente non sa leggere l'orologio: è sufficiente tuttavia che gli ingranaggi che fanno ruotare le lancette liberino a seconda della loro posizione un certo numero di scatti di un ingranaggio perché l'orologio batta tanti colpi quante sono le ore; una cassetta deve riempirsi d'acqua senza traboccare: per ottenere un simile risultato, tuttavia, non è necessario capire quanta acqua debba essere versata, ma è sufficiente ancorare la chiusura del rubinetto ad un galleggiante che, raggiunto un certo livello, bloccherà il flusso dell'acqua; perché dovremmo negare allora che qualcosa di simile accada nel nostro corpo e ci costringa a mangiare quando ne abbiamo bisogno, a dormire quando abbiamo sonno, e così via?

Chi legga oggi le pagine cartesiane dedicate a far luce sulla macchina corporea non può non rimanere profondamente ammirato dalla capacità di rendere persuasiva un'analogia che sembra esser messa di continuo in cattiva luce dalla semplicità del concetto di macchina cui Cartesio necessariamente si richiama e non può non stupirsi della sua capacità di vedere la realizzabilità di un disegno mirabile – la costruzione ingegneristica dei processi vitali – a partire da pochissimi riscontri empirici, da quello che si mostra (o addirittura che sembra soltanto mostrarsi) quando osserviamo la dissezione di un cadavere: il cuore come una sorta di fornace che mette in pressione la macchina, i nervi che ci appaiono come i fili di una marionetta che può essere messa in movimento tirando o allentando le corde, i tendini come le giunture che legano l'uno all'altro i pezzi del burattino. Da questa possibilità Cartesio è attratto irresistibilmente, ma non per que-

sto non coglie il problema che in un simile compito si cela: se riconduciamo la nostra vita ad un insieme di processi meccanici ci immergiamo da un lato in un meccanismo esplicativo che sembra semplificare troppo radicalmente il comportamento umano e la sua tendenziale apertura creativa, ma dall'altro ci costringiamo a formulare la nostra vita di esperienza in un linguaggio che sembra in linea di principio negare ad ogni nostro esperire il senso che normalmente gli attribuiamo.

Su quest'ultimo punto è opportuno insistere un poco. Se ci disponiamo nella prospettiva che abbiamo così sommariamente delineato, allora dobbiamo riconoscere che anche la nostra esperienza deve essere pensata come un accadimento, come un susseguirsi di stati della nostra macchina corporea, determinati dalle sollecitazioni causali della realtà e utili per la buona conservazione del nostro automa o per guidarne in generale la prassi, ma in generale prive di un valore di verità. Ed è ovvio che le cose stiano così poiché in se stesso un evento non è né vero, né falso, ma *semplicemente accade*: pretendere che asserisca qualcosa e che possa essere colto su uno sfondo normativo vuol dire infatti accedere ad un ordine di considerazioni che non sono direttamente conciliabili con la prospettiva entro la quale ci muoviamo.

Un esempio può aiutarci a comprendere meglio le cose. Pensiamo ad un termostato e cioè ad un apparecchio che è costruito in modo tale da accendersi quando la temperatura scende sotto una determinata soglia, per poi spegnersi quando si è raggiunto il tepore desiderato. Si tratta di una macchina semplice: è sufficiente che un circuito elettrico si apra o si chiuda a seconda del dilatarsi di una sua parte sensibile al calore perché si ottenga l'effetto desiderato e ci sia quindi un criterio che guida *razionalmente* l'accendersi o lo spegnersi del sistema di riscaldamento. Sarebbe tuttavia un errore prendere alla lettera questa parola e dire che il termostato segue una sua interna razionalità. Le cose non stanno così: il termostato "risponde" al cambiamento di temperatura, ma non asserisce che sia vero (o falso) che la temperatura raggiunta sia quella voluta. L'aprirsi o il chiudersi di un circuito non asserisce nulla, ma semplicemente accade e il cambiamento di temperatura *determina*, ma *non giustifica* lo spegnersi del termostato. Certo, il termostato è stato fatto per spegnersi quando la temperatura supera una certa soglia e diciamo che non funziona bene quando si comporta altrimenti, ma se non vogliamo perderci in un gioco di fastidiosi fraintendimenti dobbiamo osservare che il termostato si comporta correttamente o scorrettamente solo rispetto ad un nostro possi-

bile uso: di per sé, l'accendersi o lo spegnersi del termostato non è né giusto, né sbagliato, ma *accade* ed il suo accadere è determinato causalmente e si accorda a ciò che una legge fisica detta, non alle prescrizioni di una regola. Ne segue che se ci manteniamo sul piano degli accadimenti causalmente determinati dobbiamo mettere semplicemente da canto il linguaggio della verità e della falsità, delle giustificazioni razionali e delle inferenze, delle credenze e delle motivazioni che le sostengono – in una parola: dobbiamo mettere da parte il linguaggio logico delle *ragioni*.

Di qui la conclusione che dobbiamo trarre: se pensiamo alla nostra umana esperienza come se fosse una parte del mondo tra le altre e se pensiamo al mondo come una mera connessione di fatti, allora dobbiamo necessariamente abbandonare il linguaggio logico delle ragioni e mettere da canto da un lato ogni considerazione che verta sulla verità e sulla falsità degli asserti e rinunciare dall'altro ad ogni possibile giustificazione logica e conoscitiva.

A Cartesio questo esito doveva apparire, in ultima analisi, insensato; e a ragione. Tuttavia, il prezzo da pagare per ricavare nel suo sistema teorico uno spazio autonomo per la soggettività e l'intelletto sembra essere tutt'altro che irrilevante: nel mondo come concatenazione di eventi vi è spazio solo per ciò che accade – per i fatti, ma non per i pensieri, per l'esperienza come successione di stati di una macchina, non per la mente che pretende di conoscere il mondo. Ne segue che se deve essere possibile individuare un luogo per l'io che pensa, occorre rivolgere lo sguardo al limitare del mondo. O meglio: al di là di esso poiché la *res cogitans* non può trovare il suo luogo nello *spazio* reale del mondo – nel suo essere *res extensa*. Di qui il problema che si pone a Cartesio: se si vuole trovare il luogo della soggettività e se si vuole coglierla come libero esercizio di pensieri, allora deve essere possibile *liberarla* da tutto ciò che rimanda alla dimensione materiale, al mondo come concatenazione di eventi. Il filosofo che cerca uno spazio per la dimensione del *cogito* deve dunque trovare una procedura che sappia discernere in ciò che noi siamo ciò che non implica il rimando alla dimensione causale, – al mondo delle cose estese.

Se ci si dispone in questa prospettiva, il dubbio cartesiano assume una veste nuova e un significato differente. Leggiamo di nuovo le parole che abbiamo dianzi citato e con cui si apre la *Prima meditazione*:

Già da qualche tempo mi sono accorto che, fin dai primi anni, avevo accolto come vere una quantità di false opinioni, onde ciò che in appresso ho fondato sopra principi così mal sicuri, non poteva essere che assai dubbio ed incerto; di guisa che m'era d'uopo prendere seriamente una volta in vita mia a disfarmi di tutte le opinioni rice-

vute fino allora in mia credenza, per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, se volevo stabilire qualcosa di fermo e di durevole nelle scienze (*ivi*, p. 71).

In queste parole *non* si esprime un dubbio scettico – il dubbio è infatti formulato *prima* delle ragioni che dovrebbero sostenerlo – ma non per questo ci si limita ad indicare quale sia il faticoso cammino che si deve percorrere per ordinare e consolidare le verità della scienza; tutt'altro: qui Cartesio ci invita a cercare nel dubbio l'unico mezzo che può consentirci di fare luce sul luogo della soggettività – un luogo che sembra essere diventato di per se stesso enigmatico. Prima di ogni altra considerazione, dobbiamo trovare un posto che possa sensatamente ospitare quel linguaggio delle ragioni che l'immagine meccanicistica del mondo ha scacciato dal mondo. Ma ciò significa: il dubbio deve consentirci di allontanare ogni falsa immagine di noi stessi, ogni opinione che ci inviti a comprendere noi e la nostra esistenza a partire dal mondo e dalla trama causale degli eventi.

Se ci si pone in questa prospettiva, si comprende bene perché il dubbio metodico, per potersi dispiegare, debba assumere le vesti private della meditazione e diviene ben comprensibile il motivo per il quale Cartesio ci invita a disporci nell'atmosfera silenziosa e solitaria che le *Meditazioni* descrivono. Solo, davanti al fuoco che lo riscalda e che illumina soltanto lo spazio di ciò che gli è prossimo, il filosofo può assumere i panni del saggio che medita e che dedica ad una riflessione intrisa di eco esistenziali un tempo privato e libero da ogni preoccupazione pratica:

ora dunque che il mio spirito è libero da ogni cura e che mi sono procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni (*ivi*, p. 71)².

Nella quiete che sorge dall'aver messo da parte ogni preoccupazione e impegno mondano e nel silenzio che segue da una volontaria reclusione, il filosofo può rivendicare il diritto di dubitare – un diritto che deve apparirci fin da principio come un gesto *libero* e non motivato dall'urgenza del vivere. A dubitare non ci spingono le oscillazioni della credenza che la vita talvolta ci impone, ma la decisione libera di mettere da canto tutte quelle opinioni e quelle credenze di cui possiamo dubitare perché non

² Il testo latino è più bello e vale la pena di fare uno piccolo sforzo per leggerlo: «Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem & libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo».

coincidono con il nostro stesso essere e sono solo accidentalmente parte di noi. Se dunque sottolineiamo il carattere libero del dubbio è perché nell'esercizio di questa prassi spirituale ci *liberiamo* da ciò che siamo solo accidentalmente per riappropriarci di ciò che per essenza ci appartiene – di quella verità che noi stessi siamo.

Di qui la serietà del dubbio, il suo proporsi come un atteggiamento di *concentrazione* che ci distoglie dalle distrazioni del vivere. Non è un caso allora se Cartesio dà ai suoi pensieri la forma di un pensiero solitario che procede senza citazioni e si scandisce secondo il ritmo soggettivo della stanchezza e del succedersi dei giorni: la meditazione è una forma tipica di un pensiero che ha una sua piega esistenziale, introspettiva e persino religiosa e Cartesio se ne avvale proprio perché intende sottolineare come il dubbio che ci libera dalle false opinioni sia insieme un esercizio che ha un sapore ascetico: le prime due meditazioni debbono, in altri termini, essere colte come un vero e proprio sforzo di *liberazione* della soggettività dal groviglio delle opinioni sensibili e della presa del mondo sulla nostra mente.

Che proprio il dubbio possa compiere quest'opera di liberazione della coscienza da ciò che non le appartiene è, in un certo senso, il corollario della tesi cartesiana (e agostiniana) dell'indubitabilità dell'io. Il dubbio, come è noto, si ferma alla constatazione secondo la quale «*Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur*», – e se si ferma necessariamente a questa frasetta in latino è perché non è possibile dubitare di se stessi. Posso dubitare del contenuto dei miei pensieri e quindi di ciò che mi si dà nella percezione o nella riflessione, ma non di ciò che sono – della consapevolezza che accompagna il mio percepire e pensare. Il dubbio, dunque, attua a suo modo una cesura tra ciò che sono e ciò che mi si dà, tra soggetto e oggetto ed ancora Cartesio a dirlo esplicitamente, osservando che il dubbio che può mettere tranquillamente a distanza ogni possibile contenuto non può invece divellere me da me stesso: «*Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit*». Nel dubbio, divengo consapevole del mio essere esattamente la consapevolezza che mi accompagna in ogni mio pensiero e mi scopro quindi come questa capacità di pensare che mi consente di rivolgermi ad altro da me: non sono ciò che penso e di cui posso dubitare, ma sono la capacità di pensarlo. Per dirla con Husserl: non sono il mondo (e nessuno dei suoi possibili oggetti), ma sono la vita che lo esperisce. E tuttavia, basta leggere con più attenzione la proposizione che abbiamo citato e la conclusione che Cartesio ne trae –

sono dunque soltanto una cosa che pensa e quindi un intelletto o un'anima³ – per rendersi conto che in questo distinguere il mondo dal soggetto che lo esperisce Cartesio è fin da principio mosso da una concezione interioristica della soggettività e dalla certezza che a salvarsi dal naufragio del mondo sia davvero l'anima, e quindi un io che non ha esperienza del mondo e che non si comprende in esso.

«*Abducere mentem a sensibus*» – questo è l'obiettivo del dubbio e se le cose stanno così, se – come filosofi – dobbiamo prendere commiato dal mondo è perché di per sé la soggettività deve essere pensata non soltanto come un io senza mondo, ma come una mente che può guadagnare la sua autenticità e scoprire la peculiarità della sua natura solo nel porsi al di qua del mondo stesso. Nel dubbio, l'io si scopre come una *res cogitans* contrapposta ad una *res extensa*, come un'anima che è al di qua del mondo e che ha in questa sua peculiare natura – nel suo essere ciò che resta dal naufragio scettico del mondo – il carattere proprio e il suggello della sua alterità. Il dubbio diviene così una sorta di dimostrazione di indipendenza: l'io apprende nel dubbio la possibilità di mettere da parte le cose del mondo nella loro pretesa oggettività per ritrovare qualcosa che al mondo non appartiene anche se può pensarlo ed essere consapevole di pensarlo.

Il soggetto che il dubbio scopre come certezza irrinunciabile non è infatti soltanto un io che asserisce il suo esserci, ma è una mente che avverte, pensa e giudica, e che abbraccia in sé la totalità delle idee: all'esperienza come successione di stati reali nella macchina corporea si affianca così la sfera dei pensieri di una mente che pensa il mondo e che può per questo chiedersi se è valida l'immagine che si fa della realtà.

Anche su questo punto è necessario soffermarsi un attimo. L'io scopre se stesso nel dubbio; nel dubbio, tuttavia, è già fin da principio messa in opera una nozione di esperienza che è determinata dall'interrogativo del suo possibile rapportarsi a un mondo. Dubitando, chiediamo di considerare i nostri stati mentali come immagini che ci parlano del mondo e non come meri accadimenti, e ciò è quanto dire che il dubbio per sua stessa natura contiene già il rimando che ci conduce dalla *res extensa* alla *res cogitans*. Allo spazio logico della natura che ospita il nostro corpo e la nostra esperienza come mera successione di stati causalmente determinati

³ «Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio»

*si deve così contrapporre lo spazio logico delle ragioni in cui quegli stessi eventi (le percezioni, i pensieri e, in generale, gli stati mentali) sono colti nel loro senso e nella loro pretesa di verità. Il mondo c'è, nella sua sorda presenza, ma se vogliamo comprendere come sia possibile parlarne, dobbiamo postulare che vi sia un diverso scenario che ci consenta di avvalerci di un vocabolario diverso: un vocabolario che abbracci le nozioni di verità e di falsità, di motivazione e di inferenza logica, di significato e di ragione. Il sistema delle cause può spiegare l'esperienza come evento e può rendere conto di ciò che accade nel mio essere di automa sensibile, ma non può darmi ragioni per credere che un pensiero sia vero o falso o un'azione giusta: per questo linguaggio occorre un diverso scenario e la *res cogitans* – nel suo disporsi grazie al dubbio sul limitare del mondo – ci offre il luogo certo e metafisicamente fondato dove ambientare le nostre richieste di senso. La distinzione dei linguaggi diviene una distinzione di essenze: ciò che non può appartenere al mondo deve appartenere ad un altro mondo – a quella cosa che non ha eguale tra le altre cose e che proprio per questo sembra modellarsi negandone i predicati consueti. Alle cose che hanno nella composizione e nella dissoluzione il loro carattere distintivo fa così da contrappunto la mente – o come Cartesio talvolta si esprime: l'anima – che non occupa spazio e che non ha per questo parti e di cui sembra così difficile pensare anche soltanto la forma del suo dissolversi. Il dubbio ci riconduce così verso le forme solide di una metafisica che ha una sua chiara valenza religiosa e che ripete in una forma nuova la scissione tra l'anima e le cose, tra la mente e il mondo. E tuttavia, dietro questo quadro metafisico così imponente e come la ragione più profonda che ad esso conduce, si fa strada la distinzione di cui discorriamo: il linguaggio delle cause e degli accadimenti deve essere distinto da quello delle ragioni, anche se non è affatto facile tirare dritta la linea che separa questi due differenti ordini di considerazioni ed anche se la tentazione di attribuire a questa scissione un significato metafisico generale è tanto forte da sembrare irresistibile agli occhi di Cartesio.*

Io credo che le cose stiano proprio così e tuttavia è necessario riconoscere che non c'è un solo passo delle *Meditazioni* in cui Cartesio riesca a venire a capo in modo pienamente convincente di questa tesi, intorno a cui le sue riflessioni così evidentemente si affaticano. Tutt'altro: l'intera argomentazione che conduce alla prima dimostrazione dell'esistenza di dio (che ha un ruolo così essenziale nel condurre le *Meditazioni* verso la meta che il loro autore si prefigge) si gioca sul terreno di un'estensione

dell'ambito di applicazione del principio di causalità tanto rilevante, quanto – io credo – insostenibile. Cartesio ragiona così: ci dice che è vero per lume naturale – un lume che dovremmo tenere ben spento, se davvero prendessimo sul serio l'ipotesi del genio ingannatore! – che il contenuto di un'idea non può superare per perfezione d'essere il suo autore ed è proprio questa tesi (che riformula appena l'assioma scolastico secondo il quale l'effetto non può essere superiore alla causa) che gli consente di dire che se abbiamo in noi l'idea della perfezione – quella stessa idea su cui siamo costretti a misurare l'incompletezza del nostro esserci – allora dobbiamo pensare ad una causa perfettissima che l'abbia posta in noi, ad un dio che ne sia l'origine. Un'argomentazione non troppo nuova, ma soprattutto minata alla radice dal suo fondarsi sulla tesi secondo la quale il nesso tra lo stato di cose inteso e il contenuto ideale che lo intende, tra l'oggetto e l'idea può essere pensato nelle forme di una relazione reale concepita direttamente sul modello della causalità. Le cose non stanno così: un pensiero (una proposizione) si rapporta al mondo raffigurandolo o – più propriamente – pensandolo e questa non è una relazione reale, come dimostra il fatto che si possono pensare cose che non ci sono e stati di cose che non si danno. Gli eventi accadono, e dunque sono (o non sono); i pensieri, invece, sono in quanto pensieri veri o falsi, e di questa differenza rilevante si deve prendere atto, cosa che qui Cartesio non fa, invitandoci anzi a fraintendere la relazione che lega un pensiero al suo oggetto alla luce della relazione reale di causalità. Una svista carica di conseguenze – non c'è dubbio, e forse il parlare di sviste in un contesto come questo non è legittimo. Cartesio – si dovrebbe invece affermare – non propone affatto la distinzione che abbiamo suggerito e si muove sul terreno di una metafisica classica che non sa abbandonare le vecchie questioni sull'anima e sulla sua natura immateriale. Comprendere Cartesio vuol dire coglierlo alla luce dei suoi problemi, non dei nostri.

Ci siamo sgridati da soli prima che lo facessero gli altri, ma possiamo tuttavia proporre una difesa ragionevole del nostro operato. Certo, il problema di Cartesio ha un volto diverso, ma proprio come le persone con il tempo cambiano aspetto ma restano in un qualche strano senso del termine le stesse, così accade anche ai problemi e io credo che non sia privo di utilità vedere sulla base di quello che ci sembra di capire oggi che cosa fosse in gioco in riflessioni che sono ormai vecchie di quasi quattro secoli. Capita così talvolta anche quando sfogliamo gli album di fotografie di famiglia: riconosciamo in un gesto e in un volto infantile un'espressione

che di per sé forse non si capirebbe, ma che abbiamo imparato a comprendere nel volto adulto di quella persona.

2. *Mente e mondo: le ragioni dello scetticismo*

Nelle considerazioni appena svolte abbiamo cercato di scorgere la genesi di una distinzione importante, ma a questo primo compito se ne deve affiancare subito un secondo: dobbiamo cercare di far luce su quali siano le difficoltà che questa distinzione, così formulata, porta con sé.

Queste difficoltà hanno una forma nota e si manifestano con il volto ironico dello scetticismo. Che le cose stiano e debbano stare così non è difficile comprenderlo. Cartesio ci invita a pensare alla *res cogitans* come ad un concetto *residuo* cui si può accedere solo dopo aver preso commiato dal mondo, ma questo rende fortemente problematica la possibilità stessa di istituire una relazione conoscitiva. Cerchiamo di comprendere come stanno le cose. Una prima constatazione sembra ovvia: quando ci si muove sul terreno dell'esperienza come puro accadimento naturale le nostre percezioni non possono dirsi né vere, né false poiché sono accadimenti che *non* parlano del mondo, anche se possono essere considerate opportune e utili per la nostra sopravvivenza. La fame o la sete che noi avvertiamo sono sensazioni che non asseriscono nulla, anche se valgono confusamente come segni di un bisogno del nostro corpo, cui tuttavia alludono in virtù di un nesso che è innanzitutto di natura causale e non propriamente rappresentativa⁴: se dunque, come talvolta accade ai malati, la sensazione conduce ad un comportamento dannoso non si può per questo sostenere che abbia luogo un errore o che l'esperienza sia in senso proprio falsa. Gli accadimenti non sono falsi in se stessi e non possono esserlo: *vero e falso* non sono proprietà che possano predicarsi di qualcosa che c'è, ma solo della relazione che lega un'immagine a ciò di cui ci parla⁵.

⁴ Su questo punto le osservazioni di Cartesio si fanno intricate, perché le sensazioni sono comunque frutto di un intreccio tra anima e corpo – di queste complicazioni, tuttavia, possiamo in questo caso disinteressarci poiché non aggiungono nulla al nostro problema.

⁵ «E come un orologio, composto di ruote e di contrappesi, non osserva meno esattamente tutte le leggi della natura quando è malfatto e non segna bene le ore, che quando soddisfa interamente al desiderio dell'operaio; così pure, se io considero il corpo dell'uomo come una macchina in tal modo fabbricata e composta di ossa, di nervi, di muscoli, di vene, di sangue e di pelle, che, anche se non vi fosse niuno spirito, non cesserebbe di muoversi in tutte le medesime maniere di come fa adesso quando non si muove per la direzione della

Diversamente stanno le cose quando ci disponiamo sul terreno della *res cogitans*: in questo caso, le nostre esperienze cessano di essere stati di una macchina e diventano così *possibili contenuti di giudizio*, e quindi *proposizioni* che chiedono di essere asserite. Certo, perché si possa parlare di verità o falsità di un pensiero è necessario prendere posizione rispetto ad esso e ciò significa, per Cartesio, che è necessario un atto particolare della volontà; ciò non toglie, tuttavia, che basta disporsi nella dimensione del *cogito* – e cioè nello spazio logico delle ragioni – perché le nostre esperienze siano colte come pretese conoscitive che hanno un valore rappresentativo e parlano quindi del mondo. Ne parlano, tuttavia – ed è proprio Cartesio ad esprimersi così – come potrebbero parlarne dei quadri, delle immagini che raffigurano in qualche modo il modello da cui sono tratte. La nostra mente è come una galleria popolata da innumerevoli ritratti e quadri di genere: dai molti corridoi e dalle stanze di questa mirabile pinacoteca non possiamo uscire, ma nulla ci vieta di pensare che là fuori, nel mondo, vi siano davvero le persone che abbiamo visto in effigie e i paesaggi che abbiamo visto dipinti.

Questa conclusione sembra essere, per Cartesio, del tutto ovvia: l'*ego* che ospita i nostri pensieri non appartiene al mondo e non può toccarlo, né entrare direttamente in contatto con esso. Può invece *rappresentarselo* perché è in linea di principio possibile tradurre nel linguaggio della mente

volontà, e, per conseguenza, con l'aiuto dello spirito, ma solo in virtù della disposizione dei suoi organi, io riconosco facilmente che sarebbe tanto naturale a questo corpo, se fosse, per esempio, idropico, di soffrire l'aridità della gola, che è solita significare allo spirito la sensazione della sete, e d'essere indotto da quest'aridità a muovere i nervi e le sue altre parti, nella maniera che è richiesta per bere e così aumentare il suo male e nuocere a sé, quanto gli è naturale, allorquando non ha alcuna indisposizione, di essere portato a bere per sua utilità da una simile aridità di gola. E sebbene, considerando l'uso al quale l'orologio è stato destinato dal suo operaio, io possa dire che esso si allontana dalla sua natura quando non segna bene le ore, e nella stessa maniera, considerando la macchina del corpo umano come formata da Dio per avere in sé tutti i movimenti che sono soliti esservi, io abbia motivo di pensare che essa non segue l'ordine della sua natura quando la sua gola è secca e il bere nuoce alla sua conservazione; riconosco, tuttavia, che quest'ultima maniera di intendere la natura è molto differente dall'altra. Non è altro, infatti, che una semplice denominazione, la quale dipende interamente dal mio pensiero che paragona un uomo malato e un orologio malfatto con l'idea di un uomo sano e di un orologio ben fatto; e non indica niente che si trovi nella cosa di cui si parla; mentre con l'altra accezione del termine natura, intendo quello che si trova veramente nelle cose, il che, quindi, non è senza qualche verità» (*ivi*, pp. 132-133).

le sollecitazioni che la realtà imprime causalmente nei nostri organi di senso. L'alterità di principio che distingue la *res cogitans* dalla *res extensa* si orienta così verso una determinata concezione della soggettività e della mente che può a sua volta trovare un'adeguata espressione nel linguaggio psicologico dell'immanenza e della trascendenza: il mondo è sito in uno spazio esterno all'io, ma agisce sul nostro corpo cui l'io è legato, così come l'io a sua volta agisce su ciò che riceve, pensandolo. Ma se così stanno le cose, se ciò che è dato alla mente è soltanto un'immagine del reale, allora è evidente che le obiezioni dello scettico non possono essere in alcun modo contrastate: una volta aperto, non è più possibile colmare lo iato che separa il soggetto dall'oggetto, le nostre immagini mentali dal mondo. Per poter vagliare la veridicità di un'immagine è necessario poter accedere direttamente all'originale che in essa si raffigura, ma proprio questa possibilità sembra essere in linea di principio negata dalla prospettiva cartesiana. Non possiamo nella nostra esperienza disporre direttamente delle cose stesse e non è possibile per la *res cogitans* un contatto immediato con il reale: glielo vieta la natura stessa dell'esperire, il suo essere processo che – se vuole avere una valenza conoscitiva ed essere qualcosa di diverso da un mero accadimento fisico – deve giocare interamente sul terreno della *res cogitans*. Non è un caso allora se nella filosofia del Seicento lo scetticismo diviene un enigma di cui è possibile venire a capo soltanto così – ignorandolo.

Cartesio, per il vero, crede di poter trovare una risposta alle insidie del dubbio scettico. Il suo ragionamento segue un cammino lineare: se non è possibile disporre di un accesso immediato al terreno dell'essere e se ogni nostra esperienza è, per sua stessa natura, un'immagine di una realtà che la trascende, allora deve essere possibile discriminare le idee che rispecchiano veridicamente la realtà da quelle che ci ingannano e che non meritano il nostro assenso. Le idee non possono essere commisurate sul loro oggetto perché il loro oggetto di per sé non ci è dato; se tuttavia questo cammino è precluso deve essere percorsa una soluzione differente: ci si deve chiedere se non sia possibile cercare *nelle* idee stesse una *traccia* che testimoni del loro essere immagini fedeli della realtà, proprio così come cercheremmo nel calore del pane una riprova del fatto che è appena uscito dal forno.

Quale sia il *criterio* cui Cartesio affida il compito di decidere del valore conoscitivo della nostra esperienza è noto: dobbiamo, a suo avviso, credere alle idee che sono caratterizzate dall'essere chiare e distinte, – a

quelle idee insomma che rispondono al requisito dell'evidenza. Si tratta di una mossa che sembra tanto necessaria, quanto plausibile: se non è possibile controllare la bontà di un'idea controllando direttamente la sua adeguatezza all'originale di cui è rappresentazione, allora deve essere possibile distinguere il vero dal falso sulla base di un requisito interno alle idee, e l'evidenza è senza dubbio un requisito interno alla sfera della conoscenza. Si tratta tuttavia di un criterio che non sembra in grado di tacitare i capricci dello scettico: il dubbio ci ha insegnato che il criterio dell'evidenza potrebbe essere a sua volta ingannevole e che la chiarezza e la distinzione delle idee potrebbero essere privi di una valenza conoscitiva. In fondo le cose potrebbero davvero stare così: potremmo essere fatti in modo tale da sentirci persuasi che ciò che è chiaro e distinto, ma nulla ci consente di chiudere gli occhi sulla differenza che corre tra ciò che ci sembra vero e ciò che è vero, tra ciò che ci convince soggettivamente e ciò che merita di essere considerato vero.

Di questo Cartesio è ben consapevole e l'argomento del demone ingannatore verte esattamente su questo punto: nessuno può garantirci che un qualche diavoletto non ci stia ingannando e che ciò che ci sembra evidente goda anche del crisma dell'obiettività. Una ragione cogente che ci consenta di affermare che il criterio soggettivo di verità ha una presa obiettiva sul mondo non c'è, ma ciò è quanto dire che l'argomento del demone ingannatore non fa altro che esprimere su un differente piano la radicale separazione tra il piano immanente delle ragioni e il piano trascendente della natura e degli eventi. Se il linguaggio delle ragioni ha il suo spazio nella sfera chiusa della soggettività, allora ciò che è evidente non può che parlare nei termini soggettivi dell'apparire e del sembrare, ma non può pretendere di dire nulla del mondo. Questo io provo, pensando così: uno stato soggettivo di evidenza, ma se poi mi chiedi perché un simile stato dovrebbe dirti qualcosa del mondo, bene sono costretto a riconoscere che non ho altra ragione per farlo se non quella di supporre che vi sia un nesso in virtù del quale siamo misteriosamente *accordati* alla realtà.

Porsi seriamente questo interrogativo vuol dire allora, per Cartesio, domandarsi se la nostra natura è soltanto casuale o se possiamo sperare di essere stati fatti a regola d'arte per conoscere questo nostro mondo. Non è, ancora una volta, un ragionamento che non abbia una sua profonda ragione d'essere e una sua chiarezza: perché ci sia possibile credere che il nostro avvertire la verità di un ragionamento o di una constatazione fattuale siano esperienze fondate, dobbiamo poter confidare nel fatto che il

nostro provarle in virtù della nostra natura non sia un frutto del caso, ma risponda ad un disegno sapiente. La ragione non basta per venire a capo del dubbio; si deve allora confidare sul fatto che la nostra *natura sia accordata alle esigenze della razionalità*: il problema dell'evidenza diviene così insensibilmente il problema di un garante della nostra natura e della sua adeguatezza alla conoscenza del vero – diviene il problema di dio, insomma.

Di qui il cammino che Cartesio ritiene di dover seguire: se si vuole mostrare il significato obiettivo dell'evidenza deve essere possibile dimostrare che c'è un dio che garantisce il carattere non meramente fattuale della nostra natura. Ora, per poter dimostrare che le cose stanno così e che c'è un dio che è artefice del nostro essere Cartesio è costretto a interrogare ancora una volta ciò che è dato alla sfera del *cogito* e il *cogito* non può ospitare altro che idee. Data questa premessa, il cammino è segnato: tra le idee si deve individuare un pensiero che ci superi e che valga da un lato come dimostrazione dell'esistenza di una causa suprema che ha posto in noi un'idea che non avremmo potuto creare da soli – l'idea di un dio perfettissimo. Una volta dimostrata l'esistenza di un dio che ha messo in noi il suo sigillo si deve poter confidare in una armonia prestabilita tra ciò che sembra razionalmente fondato e ciò che davvero esiste. Al demone maligno che allude alla possibilità della dissonanza fa così da contrappunto l'idea di un dio buono che accorda lo spazio logico delle ragioni alla realtà e che ci consente di attribuire un significato reale alla cogenza dei nostri ragionamenti. Una mossa coerente con l'impianto teorico cartesiano, ma allo stesso tempo una dimostrazione del fatto che, quando sbagliano, gli spiriti grandi non si accontentano di piccoli errori. Una volta messo in questione il carattere probante della ragione non si può certo trovare un *argomento razionale* che le restituisca credibilità: se possiamo ingannarci anche quando ci muoviamo sul terreno dell'evidenza allora perché credere di aver trovato razionalmente un argomento su cui fondare una difesa del carattere obiettivo dell'evidenza? Che cosa ci garantisce, insomma, che nelle ragionamento che ci dimostra l'esistenza di un dio buono non vi sia un errore? Perché non dovremmo temere anche in questo caso gli uffici maligni del demone ingannatore? Cartesio vuole dimostrare che il pensiero può essere pensiero del mondo e può avere un valore obiettivo, ma proprio questa conclusione sembra essere resa inaccessibile dalla mossa che inaugura la sua metafisica: se il pensiero è rinchiuso nella soggettività, l'evidenza non potrà che avere una valenza soggettiva.

Ma se le cose stanno così, del diavoletto non possiamo liberarci e il tentativo di sollevare il pensiero per mezzo di altri pensieri ricorda da vicino ciò che si narra del barone di Münchhausen che, precipitato dalla Luna nelle profondità dell'oceano, pretendeva di sollevarsi dalle acque tirandosi per il codino della sua parrucca.

Possiamo finalmente trarre la conclusione cui le nostre considerazioni in fondo miravano. Cartesio vede, con incredibile acutezza, un problema su cui non è possibile chiudere gli occhi: comprende che la nostra esperienza e, in generale, ogni nostro pensiero non può essere inteso come se fosse un qualunque evento nel mondo, ma insieme vede con estrema acutezza che è possibile intendere l'esperienza animale e (almeno in parte) anche quell'umana alla luce di una considerazione puramente ingegneristica che ci consente di pensare alla vita animale alla luce del concetto di automa. Lo spazio logico delle ragioni deve essere distinto dal regno delle cause; per farlo, tuttavia, Cartesio non vede altra strada se non quella che passa per il cammino tante volte battuto della metafisica: la distinzione tra lo spazio logico delle ragioni e lo spazio logico delle cause deve assumere la forma di una distinzione tra due differenti generi di sostanze che alludono, a loro volta, a due differenti livelli dell'essere. Innanzitutto vi è il mondo come concatenazione cieca di cause e poi, al sopra del mondo e separato da esso, vi è la *res cogitans* che allude ad un diverso ordine di problemi e che si libra sopra l'universo di ciò che è soltanto natura. Certo, dal punto di vista conoscitivo quest'ordine ci appare in tutt'altra luce e Cartesio ci invita a considerare la *res cogitans* come il luogo che rende accessibile da un lato dio e, dall'altro, il mondo, ma basta riflettere sul modo in cui questa distinzione è tracciata per rendersi conto che di una conoscenza in senso proprio non si può affatto parlare e che la certezza indiscutibile che caratterizza il piano dell'immanenza – il terreno del *cogito* e delle sue idee – è stata acquistata al prezzo di rendere inconoscibile il piano della trascendenza. L'oscura enigmaticità del piano della trascendenza si riverbera tuttavia anche sul terreno immanente e di questo fatto ci si rende ben conto non appena si riflette sulla peculiarità dello scetticismo verso cui la prospettiva cartesiana ci trascina. Lo scetticismo moderno si differenzia infatti in un punto importante dallo scetticismo pirroniano: Pirrone e, in generale, gli scettici antichi intendevano mettere in dubbio la possibilità della scienza, ma non avanzavano un dubbio che coinvolgesse anche la dimensione della *doxa*. In fondo, lo scettico antico non dubita del mondo, ma della possibilità di conoscerlo adeguatamente. Il

problema cartesiano è diverso: Cartesio è costretto a chiedersi se c'è anche solo una ragione che ci consenta di pensare che *là fuori* vi sia un mondo. Seduto vicino al fuoco, Cartesio si sprofonda nel calore della soggettività, ma questa descrizione così letteraria allude per contrasto al timore del dubbio: all'ipotesi raggelante di un vuoto cosmico, di un mondo che potrebbe non esserci. Quanto più prendiamo sul serio questo dubbio, tanto più vaga si fa la stessa nozione di *res cogitans*: siamo certi di esserci e dovremmo essere certi di essere appunto cose pensanti, ma che cosa può essere mai il pensiero se non può essere certo di riferirsi a un mondo? Cartesio ci invita a pensare alla nostra mente come una grande pinacoteca, ma che cosa ci consente di attribuire alle nostre idee il carattere di immagini? In un passo del *Tractatus*, Wittgenstein scriveva che comprendere una proposizione significa sapere che cosa accade nel mondo se essa è vera – una tesi il cui senso più immediato consiste nel mostrare che una proposizione ha senso anche se è falsa. Per poter essere falsa, tuttavia, deve potersi comunque riferire a un mondo: il suo avere un senso è comunque legato a filo doppio alla sua natura di immagine, al suo porsi come qualcosa che si riferisce comunque al mondo e lo descrive in un modo determinato. Proprio questo assunto sembra in fondo cadere sotto la presa del dubbio nel contesto cartesiano. La prospettiva cartesiana, secondo la quale l'io che emerge dalle acque del dubbio è radicalmente privo di mondo, non ci consente affatto di sostenere che ciò che viviamo in noi stessi – le nostre idee – sono anche soltanto immagini false di qualcosa: per poter essere immagini di un mondo dovremmo evidentemente avere una qualche esperienza del mondo perché in generale qualcosa può essere colto come una copia di x se e solo se abbiamo un'esperienza indipendente di x o di una qualche altra immediata realtà che ci parli di x. Posso comprendere che qualcosa è soltanto un'ombra solo perché vedo che vi sono oggetti che la proiettano, ma se questo sapere mi è negato non posso nemmeno attribuire alle ombre il carattere di segni di qualcosa d'altro – questo è ovvio. Ma se le cose stanno così, che cosa mi autorizza a parlare di pensieri per le occorrenze che animano la *res cogitans*? Pensieri *di cosa*? La cesura che doveva garantire uno spazio autonomo per ciò che può dirsi vero o falso rende incomprensibile che cosa possa voler dire che qualcosa è un pensiero – e cioè un asserto di cui si può dire che è vero (o falso).

Ci troviamo così in un dilemma da cui non è facile liberarsi: Cartesio ci invita infatti a tracciare una distinzione importante il cui primo obiettivo

consiste nel rendere comprensibile il linguaggio entro cui si formula il nostro rapporto cognitivo con il mondo; questa distinzione, tuttavia, lungi dal chiarire come sia possibile assumere un atteggiamento conoscitivo, rende ragione allo scetticismo e ci costringe a riconoscere che non vi è nessun argomento che ci consenta di pensare alle nostre idee come se fossero capaci di parlarci del mondo. E se così stanno le cose, il gesto che legittima il pensiero in quanto tale sembra coincidere con un atteggiamento teorico che rende in fondo enigmatico il pensiero stesso, poiché non è affatto chiaro che cosa voglia dire *pensare* se non è possibile accedere al terreno dell'obiettività.

Volevamo sollevare un po' di polvere? Bene, ci siamo riusciti.

LEZIONE TERZA

1. «Te la fai facile!»

«Te la fai facile!» – forse qualcuno potrebbe reagire così alle considerazioni che abbiamo provato ad esporre nella lezione precedente. In fondo Cartesio è un filosofo del XVII secolo e molta acqua è passata sotto i ponti da quando sono state scritte le *Meditazioni* e il loro autore si è seduto di fianco al fuoco per liberarsi di tutte le sue antiche opinioni: perché discutere allora della sua filosofia come se potesse decidere ancora qualcosa dei nostri problemi? In un certo senso, per fare emergere la parados-salità della posizione cartesiana abbiamo già dovuto avanzare alcune critiche che ci hanno insieme mostrato un possibile diverso cammino che ci terrebbe discosti da molte di quelle contraddizioni che abbiamo messo in luce nella lezione precedente.

Non credo che le cose stiano così e ritengo che vi sia in fondo una ragione molto semplice per rendersene conto: se ci siamo addentrati nelle pagine cartesiane non è certo per mettere l'indice su un suo errore o per dimostrare che è necessario prendere commiato dalla sua filosofia. Non volevamo *confutare* Cartesio. Tutt'altro: volevamo soltanto mostrare come nelle pagine delle *Meditazioni* una distinzione che sembra plausibile divenga sempre più problematica e, in fondo, contraddittoria. I filosofi non si leggono per cercare di confutarli, ma per vedere che cosa accade quando si segue un cammino teorico determinato. Nelle *Meditazioni* Cartesio ritiene di poter venire a capo della relazione che lega la mente al mondo, distinguendo due differenti forme della sostanza: il mondo, come concatenazione delle cause, non può abbracciare al suo interno la soggettività e per questo motivo Cartesio ritiene necessario porre l'*ego cogito* nella dimensione teorica di un'immanenza assoluta, interamente accessibile alla coscienza, ma in linea di principio distinta dal mondo delle cose estese. Si tratta di una distinzione cui Cartesio giunge seguendo un cammino carico di risonanze esistenziali e per molti versi estremamente persuasivo, ma non per questo proponibile. L'esito della filosofia cartesiana è un esito scettico, e le *Meditazioni filosofiche* – con il loro tentativo controsenso di trovare nella dimostrazione dell'esistenza di dio un argomento per garantire la razionalità nelle sue pretese argomentative – ci costringono a prenderne atto, loro malgrado.

Di qui il compito che deve essere assolto. Il primo passo consiste nel rammentare il modo in cui abbiamo introdotto le nostre considerazioni: prima ancora di dare la parola al testo delle *Meditazioni filosofiche* avevamo cercato di mostrare come le preoccupazioni teoriche che le muovono e le orientano in una direzione determinata si potessero formulare in un linguaggio che non contiene ancora nulla degli esiti sostanzialistici che caratterizzano la posizione cartesiana – nel linguaggio di una distinzione tra lo spazio logico delle ragioni e lo spazio logico delle cause. Fatto questo primo passo, dobbiamo invece chiederci se gli esiti contraddittori cui Cartesio perviene sono già racchiusi in una formulazione qualsiasi di questa distinzione o se dipendano invece dal modo in cui essa si determina all'interno del contesto teorico cartesiano.

Il primo passo non è difficile da compiere e ci chiede soltanto di rammentare qual è la ragione latente che spinge Cartesio a segnare con una nettezza nuova il discrimine tra la mente e il mondo. Questa ragione potremmo formularla così, per averla nuovamente sotto i nostri occhi:

1. Vi è innanzitutto quello che potremmo chiamare lo spazio logico della natura come concatenazione causale, – della natura così come ci insegna a pensarla la scienza naturale. La parola «natura» può significare molte cose diverse, ma abbiamo buone ragioni per credere che della natura sia lecito innanzitutto parlare come di una concatenazione causale di eventi, come il luogo di un accadere che può essere colto e compreso attraverso un insieme di leggi che descrivono come stanno le cose e come fattualmente sono connesse. Tra gli eventi che appartengono alla natura vi sono anche i molti accadimenti che ci riguardano e che in un certo senso siamo: accanto agli eventi del mondo esterno, vi sono anche le nostre esperienze percettive che dovremo considerare come accadimenti mentali causalmente connessi con una molteplicità di eventi esterni al nostro corpo. L'esperienza in fondo è anche questo: è un processo reale che deve poter essere compreso in termini naturalistici, proprio come debbono essere intese alla luce di considerazioni puramente ingegneristiche le reazioni che seguono agli *input* percettivi e che determinano il nostro comportamento. Cartesio l'aveva compreso bene e aveva per questo sostenuto che l'esperienza animale poteva essere interamente compresa senza abbandonare una dimensione strettamente naturalistica, lasciandosi guidare dal modello di quei meccanismi complessi che sono gli automi, da cui si può pretendere che sappiano adattare il loro comportamento alla situazione circostante. Così, proprio come si possono costruire giocattoli che

cambiano direzione quando si imbattono in un ostacolo, allo stesso modo possiamo pensare che gli animali siano congegni raffinati che reagiscono agli stimoli secondo una rete complessa di meccanismi – o almeno questa era la convinzione di Cartesio.

2. Ma se, per Cartesio era possibile pensare che gli animali fossero macchine complesse e i loro movimenti reazioni causalmente determinate dalla natura dello stimolo, riteneva invece che fosse del tutto insensato cercare di ricondurre l'uomo alla nozione d'automata e questo per due differenti ragioni che ruotano entrambe intorno ad una stessa preoccupazione: in primo luogo, gli automi hanno un numero finito di possibilità, laddove l'uomo sembra saper trovare soluzioni sempre nuove a problemi sempre diversi. Le macchine sono finite e ripetitive, mentre l'uomo è creativo, ed è proprio questa constatazione che ci spinge ad osservare, in secondo luogo, che l'uomo è un animale che sa parlare e che il linguaggio nella sua infinita plasmabilità e nella aperta infinità delle sue proposizioni sembra superare le capacità soltanto ripetitive di un automa. Di qui, come abbiamo visto, la tesi che Cartesio ci invita a condividere: l'universo materiale delle *res extensae* non è in linea di principio capace di rendere conto della totalità dei comportamenti umani e questo, per Cartesio, equivale a sostenere che – accanto all'universo delle cose materiali – debba esservi un universo di cose immateriali, un universo di menti. «Dove il nostro linguaggio ci fa supporre l'esistenza di un corpo, e non c'è nessun corpo, là, vorremmo dire, c'è uno *spirito*» – Wittgenstein scrive così nelle sue *Ricerche filosofiche* (*ivi*, § 36) e quest'osservazione coglie bene ciò che caratterizza la posizione cartesiana. Cartesio si rende conto che non è possibile venire a capo della specificità del pensiero e, in generale, della complessità del comportamento umano disponendolo nel sistema di concetti che si attagliano alle realtà naturali e confortato dalla convinzione secondo la quale un automa non può far fronte alla complessità del linguaggio si convince che sia possibile spiegare la specificità del pensiero e del comportamento umano disponendolo su un terreno nuovo – sul terreno della *res cogitans*, sul piano di un mondo di cose che hanno nella natura spirituale e nella piena dattità introspettiva il loro contrassegno. Abbiamo già visto quali conseguenze siano racchiuse in questa mossa che per altro non sembra affatto in grado di ottenere quello che si ripromette. Cartesio crede di poter venire a capo della falsificazione naturalistica della dimensione del *cogito*, strappandolo al piano ontologico della natura, per disporla su di un diverso terreno dell'essere. Disporsi sul terreno delle co-

se che pensano, tuttavia, non è di per sé una soluzione del problema e la tendenza cartesiana a descrivere il pensiero come se fosse un processo la cui peculiarità è tutta (e solo) racchiusa nel suo giocare nella dimensione immanente della coscienza non è priva di contraddizioni che possono essere mostrate con relativa facilità. Cartesio ritiene che l'evidenza sia una garanzia della verità – questo l'abbiamo osservato, ma il fatto che si dia un vissuto di un certo tipo nella coscienza non è di per sé un criterio della verità di un enunciato. Che un pensiero *accada* in un certo modo – che sia cioè accompagnato da un qualche evento interiore cui diamo il nome di evidenza – non spiega affatto perché lo si debba o lo si possa considerare vero. Cartesio sembra credere che la specificità del pensiero sia guadagnata e compresa una volta che si siano tracciati sul terreno della metafisica i confini tra le sostanze pensanti e le sostanze estese ed è per questo che crede che si possa attribuire un significato particolare agli eventi mentali solo in virtù del loro accadere in uno spazio particolare – nella nostra coscienza. Dovremo tornare in seguito su questo tema: ora dobbiamo invece rammentare che, al di là di come Cartesio formula le sue riflessioni, ci sono comunque buone ragioni per sostenere che il linguaggio della causalità di per sé non è in grado di formulare ogni problema. Così, anche se lasciamo da canto ogni pretesa esplicativa e anche se non pretendiamo affatto di sostenere che vi sia un fondamento sostanziale e metafisico, potremmo egualmente avvertire il bisogno di sostenere che vi è bisogno di un linguaggio particolare entro il quale formulare le relazioni che appartengono alla sfera della razionalità. Guardo dalla finestra e vedo un merlo sul tetto e ciò che vedo vale come una giustificazione razionale e non come una causa del fatto che io creda che vi sia proprio ora un merlo sul tetto della mia casa. In questo caso non ha luogo (o non ha luogo principalmente) una relazione causale tra due eventi, ma si dipana un nesso di fondazione che ha una valenza logica: ciò che vedo *mi dà ragione* di affermare che c'è un merlo e proprio questo fatto sembra essere irriducibile ad una mera relazione causale.

In un passo di *Empirismo e filosofia della mente*, Sellars ci invitava a porre accanto allo spazio logico della natura lo spazio logico delle ragioni ed è in fondo questa distinzione che dobbiamo ora porre di fronte ai nostri occhi, tralasciando le derive metafisiche e sostanzialistiche che essa assume nelle pagine cartesiane. In fondo, prima di ogni altra conclusione e prima di ogni argomentazione volta a riformulare il suo originario disagio, Cartesio aveva di fronte agli occhi una constatazione importante: si

può accettare una riduzione dell'esperienza e dei nostri pensieri in generale ad un insieme di risposte causalmente determinate, di accadimenti che possono essere rilevanti per dirigere il comportamento di un automa, ma che non possono essere considerati veri o falsi e che non si pongono quindi come ragioni per credere o non credere un certo evento? Per Cartesio questa riduzione non è accettabile, ma – come abbiamo osservato – l'esito della sua filosofia è contraddittorio. Di qui la domanda che dobbiamo porci: questa distinzione è davvero necessaria o se ne può fare a meno? E nel caso sia necessaria, come si può tentare di formularla in un modo che non sia all'origine di nuovi disagi filosofici?

Affrontiamo innanzitutto il primo quesito e chiediamoci se di questa distinzione è possibile fare a meno.

Vi sono, credo, soltanto due modi per liberarsene. Il primo consiste nel vedere se è possibile, in generale, assumere un *atteggiamento coerentemente naturalistico* e sostenere che non vi è bisogno di uno spazio logico delle ragioni. Ancora una volta il senso di quest'affermazione non deve essere frainteso, alla luce delle peculiarità delle tesi cartesiane: negare la legittimità di un autonomo spazio logico delle ragioni non significa affatto sostenere che non sia possibile venire a capo della totalità degli accadimenti mentali all'interno di una prospettiva naturalistica e non significa nemmeno che vi sia bisogno di abbandonare la nozione di automa sulla soglia di quell'animale particolare che è l'uomo. Cartesio pensava al concetto di automa lasciandosi guidare da una concezione in fondo elementare di meccanismo e noi oggi sappiamo costruire macchine molto più complesse e articolate di ciò che nel Seicento si poteva anche soltanto pensare. Il problema, tuttavia, è un altro: lo si comprende *non* se ci si chiede se è possibile costruire una macchina come l'uomo o se l'uomo è o non è una macchina, ma se ci si domanda se è *possibile rendere conto della struttura del pensiero all'interno del sistema delle relazioni causali*. Il problema che abbiamo dinnanzi agli occhi non è un problema ontologico; non stiamo discutendo che cosa propriamente è e che cosa appartiene alla dimensione dell'essere, ma è un problema, in senso lato, linguistico: ci domandiamo se è in generale possibile *descrivere* nel loro senso le relazioni che appartengono allo spazio logico delle ragioni avvalendosi del linguaggio degli accadimenti e delle relazioni causali. Il naturalismo da cui ritengo si debbano prendere le distanze ritiene che questo cammino sia percorribile e che la distinzione su cui discorriamo possa essere semplicemente messa da canto.

2. Il naturalismo: una teoria obiettivamente scettica

Vogliamo provare a saggiare la prima via che abbiamo indicato e a chiederci se sia davvero possibile considerare il pensiero in quanto tale senza abbandonare lo spazio logico della natura come concatenazione di eventi⁶. Che vi sia un senso in cui una simile riduzione sembra possibile non è difficile comprenderlo: l'esperienza e, in generale, il pensiero sono stati che appartengono alla vita di un individuo e, come tali, possono essere compresi alla luce delle relazioni che lo legano all'ambiente. Non vi è dubbio che di questa macchina complessa che siamo non sappiamo ancora molte cose, ma nulla sembra in linea di principio dover sfuggire ad una comprensione in termini causali. Nel tempo, l'evoluzione ha modificato i suoi primi semplicissimi meccanismi e ci ha messo di fronte ad una realtà sempre più complessa; la complessità, tuttavia, non è ancora una ragione per dover rinunciare al linguaggio delle cause e nessuno per esempio crede che all'interno di un computer accadano eventi miracolosi, anche se difficilmente sa dire che cosa propriamente avvenga. Certo, la macchina calcolatrice di Pascal era immediatamente comprensibile nel suo funzionamento – un insieme di cilindri connessi gli uni agli altri consentiva di fare addizioni e sottrazioni, tenendo conto del riporto, proprio come farebbe uno diligente scolarotto – ma sarebbe evidentemente privo di senso pensare che l'abisso che separa questo primo tentativo incerto di ricondurre il pensiero ad una serie di operazioni meccaniche non possa essere colmato passo dopo passo, giungendo ad automi sempre più complessi. Lungo questo cammino non vedo perché non si possa giungere sino a comprendere la nostra macchina – il nostro modello di automa. E se le cose stanno così, perché non sostenere che l'ipotesi naturalistica è del tutto fondata e che non vi è davvero bisogno di uno spazio logico delle ragioni?

Per una ragione molto semplice, io credo, che possiamo spiegare senza abbandonare le ruote dentate e i cilindri di cui consta la pascalina. Sommiamo un numero a un altro e ci basta ruotare di poco le manopole della nostra macchina calcolatrice per ottenere il risultato. Si tratta di un evento

⁶ Abbiamo già detto che negare questa tesi non significa affatto sostenere che vi sia un mondo di cose che pensano e una qualche causalità particolarissima, ma questo ancora non significa che sia opportuno affiancare al linguaggio della natura un linguaggio che si attaglia alla dimensione logica delle credenze e della loro giustificazione.

meccanico, non c'è dubbio, ma ci basta *leggere* il risultato che la macchina produce perché si faccia avanti qualcosa di nuovo: ora, la posizione del rullo non è soltanto il frutto di una concatenazione meccanica di eventi, ma è il risultato di un'operazione ed è, proprio per questo, un risultato vero o falso. E se è un risultato valido diremo che la macchina funziona come *deve*, altrimenti diremo che c'è qualcosa che *non va* – espressioni, queste, che denotano una dimensione normativa che non può essere colta sino a quando ci disponiamo sul terreno di una descrizione di stampo naturalistico. Che la nostra pascalina sbagli e ottenga da 7 e 5 un numero diverso da 12 non è un problema per la fisica: la macchina segue le leggi della fisica anche se il risultato cui conduce non è quello voluto – questo è chiaro, e a ben guardare lo sapeva anche Cartesio che osservava che proprio come un orologio non osserva meno bene le leggi di natura quando è malfatto, così anche la macchina umana è non meno soggetta alle leggi che la guidano quando ci fa cadere in errore.

Certo, se la macchina sbaglia, sembra necessario sostenere che qualcosa nella sua struttura è mutato e si potrebbe dire per questo che non è più una macchina che operi nel modo in cui noi operiamo e che quindi calcoli nello stesso modo in cui noi calcoliamo, ma basta esprimersi così per rendersi conto che qualcosa non torna. Che la pascalina produca proprio questo risultato – 12 – quando impostiamo sui suoi ingranaggi la somma di 7 e 5 è un fatto che dipende dalle determinatezze fattuali dei suoi ingranaggi, così come è un fatto che si formino in noi queste e non altre credenze: questo è ovvio. Basta tuttavia riflettere un poco per rendersi conto che quella somma *non ha per noi valore fattuale* e che non ci basta affatto sostenere che queste sono di fatto le nostre credenze: non ci basta, perché se attiriamo l'attenzione sulle nostre credenze e sulle nostre convinzioni non è perché vogliamo semplicemente constatare che così stanno le cose, ma perché intendiamo sostenere che è *giusto* che stiano così e che siamo pienamente *giustificati* nel proporre quel risultato per quella somma o quella credenza come conclusione di un determinato ragionamento. Riflettere sui nostri pensieri non significa semplicemente descriverli nella loro determinatezza empirica e non vuol dire constatarne l'accadere così e così, ma vuol dire invece

collocarli nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice (W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, a cura di R. Rorty e R. Brandom, Einaudi, Torino, 1997, p. 54).

Insomma: il pensiero sembra essere caratterizzato da una *normatività* che non può in linea di principio essere espressa nel linguaggio delle cause. Dal punto di vista causale, qualcosa può essere necessario: deve in questo senso accadere, ma questo non significa che sia giusto che accada o che sia corretto che accada. Di una normatività in questo senso non ci può essere traccia sul terreno degli accadimenti.

Rammentare questo fatto tuttavia non basta perché nella riduzione dello spazio logico delle ragioni allo spazio delle cause vi è di più e per rendersene conto è forse sufficiente rammentare le molte diverse critiche rivolte allo psicologismo – e cioè alla tesi secondo la quale le leggi logiche altro non sarebbero che leggi psicologiche che descrivono il modo in cui fattualmente pensiamo. Ragioniamo così perché siamo fatti così, ma se solo fossimo fatti diversamente ragioneremmo diversamente – questa è la tesi che accomuna ogni concezione psicologista-naturalistica del pensiero.

Ma è una tesi che racchiude in se stessa un'interpretazione della razionalità profondamente diversa da quella che di consueto ci guida. La nostra natura è un fatto tra gli altri: potrebbe essere diversa. Ma ciò è quanto dire che nulla nei nostri ragionamenti può pretendere una verità più che fattuale. Da fatti nascono fatti. Non solo: se immaginiamo che i pensieri siano accadimenti tra gli altri, allora dobbiamo riconoscere che il loro accadere proprio così dipende da una molteplicità di circostanze reali, proprio come dipende dalla pressione atmosferica la temperatura cui bolle l'acqua o dalle condizioni di attrito il rallentamento di un corpo in movimento. *Caeteris paribus*, date certe cause seguono certi effetti. Ma potremmo esprimerci così anche sul terreno logico e razionale? Potremmo dire davvero che *caeteris paribus* l'addizione ha la proprietà commutativa? Si può in altri termini davvero sostenere che le nostre deduzioni, le leggi della matematica, le conseguenze logiche dovrebbero essere considerate fatti che dipendono dalle circostanze esterne? E se diciamo così, non stiamo forse confondendo il fatto che qualcuno creda così con un problema interamente differente – il problema che sorge quando ci chiediamo se un determinato contenuto di pensiero debba essere condiviso? Le condizioni che determinano l'accadere di un pensiero non sono le condizioni che vincolano il suo dover essere considerato plausibile. Insomma: quando diciamo che una conclusione è valida, che vi sono buone ragioni per credere ad un determinato asserto o che ciò che esperiamo giustifica razionalmente le nostre convinzioni non stiamo descrivendo fatti e non diciamo che accadono queste e queste cose nella nostra mente.

Chi dicesse «mi accade (o anche: a tutti noi accade) di pensare così» non avrebbe ancora dato una buona ragione per farlo, ma al massimo ci avrebbe invitato a cercarla. Il fatto di pensare in un certo modo può insomma valere come un argomento per cercare una ragione, ma non è ancora questa stessa ragione. Tutt'altro: chi, in una discussione che si fa accesa e che ci coinvolge, ad un tratto sbotta che insomma lui è fatto così e non può che dire così, non sta proponendoci un argomento per dargli ragione, ma sta solo dichiarando ad alta voce che la discussione è finita, che si è arrivati al punto in cui le argomentazioni non fanno più presa e ciascuno sembra essere per questo autorizzato a salvaguardare il suo fatto privato di contro alla pubblicità e alla normatività delle ragioni.

Forse, di fronte a queste considerazioni si potrebbe reagire così – alzando con fastidio le spalle ed osservando che tutte queste cose sono ovvie e non fanno che ripetere ciò che già sappiamo. La grammatica filosofica delle ragioni e degli argomenti è diversa dalla grammatica filosofica dei fatti, ma che conseguenza dobbiamo trarre di qui? Forse soltanto questa: che *se* ci disponiamo sul terreno del nostro linguaggio dobbiamo riconoscere che la parola «ragione» allude ad un titolo di problemi che hanno una loro peculiarità, ma nessuno ci costringe a parlare proprio così. Forse possiamo semplicemente prendere commiato dal nostro linguaggio e non accettare di farci infastidire da quello che comunque già sappiamo: se ci disponiamo nella prospettiva di una negazione dello spazio logico delle ragioni e se riconosciamo che non è poi necessario lasciarsi vincolare più di tanto dal nostro linguaggio, allora non si vede perché stupirsi del fatto che non abbiamo più modo di rendere conto della dimensione normativa dell'esperienza e del pensiero e che, in generale, non ha senso parlare di ragioni e di giustificazioni per le nostre credenze. Proprio come non ci sono ragioni, ma solo cause che spiegano la solubilità del sale nell'acqua, così non possono esservi ragioni o giustificazioni per una credenza se ci costringiamo all'interno dello spazio logico della natura – questo è chiaro, così come dovrebbe essere chiaro che se decidiamo di assumere questa posizione dobbiamo accettare di correggere la grammatica filosofica del nostro linguaggio in alcune sue regole.

Da questa constatazione, tuttavia, non dovremmo affatto lasciarci infastidire ed osservare che di ciò chiamiamo normalmente giustificazioni possiamo in altro modo rendere conto. Le giustificazioni sono pensieri e i pensieri sono, a loro volta, eventi mentali che non debbono essere giudicati alla luce del criterio di una loro presunta validità razionale, ma come

fatti che si sono rivelati utili da un punto di vista biologico ed evolutivo. In fondo, il filosofo naturalista potrebbe ragionare così: potrebbe sostenere che non vi sono giustificazioni razionali e credenze vere, ma solo differenti sistemi di reazioni causalmente determinati. Alcuni di questi si rivelano biologicamente utili e sono quindi, in questo senso minimale del termine, risposte appropriate o – per dirla nel nostro linguaggio un po' demodé – razionali. Vorrei provare a chiarire che cosa intendo asserire con un esempio. Gli animali hanno bisogno spesso di bere per diminuire la pressione osmotica del sangue: la sete è un'ottima spia di questo bisogno perché ci fa venir voglia di acqua. Ma questo bisogno da solo non basta perché non ci dice quanto dobbiamo bere – e quanto si debba bere non lo sappiamo neanche noi. La sete deve essere dunque una sensazione frutto di un meccanismo relativamente raffinato perché per essere estinta non può attendere né la soluzione obiettiva del problema, né accontentarsi del fatto che dell'acqua passa nella nostra gola. Se smettessimo di bere quando avvertiamo la sensazione dell'acqua che passa dalla gola all'esofago, smetteremmo troppo presto di bere; se attendessimo che la pressione osmotica raggiungesse i livelli normali dovremmo attendere troppo tempo e ci riempiremmo come degli otri. La sete è frutto di un meccanismo più complesso di un galleggiante, ed è un meccanismo collaudato che funziona davvero bene, molto meglio di tanti pensieri. Ora la sete è una sensazione utile e risponde in un modo biologicamente utile alla situazione data; ma non è certo l'unica sensazione utile: ce ne sono davvero tante. Perché non sostenere allora che ogni nostro pensiero può essere inteso così: come uno stato della nostra macchina che si spiega in virtù della sua significatività biologica? In fondo, siamo tutti convinti del fatto che il cervello, proprio come ogni altro organo, si è evoluto nel gioco complesso delle modificazioni casuali e della selezione naturale: i suoi prodotti – i pensieri – non sono dunque né veri, né falsi, poiché sono eventi tra gli altri, ma ci si può egualmente aspettare che si tratti di eventi utili alla nostra sopravvivenza, poiché proprio questa è la macchina che è stata selezionata nel corso dell'evoluzione della specie.

Di qui la conclusione che il filosofo naturalista sembra poter trarre. Il filosofo che si attarda a circoscrivere uno spazio autonomo per la ragione è come l'uomo del senso comune che si lascia guidare da ciò che sembra superficialmente apparente e crede che sia legittimo dire che c'è un finalismo nella natura perché abbiamo le palpebre per proteggere gli occhi e orecchie per sentire i rumori: un finalismo vero, tuttavia non c'è, così

come non ci sono proposizioni vere o false, giustificazioni razionali o inferenze fondate. Ciò che ci ostiniamo a chiamare proposizioni vere e giustificazioni razionali sarebbe dunque soltanto il modo di operare di un organo – il nostro cervello – che avrebbe come unica freccia al suo arco il fatto di essere il frutto di una selezione che lo ha reso particolarmente adatto all'ambiente. E se le cose stanno così, il linguaggio delle ragioni e delle motivazioni sarebbe soltanto il vocabolario un po' retrò di chi si attarda sul terreno ingenuo della nostra esperienza quotidiana. Una volta che ci si sia finalmente cibati del frutto dell'albero della conoscenza, di questo linguaggio si dovrebbe fare a meno: si dovrebbe parlare di cause e non di ragioni, di accadimenti biologicamente rilevanti e non di proposizioni vere o false. Del resto, perché stupirsi? Non ci siamo già abituati da secoli a questa necessaria traduzione? Per noi che ci attardiamo sul terreno del mondo della vita ci sono colori e sapori, profumi e suoni, ma non abbiamo forse imparato che tutte queste sono solo qualità secondarie, prive di una qualche consistenza reale? Per dirla con Galileo:

Ma che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi le lingue e i nasi, restino bene le figure i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi, come a punto altro che nome non è il solletico e la tìllazione, rimosse l'ascelle e la pelle intorno al naso

Diffalcati i nasi, i profumi sarebbero soltanto un nome, e anche se non so davvero che cosa si potrebbe diffalcare nel nostro caso, si potrebbe sostenere che anche verità e falsità, motivazione ed inferenza dovrebbero infine rivelarsi per quello che sono – soltanto delle vecchie parole che continuiamo a usare e che crediamo di capire, anche se in realtà non significano nulla poiché ciò che c'è sono i fatti della biologia e gli stati della nostra macchina corporea⁷.

Il filosofo naturalista ci invita dunque a ragionare così, ma *può* farlo? Il filosofo naturalista ci invita ad affermare che le nostre proposizioni e le nostre credenze debbono essere intese come manifestazioni naturali, come comportamenti biologicamente utili, ma privi di un valore di verità; nel dire così, tuttavia, sembra di fatto dimenticare che una simile affer-

⁷ Dovremo in seguito imparare a cogliere ciò che di vero c'è in una simile posizione: ora vogliamo invece richiamare l'attenzione a ciò che la rende – a mio avviso - semplicemente insostenibile.

mazione consta di proposizioni *che pretendono di essere vere e non soltanto biologicamente utili*. Dicendo così, il filosofo naturalista vuole *convincerci* e non è facile comprendere che cosa ciò significhi in questa prospettiva, né quale sia la ragione per la quale ce ne sarebbe bisogno.

Ancora una volta, vorrei cercare di spiegarmi muovendo da un esempio. Pensiamo ad un fatto che ha sicuramente una sua funzione nella sopravvivenza della specie: in molte specie animali vi è una differenziazione esteriore visibile tra i sessi e questo fatto è biologicamente utile. E tuttavia asserire che il dimorfismo sessuale è biologicamente utile non è una proposizione biologicamente utile, ma un'affermazione semplicemente vera. Quella differenza è utile, ma dire che così stanno le cose vuol dire pronunciare una proposizione vera, non proporre un comportamento utile.

Uno stesso discorso vale anche per la teoria evoluzionistica che è essa stessa una teoria e che avanza quindi una pretesa di verità che non può essere ricondotta ad una qualche interpretazione contrassegnata dal principio di utilità: è *razionale* e non biologicamente utile credere che la selezione naturale scelga le forme che meglio si adattano all'ambiente! Comprendiamo bene che la nostra mano ha assunto nel tempo la forma che ha perché è utile che abbia questa forma, ma ciò che comprendiamo non è a sua volta utile e non è giustificato in termini di utilità: è semplicemente vero (e non utile) che una mano fatta così può afferrare gli oggetti con facilità ed è semplicemente vero (e non utile) asserire che le nostre mani si sono lentamente plasmate sino ad assumere la forma che hanno.

Su questo punto è opportuno insistere un poco, dando alle nostre considerazioni la forma di un paradosso. Il filosofo naturalista ci invita a pensare al pensiero come a una funzione biologica utile e per questo ritiene che non sia possibile valutarlo nei termini della sua verità o falsità. Vogliamo dargli ascolto e chiederci di conseguenza se questa tesi che ci invita per qualche motivo a condividere debba essere creduta in virtù del suo essere biologicamente utile o se invece si debba crederla perché è vera. La seconda ipotesi deve essere subito messa da canto: se si riconosce che è semplicemente vero che ogni pensiero è soltanto un accadimento biologicamente rilevante, allora ci si contraddice esplicitamente (perché almeno questo pensiero sarebbe appunto vero e non biologicamente utile). Immaginiamo allora che, a sua volta, sia soltanto biologicamente utile credere che si creda a qualcosa solo perché è biologicamente utile. Se così fosse, avrebbe senso immaginare un contesto in cui la validità di questa tesi avrebbe come sua conseguenza il nostro non doverla credere: il con-

testo in cui fosse biologicamente utile avere un sistema di credenze che ci fa credere che vi siano proposizioni vere e non soltanto utili. Insomma, la tesi che è all'origine del tentativo di interpretare le nostre proposizioni disponendoci in un linguaggio puramente naturalistico è – in quanto affermazione che pretende di essere creduta vera – o in se stessa contraddittoria o premessa per conclusioni fortemente paradossali.

Nelle pagine dei *Prolegomeni* dedicate alla confutazione dello psicologismo Husserl affronta questo stesso problema e ci invita a prendere commiato da quelle posizioni teoriche che, implicitamente o esplicitamente, negano la dimensione logica e razionale dei nostri asserti e così cancellano le condizioni di possibilità di una teoria in generale:

la contestazione più grave che possa essere rivolta ad una teoria [...] consiste nel rilevare che essa contravviene alle *condizioni evidenti della possibilità di una teoria in generale*. Costruire una teoria e contraddire nel suo contenuto, espressamente o implicitamente, i principi che fondano il senso e la legittimità di una teoria in generale – ciò non è solo falso, ma è radicalmente assurdo (E. Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il saggiatore Milano, 1968, vol. I, p. 126).

Quali siano le condizioni di possibilità di una teoria in generale è presto detto, almeno per Husserl. Vi sono innanzitutto condizioni soggettive di possibilità e ciò significa che una teoria è possibile se e solo se si presume che nulla nel suo senso neghi la possibilità di un soggetto che sia in grado di comprendere e cogliere le distinzioni logiche fondamentali e possa quindi dare un senso alle giustificazioni razionali su cui ogni teoria poggia. Alle condizioni soggettive si affiancano le condizioni obiettive di possibilità:

dal punto di vista oggettivo il discorso sulle condizioni di possibilità di ogni teoria non concerne la teoria come unità soggettive di conoscenze, ma come unità oggettiva di verità o proposizioni, unità il cui rapporto di connessione è determinato dal rapporto tra premessa e conseguenza. Condizioni sono qui tutte *le leggi che si fondano puramente nel concetto di teoria* – e in particolare quelle che si fondano puramente nel concetto di verità, proposizione, oggetto, determinazione, relazione, in breve nei concetti che *costituiscono essenzialmente il concetto di unità teoretica*. La negazione di queste leggi è quindi equivalente ovvero ha lo stesso significato dell'asserzione che tutti i termini in questione – teoria, verità, oggetto, determinazione, ecc. – sarebbero privi di un *sensu consistente*. Da questo punto di vista logico-oggettivo una teoria sopprime se stessa se contravviene nel suo contenuto alle leggi senza le quali una teoria in generale non avrebbe alcun senso «razionale» (consistente). (*ivi*, p. 127).

Non vi è dubbio che se ci si pone in questa prospettiva, la negazione dello spazio logico delle ragioni che abbiamo posto come obiettivo teorico del naturalismo filosofico vale come una vera e propria negazione delle con-

dizioni di possibilità di una teoria in generale: ridurre i nessi logici tra proposizioni a connessioni naturali tra eventi mentali equivale infatti a negare alla radice quei concetti che «costituiscono essenzialmente il concetto di unità teoretica» di cui Husserl ci parla.

Per descrivere le teorie che negano le condizioni di possibilità di una teoria in generale, Husserl parla di scetticismo poiché a suo avviso scettiche sono

tutte le teorie le cui tesi indicano espressamente o implicano analiticamente che le condizioni logiche o noetiche della possibilità di una teoria in generale sono false (*i-vi*, p. 128).

Di qui la conclusione che possiamo trarre: negare lo spazio logico delle ragioni vuol dire assumere un atteggiamento obiettivamente scettico perché insieme alle nozioni che circoscrivono le asserzioni in quanto tali e le loro possibili relazioni vengono di fatto negate le condizioni di possibilità di un pensiero obiettivo. E proprio come lo scetticismo antico trovava la sua interna confutazione nella contraddittorietà della pretesa di asserire come una verità l'impossibilità di accedere alla verità, così le concezioni psicologistiche e naturalistiche della logica e della razionalità hanno la loro interna crisi nel loro volerci convincere razionalmente del fatto che di una convinzione razionale non si può affatto parlare.

Un'ultima precisazione è forse necessaria. Lo scettico non si contraddice se non propone apertamente la sua filosofia come una teoria effettiva: se non recita il credo paradossale dello scetticismo. Alla stessa stregua, il naturalista non si contraddice affatto se ritiene che non vi siano realtà che sfuggono all'orizzonte di una spiegazione meramente causale. Questa tesi non è contraddittoria e io credo anzi che sia vera. Il naturalista si contraddice se pretende di subordinare il concetto di teoria al linguaggio della causalità – se, in altri termini, si dispone sul terreno di una filosofia della conoscenza. Ciò che gli si chiede è solo questo – di non voler intendere il senso delle sue stesse considerazioni alla luce di una spiegazione naturalistica o, se si vuole, di non fare del naturalismo una filosofia. Non è molto.

LEZIONE QUARTA

1. Lo spazio logico della natura e la filosofia trascendentale

Nella lezione precedente abbiamo cercato insieme di saggiare la percorribilità di una via per liberarsi della distinzione tra lo spazio logico delle cause e lo spazio delle ragioni. Questa via ci ha condotto lungo un cammino di stampo esplicitamente *riduzionistico*: ci eravamo chiesti se non fosse possibile riformulare i nessi logici e ideali che si dispiegano sul terreno proposizionale in un insieme di nessi di carattere causale, che determinano nel loro concreto dipanarsi i processi di natura fattuale che si danno sul terreno della mente.

A questa domanda ci era sembrato possibile rispondere *negativamente*. Il filosofo naturalista ci invita a pensare che sia possibile reinterpretare le leggi logiche nel linguaggio obiettivo delle leggi causali, ma questa mossa racchiude in sé un fraintendimento di senso di cui si deve essere ben consapevoli:

Immaginiamo un uomo ideale – scrive Husserl – per il quale ogni attività mentale si svolga secondo ciò che è richiesto dalle leggi logiche. Naturalmente questa circostanza dovrà trovare spiegazione in certe leggi psicologiche che regolano in qualche modo il decorso dei vissuti psichici di questo essere a partire da certe «collocazioni» prime. Ora, io chiedo: in base alle ipotesi assunte, queste leggi naturali e quelle logiche dovrebbero essere identiche? La risposta deve evidentemente essere negativa. Le leggi causali secondo le quali il pensiero deve svolgersi in modo tale da poter essere legittimato dalle norme ideali della logica, e queste stesse norme non sono la stessa cosa. Nel fatto che un essere sia costituito in modo tale da non poter pervenire ad un giudizio contraddittorio in alcun decorso unitario di idee, o compiere una deduzione che si trovi in contrasto con i modi sillogistici, non è affatto implicito che il principio di non-contraddizione, il *modus Barbara*, ecc., siano leggi naturali in grado di spiegare una siffatta costituzione. Questa differenza risulterà del tutto chiara se ricorriamo all'esempio della macchina calcolatrice. L'ordine e la connessione delle cifre risultanti vengono regolati secondo leggi naturali nel modo in cui è richiesto dai teoremi aritmetici nei loro significati. Ma per spiegare il funzionamento della macchina dal punto di vista fisico, nessuno si appellerà alle leggi aritmetiche invece che a quelle meccaniche (*ivi*, p. 85).

Le leggi meccaniche e le leggi logiche sono leggi interamente diverse e cercare di ricondurre le seconde alle prime vuol dire fraintendere il loro senso – questo è quanto ci avevano mostrato le riflessioni della scorsa lezione. E tuttavia, per negare la sensatezza della distinzione da cui abbiamo preso le mosse non è necessario seguire la via del naturalismo psico-

logistico: è possibile infatti seguire la via opposta e cercare di ricomprendere la natura come sistema di leggi e come concatenazione causale degli eventi a partire dallo spazio logico delle proposizioni. Alla negazione dello spazio logico delle ragioni si deve così contrapporre la via che da esso muove e che si prefigge di ricomprendere lo spazio della natura come un *prodotto* che si costituisce nella dimensione della riflessione teorica – come un oggetto della conoscenza che va dipanato passo dopo passo, per dissolvere la sua apparente autonomia. Più propriamente: la natura deve apparirci come il frutto di una *costruzione teorica* che elabora secondo una sua necessità interna la dimensione percettiva e quindi il nostro mondo della vita. La scienza non svela dunque la realtà profonda delle cose, ma semplicemente mostra un insieme di *costruzioni razionali* che si dipanano nel racconto che del mondo passo dopo passo facciamo. La natura come concatenazione di cause non è qualcosa che esista al di là della nostra esperienza, ma è qualcosa che appartiene all'universo coerente dei nostri discorsi: è un pensiero razionale che si costituisce a partire da ciò che del mondo esperiamo. È insomma un correlato della nostra esperienza soggettiva e, come tale, non può evidentemente abbracciare in se stessa l'io che la osserva e il pensiero che la descrive, proprio come non può appartenere al campo visivo il punto di vista che lo dischiude.

Questa mossa ha un suo nome illustre nello sviluppo storico della filosofia: è la via *trascendentale*. Il filosofo trascendentale muove da una constatazione in fondo innegabile: il mondo nella sua totalità si dispiega nell'orizzonte *ampio* ed *aperto* della nostra esperienza e ciò è quanto dire che ciò che c'è – il mondo – ha nel soggetto il suo luogo di *accessibilità*. Alla radice della filosofia trascendentale vi è dunque una tesi che potremmo formulare così: il filosofo ha il compito di rendere conto del *sensu* che ha per noi la compagine articolata degli oggetti e del mondo, senza alterarne il senso e senza trasformare la trama complessa delle cose in una sorta di sogno evanescente, di mera vicenda psicologica.

Il mondo si dispiega nell'orizzonte ampio ed aperto della nostra esperienza – mi sono espresso così, perché nel cercare di mostrare le difficoltà che sono insite in una filosofia trascendentale non vorrei fermarmi alle sue manifestazioni meno credibili e paradossali. In un certo senso il primo filosofo trascendentale è Berkeley e il suo *esse est percipi* è il primo consapevole tentativo di formulare una semantica filosofica di stampo trascendentale: ogni realtà deve sciogliersi nelle nostre percezioni e deve rivelarsi come un contenuto della nostra esperienza. In questa sua ridu-

zione, tuttavia, Berkeley è senz'altro sbrigativo: ritiene che si possano intendere gli oggetti riconducendoli a stati mentali irripetibili e momentanei. Ciò che c'è sono le idee nella mente, non altro: ogni tentativo di spiegare la realtà indipendente degli oggetti deve essere dichiarata una finzione, così come una finzione deve essere infine ogni discorso in cui si parli dell'identità dell'oggetto nelle sue diverse forme di manifestazione. Una tesi paradossale, che tuttavia non fa parte del trascendentalismo in quanto tale e di fatto vi sono filosofie trascendentali che hanno mostrato come l'oggetto possa essere inteso nella sua relativa indipendenza dal suo *percipi*. L'esperienza può essere appunto un orizzonte ampio e può abbracciare non soltanto ciò che ora si manifesta, ma anche ciò che si annunzia in vario modo come presente. E può abbracciarlo nella sua indipendenza dal suo essere attualmente esperito. Vedo il libro che ho lasciato sul tavolo e lo vedo in una serie di manifestazioni mutevoli che dipendono dal mio muovere il capo e gli occhi; alla mutevolezza delle manifestazioni fenomeniche fa tuttavia eco l'identità di senso che caratterizza la mia percezione e che mi propone un oggetto che si dà nell'esperienza, ma che si dà appunto come qualcosa che non coincide con il suo manifestarsi e che può, proprio per questo, sussistere indipendentemente dal suo manifestarsi. Nell'esperienza l'oggetto si costituisce come qualcosa che non ha il percipi come una sua caratteristica essenziale. L'esperienza trascendentale, tuttavia, non è soltanto ampia, ma è anche aperta: non abbraccia soltanto ciò che io esperisco, ma ha una dimensione apertamente intersoggettiva. Il mondo è qualcosa che si dispiega nel suo senso in un'esperienza che è il frutto di un accomunamento: reale è ciò si manifesta in un'esperienza concordante e condivisibile. E tuttavia, la dimensione trascendentale permane: il mondo come concatenazione di eventi deve essere compreso a partire dal modo in cui si manifesta e si costituisce nella mia e quindi nella nostra comune esperienza.

Di qui la distanza che separa la filosofia cartesiana dal terreno trascendentale, una distanza che è opportuno misurare proprio per scorgere in che modo la filosofia trascendentale pensa di potersi liberare della distinzione di piani che abbiamo introdotto. A tracciare questa distanza è forse il filosofo del secolo scorso che più apertamente ha ripreso il disegno di una filosofia trascendentale, liberandolo da molte delle difficoltà che sono implicite nel trascendentalismo kantiano e dalle sue anticipazioni sul terreno empiristico: Edmund Husserl. Per Husserl le *Meditazioni* di Cartesio sono l'inizio di una filosofia nuova e l'*epoché* che le inaugura – il

dubbio che abbraccia ogni possibile certezza – è un gesto filosofico assolutamente necessario che spalanca lo sguardo su un terreno nuovo: il terreno del trascendentale. Ma proprio qui accade ciò che talvolta determina il destino degli scopritori. Cartesio giunge a calcare un terreno nuovo, ma non se ne avvede perché, proprio come Colombo, non comprende di essere approdato ad un nuovo continente e crede invece di aver trovato una nuova via per giungere a terre già da tempo esplorate.

Quale sia per Husserl il continente nuovo che il dubbio cartesiano spalanca di fronte agli occhi di chi esercita l'*epoché* è presto detto: il dubbio cartesiano sospende la nostra credenza nell'esserci del mondo, ma spalanca lo sguardo sulla nostra esperienza, in cui quella credenza di fatto si costituisce. Il mondo è fatto di cose, e di queste cose le scienze indagano la natura, determinandone l'essere in sé. Se tuttavia ci interroghiamo sul fondamento su cui poggia la nostra conoscenza del mondo e delle cose ci accorgiamo che siamo mediatamente o immediatamente ricondotti alla nostra esperienza, alle percezioni in virtù delle quali si costituisce per noi il mondo della vita, un mondo di cose e di persone che è presupposto dalla prassi scientifica in quanto tale. E ciò è quanto dire che la *Seconda meditazione* dovrebbe essere, per Husserl, un'introduzione alla filosofia trascendentale, poiché il dubbio metodico altro non è se non l'invito a considerare gli oggetti ed il mondo come entità che non stanno in una trascendenza inarrivabile, ma si costituiscono nell'esperienza. Dovrebbe esserlo, ma non lo è affatto perché Cartesio non vede quello che pure si spalanca davanti ai suoi occhi.

Di qui la necessità di indugiare un poco su ciò che, per Cartesio, propriamente sfugge al dubbio. Nelle *Meditazioni*, proprio come nelle pagine di Agostino, il dubbio universale si ferma alle soglie dell'io; per Cartesio, lo sguardo deve essere rivolto al *cogito*, poiché è nel *cogito* che vive la soggettività, l'io senza corpo che esce indenne dalla prova del dubbio. E tuttavia, basta riflettere bene su queste pagine cartesiane, per rendersi conto che non sono solo l'io e il suo esperire che si salvano dagli argomenti scettici, ma anche ciò che in quelle esperienze è *in quanto tale* esperito. Posso dubitare del fatto che vi siano davvero le montagne che vedo, ma non posso dubitare del fatto che vedo e che vedo appunto delle montagne. Su questo fatto si deve richiamare l'attenzione, e ciò significa che anche Husserl deve necessariamente iscriversi nella tradizione di chi non ha saputo resistere alla tentazione di riprendere in mano la formuletta latina delle *Meditazioni*, per cambiarla almeno un poco. Così, nelle sue

mani il *sum cogitans* cartesiano deve rinunciare a fungere come una premessa e deve invece ampliarsi, per tenere conto del fatto che la mia consapevolezza non ha per oggetto soltanto il mio esperire, ma anche il mio *esperire così*, il mio avere esperito e pensato proprio queste cose: dobbiamo dunque scrivere *ego cogito – cogitata qua cogitata*. Io penso e penso le cose pensate *in quanto sono pensate*, e ciò significa che anche se per il momento mi disinteresso dell'esistenza effettiva di ciò di cui ho esperienza, questo è egualmente certo: che io esperisco, e che esperisco proprio ciò che esperisco. Solo così la nuova terra cui Cartesio è approdato si mostra nella sua reale vastità, solo così la *Seconda meditazione* può assumere il significato di una riflessione filosofica orientata trascendentalmente:

durante l'*epoché* universale, l'«io sono» mi è offerto in un'evidenza assolutamente apodittica. Ma in questa stessa evidenza è incluso qualcosa di estremamente articolato. *Sum cogitans*: più concretamente, questo enunciato evidente suona: *ego cogito – cogitata qua cogitata*. Ciò include tutte le *cogitationes*, sia le *cogitationes* particolari sia la loro sintesi fluente nell'unità universale di una *cogitatio*; ma anche il mondo in quanto *cogitatum*, e tutto ciò che io volta per volta gli attribuisco, ha in esse per me una validità d'essere; se non che ora io, in quanto filosofo, non posso più porre naturalmente e direttamente queste validità, né posso utilizzarle conoscitivamente [...]. Mi rimane dunque tutta la vita dei miei atti, la vita d'esperienza, del pensiero, della valutazione, ecc.; anzi, questa vita continua a procedere, ma ciò che in essa mi stava davanti agli occhi come «il» mondo, il mondo che era e che valeva per me, è diventato per me un mero «fenomeno» in tutte le determinazioni che gli ineriscono. Tutte queste determinazioni, come il mondo stesso, si sono trasformate in mie «*ideae*», sono elementi costitutivi delle mie *cogitationes*, appunto in quanto sono i loro *cogitata* – nell'*epoché*. Avremmo dunque qui una sfera d'essere assolutamente apodittica, inclusa nel titolo *ego*, e non una proposizione assiomatica come «*ego cogito*» oppure «*sum cogitans*» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il saggiatore, Milano 1961, pp. 105-6).

Ma appunto Cartesio non se ne avvede ed è per questo che Husserl si chiede che cosa gli abbia impedito di vedere quel terreno per cui pure aveva trovato la via d'accesso⁸.

Una prima conclusione siamo già in grado di trarla: per Cartesio, ciò che sfugge all'*epoché* non è la sfera dell'esperienza, non è la totalità degli atti

⁸ Va da sé che non si tratta affatto di una domanda legittima da un punto di vista storico, ma ciò non toglie che porsi un simile interrogativo abbia comunque un suo interesse teorico rilevante e che, in fondo, ci aiuti a comprendere per contrasto la specificità della posizione cartesiana.

intenzionali e dei loro correlati oggettivi: la formula *ego cogito – cogitata qua cogitata* non è un buon titolo sotto cui raccogliere le considerazioni cartesiane. Husserl non si stanca di ripeterlo: l'argomento cartesiano del dubbio metodico non mira a prendere commiato da una falsa concezione dell'obiettività e non intende mostrare che il mondo e la totalità delle cose si costituiscono come realtà indipendenti dall'io solo nell'esperienza che ne abbiamo. Il suo obiettivo è un altro: Cartesio intende infatti mostrare l'*indipendenza* dell'io dal mondo, il suo essere una *cosa* cui abbiamo un accesso immediato e che in sé reca le tracce (le *ideae*, appunto) che altre cose hanno impresso in lei – quelle entità reali che non ci è dato conoscere immediatamente. L'io che esce indenne dal dubbio è dunque innanzitutto il *residuo* di una critica che ha per oggetto le cose del mondo, contrapposte ingenuamente ad una cosa di tutt'altra natura che sembra porsi ai margini della realtà – la cosa pensante.

Di qui l'interpretazione preliminare che di fatto segna la riflessione delle *Meditazioni* sulla soggettività. Quando Cartesio, cercando una via che lo conduca oltre le secche del dubbio metodico, si imbatte nell'argomento del *cogito*, non pensa alla dimensione trascendentale e all'esperienza come titolo generale cui ricondurre gli atti soggettivi e gli oggetti così come in essi sono colti; *pensa invece a ciò che resta quando facciamo astrazione dalla totalità dei corpi*. Di tutto possiamo dubitare, e anche di noi stessi; ma quest'affermazione significa soltanto – per Cartesio – che il nostro corpo e tutte le sue funzioni potrebbero essere un sogno: che vi sia invece un'anima che pensa è una verità indubitabile. Ciò che rimane al di là del dubbio sembra essere così soltanto la mente, che in sé ospita le immagini di una realtà che resta in linea di principio al di fuori dell'uscio e che in quelle immagini si rispecchia in modo forse inadeguato. L'io che resiste al dubbio è dunque una realtà immateriale, una cosa pensante che deve essere innanzitutto distinta dal mondo delle cose:

stupito di fronte a quest'*ego* scoperto nell'*epoché*, Cartesio si chiede di *quale io* si tratti, se sia per esempio l'io dell'uomo, dell'uomo sensibilmente intuitivo della vita comune. Poi esclude il corpo proprio – in quanto, come il mondo sensibile, in generale soggiace all'*epoché*; e l'io viene così a determinarsi per Cartesio come *mens, anima, sive intellectus* (*ivi*, p. 107).

Che questa fosse la meta cui Cartesio di fatto tendeva è difficile negarlo, e basta leggere il titolo della *Seconda meditazione – Della natura dello spirito umano e che questo è più facile a conoscersi che il corpo* – per convincersi che il dubbio per Cartesio si chiude in primo luogo indicando

la presenza di una realtà certissima – la mente – che non sembra essere coinvolta dai destini del mondo.

In questa mossa sono implicite molte cose, ma è innanzitutto racchiusa una teoria dell'esperienza peculiare ed una nozione di fenomeno ben determinata. Se l'*ego* del *cogito* è l'intelletto umano, allora l'esperienza consisterà in idee che nell'anima sono racchiuse: *dentro* – nella soggettività della *mente* – vi sono le idee, i fenomeni come eventi che accadono nell'anima e di cui siamo coscienti, *fuori* nel mondo vi sono le cose reali, i corpi che la fisica deve indagare. Che la percezione e, in generale, la sfera del *cogito* possa essere esperienza di cose e non di idee, di oggetti che sono là di fronte a me e non qui in me, è un'ipotesi che per Cartesio deve essere fin da principio esclusa: ciò che, a suo avviso, il dubbio insegna non è che ogni realtà deve essere indagata nel suo senso a partire da ciò che l'esperienza ci mostra, ma è piuttosto la tesi secondo la quale del mondo posso dubitare poiché ne ho solo le immagini che la percezione mi offre, mentre di me non posso che essere certo, poiché il dubitare stesso è un'attività in cui si manifesta ciò che io sono – una *cosa pensante*.

A partire di qui è possibile tentare una risposta all'interrogativo che ci eravamo posti ed indicare quale sia la ragione che doveva accecare Cartesio ed impedirgli di cogliere ciò che Husserl ritiene che egli avrebbe dovuto cogliere come risultato delle sue indagini. La cecità di Cartesio è in fondo tutta qui: nella sua tacita accettazione del *dualismo* metafisico. Quest'ipotesi di carattere generale di fatto non è toccata dall'*epoché* ed anzi si intreccia ad essa, attribuendo al dubbio cartesiano un significato peculiare che trascende la funzione metodica cui pure Cartesio dichiara di attenersi: nell'esercizio del dubbio, il filosofo intende davvero negare almeno in parte il proprio assenso a ciò che esperisce, e in particolare ciò significa che l'*epoché* cui siamo invitati deve tradursi in una vera e propria negazione della realtà sensibile, – del mondo della vita, dunque. Così, per Cartesio, il faticoso cammino del dubbio conduce proprio là dove la riflessione filosofica moderna viene sospinta dagli interrogativi posti dall'immagine fisicalistica della natura: il dubbio approda alla duplice tesi secondo la quale da un lato le sensazioni ci ingannano e nascondono l'universo matematico dei corpi della *fisica*, dall'altro l'io è ciò che resta dal naufragio dei corpi – una cosa pensante accanto alle cose estese. A fungere da presupposto del dubbio è così proprio il dualismo metafisico che la fisica galileiana sembra racchiudere in sé:

Cartesio non è qui per caso dominato preliminarmente dalla certezza galileiana di un

mondo universale e assoluto di corpi e dalla distinzione di ciò che rientra nella sfera dell'esperienza meramente sensibile e di ciò che, in quanto matematico, è oggetto del pensiero puro? Secondo Cartesio non è per caso ovvio che la sensibilità rimanda ad un essente in sé ma può ingannare, e che quindi deve esistere una via razionale per giudicarla e per conoscere razionalmente e matematicamente l'essente in sé? Ma tutto ciò, e persino in quanto possibilità, non è forse stato messo tra parentesi mediante l'*epoché*? È evidente che, già in partenza, Cartesio mira a un fine predeterminato, malgrado il radicalismo, malgrado l'assenza di presupposti che egli esige; e la localizzazione di questo «*ego*» non è che il mezzo per questo fine. [...] L'*ego* non è un residuo del mondo, è bensì la posizione assolutamente apodittica che è resa possibile soltanto dall'*epoché*, dalla «messa tra parentesi» di tutte le validità del mondo, l'unica che da essa sia resa possibile. Ma l'anima è il residuo di un'astrazione preliminare dal puro corpo; dopo questa astrazione essa non è, almeno apparentemente, che un elemento integrativo del puro corpo. Ma (e ciò non va trascurato) quest'astrazione non risulta dall'*epoché*; essa è un prodotto dell'atteggiamento del naturalista e dello psicologo che operano sul terreno naturale del mondo già dato come ovviamente essente (*ivi*, pp. 107-108).

Di qui le ragioni che spingono le *Meditazioni filosofiche* cartesiane nella direzione che ci è ormai nota. Cartesio non si pone il compito di interrogare la sfera fenomenologica dell'esperienza trascendentalmente intesa, ma cerca una via che gli permetta di muovere dalla sostanza pensante alla sostanza estesa, di aprirsi un varco dall'una all'altra.

Di questo movimento e della sua possibilità il filosofo cartesiano deve rendere conto, poiché è fin da principio enigmatico il cammino che deve condurre dall'*interno* all'*esterno*, dalle immagini nella soggettività alle cose che la trascendono. Il *dubbio* diviene così *espressione paradigmatica* della necessità di superare *argomentativamente* lo iato che si apre tra i contenuti immanenti dell'esperienza e la loro pretesa di raggiungere un'obiettività trascendente. E ciò è quanto dire che per venire a capo del senso dell'esperienza conoscitiva è necessario affiancare al momento descrittivo una *fondazione* metafisica che proceda sul piano argomentativo e che sembra farsi tanto più necessaria quanto più si fa minaccioso il dubbio scettico volto a negare la legittimità dell'inferenza dalla dimensione soggettiva dell'esperire alla dimensione oggettiva dell'essere. Per far fronte a quello che Kant chiamerà “lo scandalo della filosofia” – il suo non saper dimostrare l'esistenza delle cose fuori di noi – il filosofo deve rinunciare al piano della descrizione fenomenologica e deve affidarsi allo strumento dell'argomentazione: la conoscenza del mondo esterno deve porsi così come il risultato di un argomentare che da una proposizione certissima deduce altre proposizioni egualmente certe – le proposizioni in cui il sapere si scandisce. Rispondere allo scetticismo e alle sue inquietu-

dini teoriche significa allora mettere la mano su una proposizione certa, che valga come un chiodo cui fissare l'intera catena delle deduzioni conoscitive.

Di qui la struttura delle *Meditazioni filosofiche* cartesiane. L'*epoché* che apre le meditazioni non inaugura una descrizione fenomenologica dei vissuti, ma introduce di fatto un'*argomentazione metafisica*; e non a caso: il profondo bisogno argomentativo che si fa avanti nelle pagine cartesiane è infatti strettamente connesso con la riconduzione dell'esperienza sotto il titolo generale delle idee. Se le percezioni sono racchiuse nello spazio psicologico della soggettività, se l'io è un'anima che racchiude in sé i suoi contenuti psicologici, è necessario da un lato individuare un criterio che ci permetta di discernere i casi in cui l'inferenza dal segno al designato è affidabile e, dall'altro, indicare una ragione che ci impedisca di dubitare della bontà del criterio stesso. Sappiamo già qual è la soluzione che Cartesio propone:

Cartesio crede di poter realmente dimostrare, seguendo un percorso deduttivo che conduce a ciò che trascende la psiche, il dualismo delle sostanze finite (mediato dalla prima conclusione che ha per tema la trascendenza di dio). Proprio in questo modo egli ritiene di poter risolvere un problema che *sembra* importante se ci si pone nella sua contraddittoria prospettiva e che ritorna anche in una differente forma anche in Kant: il problema di come le mie formazioni razionali, prodotte nella mia ragione (le mie *clarae ed distinctae perceptiones*) – quelle della matematica e della scienza naturale matematica – possano pretendere ad una validità obiettivamente «vera», a una validità metafisicamente trascendente (*ivi*, p. 109).

Sullo sfondo di questa critica vi è, nelle pagine della *Crisi*, una diagnosi storica cui McDowell è per molti versi vicino: l'idea di natura che la ragione scopre nell'età della scienza si traduce in una naturalizzazione della soggettività e della ragione da cui Cartesio cerca in parte di sfuggire con una metafisica dualistica che fa da schermo al soggetto, disponendolo nello spazio protetto della *res cogitans*. Come abbiamo visto, tuttavia, il dualismo cartesiano è esso stesso frutto dei problemi e delle difficoltà cui tenta di dare risposta e anche per le pagine husserliane (che contengono, io credo, molte constatazioni importanti) l'esito cui le *Meditazioni* conducono è in fondo implicitamente scettico: Cartesio è costretto a pensare all'esperienza come se fosse un accadimento interiore, un evento spirituale che non può in linea di principio toccare il mondo e può parlarcene solo se scommettiamo sull'esistenza di un dio buono che ci consenta di credere che lo spettacolo immanente dell'esperienza riflette lo spettacolo trascendente del mondo. Il dualismo metafisico cartesiano appare così a

Husserl come il frutto di una concezione obiettivistica del reale che sembra riverberarsi in una concezione psicologistica dell'esperienza.

Da questo dualismo e dalle sue conseguenze è tuttavia possibile liberarsi, almeno per Husserl, e le pagine della *Crisi* additano una risposta su cui dobbiamo riflettere. Il mondo come concatenazione obiettiva di eventi causalmente connessi deve apparirci come il frutto di una conquista ineliminabile del pensiero scientifico, ma conquista non significa affatto scoperta: la riflessione scientifica non solleva il velo che scopre la natura in sé, ma è una prassi che costruisce razionalmente il proprio oggetto. L'idea della natura come totalità delle leggi – questo disegno che prende forma nella filosofia razionalistica seicentesca – deve apparirci così come il frutto di una grande costruzione razionale, come una costruzione necessaria e pienamente legittima che tuttavia si comprende solo in quanto prodotto della ragione.

Di qui la soluzione che Husserl propone per il disagio teorico in cui ci siamo imbattuti. Venire a capo del problema su cui abbiamo cercato di attirare la nostra attenzione rammentando le pagine cartesiane vuol dire, per Husserl, ripensare radicalmente la relazione mente-mondo e ripensarla alla luce di una vera e propria dissoluzione del concetto obiettivistico di realtà. Le scienze moderne si sono lasciate guidare da una premessa di stampo platonico che ben si esprime nella metafora del grande libro della natura, scritto nel linguaggio puro delle forme geometriche: prima della Babele delle lingue vi è l'unica lingua della matematica che è insieme la forma stessa della ragione e la struttura profonda della realtà. Alle teorie scientifiche fa così da controcanto l'idea di una realtà in sé, di un mondo obiettivo che sta al di qua di ogni teoria e che attende solo di essere scoperto e colto nella sua autonoma struttura matematica.

Non credo che una simile prospettiva filosofica ci porti davvero lontano e penso anzi che un simile modo di pensare fraintenda profondamente il problema dell'applicazione della matematica alla realtà empirica – un problema che semplicemente scompare se crediamo che lo scienziato scopra la realtà nel suo vero essere proprio come il cane scova la lepre nascosta nella tana. Ora, non vi è dubbio che per Husserl questo connubio di platonismo e di realismo metafisico sia un errore da cui si deve prendere commiato con estrema decisione, e per farlo la *Crisi* ci invita a percorrere il cammino proprio di una filosofia trascendentale, sia pure liberata da molte delle caratteristiche che sono proprie della via che Kant aveva ritenuto giusto seguire. Che cosa questo significhi è presto detto: si deve

poter intendere l'obiettività del mondo come un risultato, come il frutto di un processo di costituzione che muove dalla nostra esperienza quotidiana, secondo un cammino metodico e razionale. E se ci si pone in questa luce, il mondo cessa di essere la realtà che si contrappone alla *res cogitans* e che occupa lo spazio di una trascendenza cui non è propriamente dato accedere, ma ci appare invece come la realtà complessa e articolata che si viene costituendo nella nostra esperienza, all'interno della quale soltanto ha senso distinguere tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo, tra processi mentali e realtà materiali. Dissolvere il concetto obiettivistico di realtà non significa dunque dissolvere l'obiettività del mondo nella soggettività dei vissuti, né rinchiudersi nello spazio psicologico-immanente delle rappresentazioni mentali: vuol dire soltanto sostenere che possiamo parlare del mondo solo a partire dal luogo in cui diviene accessibile per noi – dal nostro esserci. Reale, dunque, significa propriamente questo: ciò – e soltanto ciò – che abbiamo ragione di ritenere tale sul fondamento della nostra conoscenza.

In questa luce, la distinzione da cui abbiamo preso le mosse – la distinzione tra lo spazio logico delle ragioni e lo spazio logico delle cause – ci appare almeno in parte in una nuova luce. Questa distinzione può essere infatti senz'altro mantenuta perché all'interno del campo della nostra esperienza è possibile sottolineare come vi sia una differenza consistente tra i nessi ideali e i nessi reali: colta in questa prospettiva, la distinzione che abbiamo colto agitarsi al di sotto delle pagine cartesiane ci sembra essere del tutto perspicua e legittima, ma allo stesso ci appare come una distinzione grammaticale, tra altre possibili. Certo, un accadimento non può essere vero o falso ed un nesso di giustificazione razionale non può occorrere se non tra contenuti proposizionali, e tuttavia queste constatazioni che appartengono in linea di principio ad una grammatica filosofica non sembrano cariche della rilevanza che ci era sembrato dapprima opportuno attribuire loro. E non a caso: nel contesto di una filosofia trascendentale, tracciare la distinzione tra lo spazio logico delle ragioni e lo spazio logico della natura non significa tracciare un confine che ci consenta di ritagliare sullo sfondo del concetto moderno di natura uno spazio autonomo che non debba essere travolto dal sistema reale delle cause. Di una simile mossa non vi è bisogno perché se ci poniamo sul piano trascendentale il mondo come concatenazione di cause non può in linea di principio tacitare e abbracciare la dimensione dell'esperienza come universo di senso. Tutt'altro: della natura come universo causalmente con-

nesso si può parlare soltanto perché si manifesta così in un'esperienza razionalmente strutturata, ma ciò è quanto dire che la natura come universo delle cause ci appare in primo luogo come qualcosa che è attraverso le descrizioni del linguaggio che la pongono – come qualcosa che si dà per quello che è in quanto è così descritta e compresa nell'esperienza che, come tale, non può essere evidentemente parte di ciò che in essa si formula.

Di qui il venir meno della centralità della distinzione di cui discorriamo o il suo assumere una forma radicalmente nuova: da un lato infatti – e lo abbiamo già osservato – sembra essere possibile riproporla all'interno della sfera trascendentale come una qualsiasi distinzione di grammatica filosofica, dall'altro, invece, sembra legittimo sostenere che essa si dissolve nella prospettiva trascendentale perché di fatto il filosofo trascendentale ci invita ad una radicale espansione dello spazio logico delle ragioni che deve ampliarsi sino a coincidere con la sfera entro cui si manifesta ogni cosa. Nella prospettiva trascendentale il mondo è innanzitutto presente per noi nel senso d'esperienza che gli compete – nella descrizione che ce lo porge ed entro la quale si costituisce per noi. Ciò che chiamiamo mondo ci appare così come qualcosa che si costituisce nella nostra esperienza e che è dunque, innanzitutto, presente per noi nelle forme del conoscere, nelle modalità concettuali e percettive in cui si struttura il nostro esperire. Il mondo come concatenazione causale è un oggetto complesso che si costituisce entro lo spazio logico delle ragioni, – entro l'esperienza come universo logico in cui si compongono in un'unità teorica e concettuale le percezioni molteplici che del mondo abbiamo. Prima delle cose nella loro natura materiale vi sono i pensieri e le esperienze entro cui si manifestano e ciò è quanto dire che nel momento in cui ci disponiamo sul terreno trascendentale impariamo a riconoscere il mondo sotto una *diversa luce*: il mondo c'è nel racconto che ne facciamo e le cose ci sono nell'esperienza che ne abbiamo ed anche se questo non significa che la solida realtà delle cose si dissipi in un gioco di sensazioni, dobbiamo egualmente constatare che tutto ciò che c'è, c'è innanzitutto come senso percettivo. Su questa modificazione peculiare Husserl ci invita a riflettere nelle pagine del primo volume delle *Idee*:

Nella percezione ridotta (nell'*Erlebnis* fenomenologicamente puro) noi troviamo come ineliminabilmente appartenente alla sua essenza, il percepito come tale, ossia la «cosa materiale», la «pianta», l'«albero fiorito», ecc. Le *virgolette* hanno un significato manifesto: esse esprimono il mutamento di segno e la corrispondente modificazione radicale del termine. L'albero *ut sic*, la cosa in natura, è tutt'altro da questo al-

bero percepito come tale, che come senso percettivo, appartiene inseparabilmente alla singola percezione. L'albero *ut sic* può bruciare, dissolversi nei suoi elementi chimici, ecc. Ma il senso – il senso di questa percezione, cioè qualcosa che appartiene essenzialmente alla sua essenza – non può bruciare, non ha elementi chimici, forze, proprietà reali (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), Einaudi, Torino, 1976, vol. I, pp. 202-203).

Ed è proprio sulla natura peculiare di questa modificazione che dobbiamo ancora riflettere un poco.

2. Riflessioni critiche

Torniamo al nostro problema e cerchiamo di comprendere bene che cosa sia racchiuso nel progetto generale di una filosofia trascendentale. Il filosofo trascendentale si lascia guidare da un'idea semplice: le cose che ci circondano, le persone con cui parliamo, gli accadimenti che hanno luogo e, in una parola, il mondo è qualcosa di cui possiamo parlare solo perché ne abbiamo esperienza. Se mettiamo da canto l'esperienza e se non riconosciamo che l'esperienza stessa è il luogo che rende accessibili gli oggetti per noi, allora parole come «mondo», «oggetto», «persona» o «evento» smettono di avere un senso definito e diventano balbettii privi di senso. Si tratta di un'affermazione che sembra del tutto ovvia e che ci invita ad asserire che l'esperienza circoscrive lo spazio semantico dei nostri concetti, e tuttavia basta riflettere un poco per rendersi conto che nella mossa trascendentale si fa strada una pretesa più forte. Il filosofo trascendentale non ci dice soltanto che non possiamo dare un significato alle nostre parole se non rimanendo nello spazio della nostra esperienza, ma ci invita a sostenere che gli oggetti sono solo in quanto oggetti possibili della nostra conoscenza.

Si badi bene: questo non significa propriamente accettare la lezione berkeleiana che ci invita a ricondurre l'essere al *percipi* e sarebbe un errore credere che aderire ad una prospettiva trascendentale implichi la tesi secondo la quale il mondo è racchiuso nella sfera immanente dei nostri pensieri. Tutt'altro: per un filosofo come Husserl gli oggetti percepiti non sono in alcun modo parti reali dei nostri vissuti e sarebbe semplicemente privo di senso sostenere che le cose sono in fondo nulla di più che una silloge di vissuti psichici. Su questo punto le riflessioni che Husserl dedica al rappresentazionalismo cartesiano sono del tutto esplicite e dovrebbero essere sufficienti a tacitare ogni possibile fraintendimento. Cartesio pensa alle nostre esperienze percettive come se fossero accadimenti interni con-

trapposti ad una realtà trascendente ed è per questo che ritiene che tutto ciò che propriamente ci è dato dalla percezione altro non sia che un insieme di rappresentazioni, di immagini che stanno per le cose del mondo. Assumere un atteggiamento trascendentale significa invece mettere esplicitamente da canto una simile immagine dell'esperienza per riconoscere che la nostra ci parla di oggetti e non è rinchiusa nello spazio psicologico della mente e questo semplicemente perché lo spazio dell'esperienza abbraccia ogni possibile cosa e contiene quindi anche me come soggetto che esperisce e pensa, accanto alle cose del mondo e al mondo stesso.

Nulla dunque sarebbe più falso che sostenere che nella prospettiva trascendentale husserliana si attui una sorta di *riduzione* alla dimensione psicologica: l'esperienza trascendentalmente intesa non accade nel mondo, non è una sua parte e non ha dunque una valenza psicologica, ma è solo l'orizzonte entro il quale si danno le cose ed è quindi solo una sorta di linguaggio entro il quale si dà per noi un mondo di cose e di persone e, in questo mondo, noi stessi come soggetti reali che hanno una loro vita autonoma ed una realtà psichica e individuale. Su questo punto non debbono esserci dubbi, e tuttavia, anche se la riflessione fenomenologica vorrebbe essere pienamente descrittiva e anche se alla radice del gesto trascendentale vi è la decisione teorica di mettere da canto ogni istanza riduzionistica e di muovere dal fatto del mondo per dispiegarne il senso, è difficile non rendersi conto di come questo disegno venga almeno in parte tradito e le riflessioni husserliane sulla modificazione che si annuncia nelle virgolette che la svolta trascendentale appone al mondo ne sono un segno ben chiaro. Rileggiamo quel passo:

Nella percezione ridotta (nell'*Erlebnis* fenomenologicamente puro) noi troviamo come ineliminabilmente appartenente alla sua essenza, il percepito come tale, ossia la «cosa materiale», la «pianta», l'«albero fiorito», ecc. Le *virgolette* hanno un significato manifesto: esse esprimono il mutamento di segno e la corrispondente modificazione radicale del termine. L'albero *ut sic*, la cosa in natura, è tutt'altro da questo albero percepito come tale, che come senso percettivo, appartiene inseparabilmente alla singola percezione. L'albero *ut sic* può bruciare, dissolversi nei suoi elementi chimici, ecc. Ma il senso – il senso di questa percezione, cioè qualcosa che appartiene essenzialmente alla sua essenza – non può bruciare, non ha elementi chimici, forze, proprietà reali (*ivi*, pp. 202-203).

Da una parte vi sono le cose della natura, gli oggetti del mondo nella loro immediata presenza: ci sono come oggetti reali del mondo e la loro presenza sembra essere del tutto indipendente da ogni nostra esperienza. Da questa realtà ingenuamente accettata si deve distinguere ciò che si dà alla

percezione: il suo correlato intenzionale, l'oggetto in quanto tale (in quanto è oggetto della percezione), il suo *noema* – per esprimersi con i termini che Husserl ci propone. Non abbiamo allora semplicemente l'oggetto nella sua presenza non ancora compresa e discussa, ma ci disponiamo all'interno dell'atteggiamento filosofico e proprio perché ci interroghiamo sulla fonte di accessibilità delle cose per noi, ci riferiamo all'oggetto in quanto tale – in quanto è oggetto di un'esperienza possibile. Quest'oggetto non brucia, non si dissolve in composti chimici e non ha un peso o una massa perché è solo un ruolo nel *racconto* del mondo che si dà nella mia esperienza: questo è quanto Husserl ci vuol dire ed è questo cui alludono le virgolette. Basta tuttavia riflettere un poco per rendersi conto che l'albero in quanto appartiene alla mia esperienza – l'albero che debbo porre tra le virgolette che l'*epoché* appone al mondo – non brucia, ma evidentemente può «bruciare» e nulla gli vieta di «dissolversi» nei suoi «elementi chimici». L'«albero fiorito» che vedo è colto proprio così: come «quell'albero» che vediamo e che è «presente per noi» e che «è stato piantato prima che noi nascessimo» e che «non ha certo bisogno di noi per esistere»: tutto questo appartiene al racconto del mondo che si dà alla nostra esperienza e le virgolette non fanno altro che mettere in luce il nuovo volto che il mondo deve assumere non appena ci disponiamo nella prospettiva trascendentale.

Possiamo allora esprimerci così: quelle virgolette alludono ad una modificazione che ci parla del *lavoro* del filosofo. Ci dicono ciò che fa la filosofia e quale impronta pretende di lasciare nel mondo. Il filosofo deve descrivere ciò che trova di fronte a sé e deve cercare di chiarire il significato di ciò che l'esperienza gli porge e tuttavia nel suo assumere una prospettiva trascendentale il filosofo dichiara egualmente una sua insoddisfazione rispetto al senso che normalmente attribuisce alle parole del suo linguaggio e ci invita a *correggerle* almeno in un punto: come filosofo trascendentale non può accontentarsi di dire che vi è un mondo di persone e di cose, ma deve poterne rendere conto come realtà che si costituiscono e “sono” solo nella nostra esperienza. Qualcosa nel significato originario del nostro linguaggio deve essere dunque lasciato cadere e questo qualcosa è la *concezione ingenua dell'essere*, l'immagine tradizionale del mondo che ci è consegnata dalla nostra prassi pre-filosofica. Alla certezza ingenua del mondo e al suo esserci come un fatto incontestabile e che è semplicemente indipendente da noi si deve contrapporre la tesi secondo la quale la realtà del mondo è comprensibile soltanto come un prodotto

che si costituisce nell'esperienza, – sia pure un'esperienza intersoggettiva, aperta e quindi capace di superare i confini imposti dalla massima berkeleiana dell'*esse est percipi*. Il mondo c'è e non è un'idea nella mente, ma «c'è» nel racconto che ne facciamo, un racconto a più voci che va al di là dell'orizzonte dei miei vissuti, ma anche al di là dello spazio della mia vita – dei limiti empirici che circoscrivono la mia apertura alle cose. Il bambino impara nei racconti dei suoi genitori a credere che il mondo si estende ben prima della sua nascita, così come ciascuno di noi acquista passo dopo passo la certezza che le cose saranno anche dopo di lui: tutte queste cose ciascuno di noi le *sa* e ha ragioni per crederle, ma per affermarle non ha né la possibilità, né un motivo di andare oltre questo sapere. Il mondo nel suo esserci prima e dopo di noi è qualcosa che si dà nella nostra esperienza – che le cose stiano così lo sappiamo e abbiamo ragioni per crederlo. Per il filosofo trascendentale, il mondo è qui, in questo nostro ragionevole credere, e cercarlo altrove non avrebbe senso, così come non ha senso tentare di cogliere la sua indipendenza da un racconto possibile. In questo senso il filosofo trascendentale è come Orfeo che può avere viva Euridice solo finché si dispone nello spazio chiuso delle sue credenze: non appena invece mette in questione la sua certezza e si volge in cerca di un contatto diretto, la perde.

Forse, queste considerazioni ci permettono di capire meglio che cosa davvero sia la traccia che il lavoro del filosofo lascia sulle cose che tocca. Il lavoro filosofico non ha la forma di una prassi come le altre: non modifica realmente gli oggetti. E tuttavia *modifica il senso in cui sono per noi*: il lavoro trascendentale del filosofo disegna una *diversa concezione di oggettività* e ci costringe a pensare al mondo come ciò che si costituisce in un'esperienza comune e aperta nel tempo. Questa modificazione, tuttavia, deve sempre più chiaramente apparirci come una riscoperta: lo sguardo riflessivo che ci libera dall'atteggiamento naturale che normalmente ci è proprio e che ci dispone nel mondo come una realtà già data assume il senso di una scoperta di qualcosa che avremmo dovuto da sempre sapere. L'atteggiamento naturale è necessariamente prima nel tempo dell'atteggiamento filosofico, ma l'uno scopre ciò che l'altro dimentica e lascia nell'ombra. E ciò è quanto dire che le virgolette che alludono alla modificazione di cui stiamo discorrendo potrebbero essere diversamente apposte: in fondo, la concezione autentica dell'obiettività è quella che si dispiega nel racconto che l'*epoché* introduce, non la sua eco modificata che si dà nella forma dell'atteggiamento naturale.

Su questo punto io credo si debba riflettere perché proprio a partire di qui ci si mostra come la mossa trascendentale implichi di fatto un mutamento del senso che attribuiamo alle nostre parole. Il mondo è innanzitutto nel racconto che ne facciamo, e in questo racconto il reale ci appare fin da principio *addomesticato*: la realtà ci appare infatti come il correlato docile della nostra esperienza, come qualcosa che non può in linea di principio superarla.

Un mondo addomesticato, dunque, e per rendersi conto più propriamente del senso di queste considerazioni possiamo ancora una volta – l’ultima! – ricordarci delle *Meditazioni* cartesiane e dell’argomento scettico che le apre perché è proprio rispetto al problema dello scetticismo che la prospettiva trascendentale rivela, io credo, il suo punto critico. Il filosofo trascendentale ha per lo scetticismo una risposta troppo forte che non distingue ciò che credo debba essere distinto. Lo scettico ragiona così: ci invita a dubitare di ogni cosa perché, sostiene, nulla ci permette di credere che le immagini che abbiamo della realtà siano davvero capaci di parlarci della realtà in se stessa. Di un simile argomento scettico, tuttavia, il filosofo trascendentale può liberarsi senza alcuna apparente difficoltà: se lo scettico può dubitare del mondo è solo perché si lascia guidare da una falsa immagine di obiettività e ritiene che gli oggetti siano al di là dello spazio immanente dell’esperienza. Per lo scettico vi è un mondo, ma è *inconoscibile* perché la nostra esperienza è un evento che accade nella nostra mente e non può in linea di principio varcare l’abisso che la separa dalla realtà. Per lo scettico, dunque, la verità e la realtà sono beni di cui si dispone soltanto per un istante: nell’attimo che ci consente di dichiarare che tutto ciò che pretendiamo di conoscere non soddisfa i criteri che il vero e il reale avanzano alla conoscenza. Quest’immagine deve essere appunto messa da canto e ad essa il filosofo trascendentale deve contrapporre la tesi secondo la quale gli oggetti si costituiscono nella nostra esperienza e non possono quindi, in linea di principio, sfuggire ad essa.

Le *Meditazioni*, tuttavia, non ci pongono soltanto di fronte alla decisione del dubbio metodico, ma ci propongono anche alcune ragioni per dubitare e tra queste spetta un posto particolarissimo all’argomento del sogno – un argomento cui possiamo dar voce leggendo un passo famoso di una commedia di Calderon de la Barca:

E che succederebbe se la nostra vita nello stato di veglia, come il nostro sonno, non fosse che un sogno in questa vita eterna, in cui noi non ci sveglieremo che al momento della morte?... E tutta questa scena di teatro della nostra vita sulla terra, ove noi sembriamo essere degli attori così occupati, e i ruoli che interpretiamo non hanno più

sostanza che l'ombra di un'ombra, e il fatto di sognare non è che un sogno all'interno di un sogno! (P. Calderon de la Barca, *La vita è sogno*).

In questo passo, che è così vicino alle pagine cartesiane, sembra di leggere una riflessione poetica che dà voce al rodio da cui non riusciamo a liberarci quando cerchiamo di impossessarci della prospettiva trascendentale. In fondo, perché non dire che la filosofia trascendentale racchiude il mondo in un sogno coerente da cui sembra difficile svegliarsi? Che cosa può insomma rispondere il filosofo trascendentale all'argomento cartesiano del sogno?

Rammentiamolo, innanzitutto. Si tratta in primo luogo di un argomento che muove da una premessa incontestabile: possiamo davvero sognare di essere svegli e qualche volta può capitarci perfino di non sapere se un qualche accadimento l'abbiamo vissuto o soltanto immaginato. Di qui la conclusione che sembra effettivamente lecito trarre: se qualche volta ho creduto in sogno di essere sveglio, ne segue che ciò che ora credo di esperire da sveglio potrebbe essere invece soltanto un sogno. E che dire se, come argomenta Calderon de la Barca, ci svegliassimo soltanto alla fine della nostra vita? Non dovremmo riconoscere che la vita è soltanto una rappresentazione teatrale e che noi siamo soltanto personaggi che hanno la consistenza impalpabile delle ombre?

La conclusione sembra valida, – ma lo è davvero? Lo è, paradossalmente, solo se non leggiamo la premessa alla luce della conclusione, perché se non ho criteri per dire che non sto sognando ora, non ho nemmeno ragioni per escludere che non abbia soltanto sognato quel fatto certissimo che funge da premessa del *modus ponens*. In fondo, se Cartesio avesse ragione, non avremmo più un criterio per accertare un fatto qualunque e tra questi fatti vi è anche il mio aver almeno una volta sognato di essere seduto vicino al fuoco o in generale il mio credere che non vi siano criteri certi per distinguere la veglia dal sogno. Forse ho soltanto sognato di avere altre volte sognato di essere sveglio e forse è soltanto nel sogno che si può credere che sia possibile confondere la veglia dal sogno. O addirittura: forse è soltanto un sogno che si sogna. E forse è un sogno che il sogno ci inganni. E allora di che preoccuparsi?

Certo, qualche volta possiamo ingannarci e l'espressione «credevo di essere sveglio» non è priva di senso: possiamo sbagliarci su tante cose e forse anche su questa. Non possiamo però sbagliarci sempre: in qualche modo dobbiamo pure avere appreso che cosa sia sogno e che cosa veglia e ciò è quanto dire che dobbiamo poter disporre di un insieme di espe-

rienze paradigmatiche che ci consentano di rendere chiara la regola che ci guida nell'uso di quelle parole. Il sogno è fatto così e così è fatta la veglia, e la nostra possibilità di impiegare correttamente queste parole poggia evidentemente sul nostro avere dichiarato implicitamente privo di senso ogni dubbio relativo a ciò che funge da metro dei nostri giudizi. Posso dubitare di molte cose e tra queste posso dubitare che ogni singola misurazione che tu mi proponi sia esatta; non posso però dubitare che ci sia un metro campione o che si usi così, come abbiamo imparato, perché un simile dubbio cancellerebbe alla radice la possibilità stessa della misurazione, cancellando così il terreno su cui poggia ogni dubbio sui risultati cui essa conduce. Insomma: si può dubitare solo entro un contesto condiviso di certezze.

Ne segue che l'ipotesi di un sogno senza confini, di un sogno che abbracci ogni nostro risveglio, è un'ipotesi che assume un senso solo se la guardiamo con gli occhi desti di chi si è appena svegliato. Ma ciò è quanto dire che la possibilità dell'errore e del dubbio presuppongono un terreno di certezze che non possono essere tolte senza con questo negare alla radice la possibilità dei giochi linguistici su cui dubbio ed errore poggiano. Non posso *dire* di sbagliarmi sempre, perché un simile errore cancellerebbe la possibilità di esprimermi sensatamente sulle cose e mi ridurrebbe al silenzio, impedendomi ogni constatazione sensata e, tra queste, anche le lamentazioni dello scettico.

Possiamo trarre allora una prima conclusione: se, come credo, queste considerazioni sono fondate, allora dobbiamo prendere apertamente le distanze dallo *scetticismo gnoseologico* che pretende di scardinare dal suo *interno* il sistema della conoscenza e il linguaggio. Questa forma di scetticismo è assurda perché ancora una volta cancella le condizioni di possibilità di una teoria in generale: l'ipotesi di un dubbio radicale cancella infatti quell'insieme di distinzioni concettuali che sono necessarie per poter dire che cosa è un sogno e che cosa è realtà. Dobbiamo dunque prendere commiato dall'armamentario cartesiano dei dubbi filosofici: l'ipotesi di un dubbio universale è infatti un'ipotesi *insensata* che dimentica che la *possibilità del dubbio implica un insieme di certezze*, poiché il dubbio è un comportamento che poggia su un insieme di presupposti che debbono essere dati per certi. Così, posso dubitare di essere immerso ora in un sogno particolarmente vivido solo se ho un criterio per sciogliere questo dubbio, e ciò è quanto dire che debbo sapere che cosa significa «sogno» e «veglia» se voglio dubitare di essere sveglio o di sognare – e posso sapere

che cosa quelle parole significano solo se posso esibire esperienze certe del sogno e della veglia cui ancorare *paradigmaticamente* i miei giochi linguistici. Per dare un senso al dubbio di Calderon de la Barca debbo essere certo di disporre di esperienze paradigmatiche di veglia e di sogno e ciò è quanto dire che per comprendere il senso della sua ipotesi debbo supporre che sia falsa. Cartesio non se ne avvede e non se ne avvede, io credo, perché non si accontenta di questa confutazione che nega la possibilità di *formulare* l'argomento del sogno, ma vuole di più: Cartesio chiede una dimostrazione del fatto che le cose non stiano così. La risposta al dubbio metodico può essere data solo dalla dimostrazione della possibilità di un sapere apodittico: l'ipotesi di un demone maligno si pone così come il controcanto della pretesa di un sapere assoluto. Una fantasia genera l'altra.

Su questo punto dobbiamo riflettere ancora e per farlo vorrei invitarvi a leggere due brevi osservazioni di Wittgenstein, tratte dalle *Osservazioni sui fondamenti della matematica*. La prima suona così:

come sonnambuli stiamo percorrendo una strada sospesa tra due abissi. – Ma se ora diciamo: «Adesso siamo svegli» – possiamo essere sicuri che un giorno non ci sveglieremo? (E allora diremo: dunque abbiamo di nuovo dormito) (*ivi*, III, § 78).

E subito dopo aggiunge:

Nessun diavoletto ci inganna in questo momento? Bene, se ci inganna non importa. Occhio non vede, cuore non duole (*ivi*, III, § 78).

Il senso di queste osservazioni, che assumono la forma di un'ironia che non si ferma nemmeno di fronte ad un mostro sacro della filosofia come Cartesio, è, credo, relativamente chiaro. Un diavoletto può ingannarci, ma ha senso parlare di inganno solo se è possibile esibire da un lato una norma dell'errore e, dall'altro, mostrare dove e come il diavoletto ci inganna. Lo stesso vale per l'ipotesi del sogno: posso avanzare l'ipotesi del sogno solo se accetto senza ulteriori dubbi che io mi possa svegliare e che vi sia dunque un criterio per dire sensatamente che cosa è veglia e che cosa è sogno. Wittgenstein ci invita dunque a riflettere su un punto che ci è già noto, ma basta leggere con attenzione le sue riflessioni per rendersi conto che l'obiettivo cui tendono è più ricco. Un tratto balza subito agli occhi e ci invita ad approfondire una constatazione che abbiamo già fatto: l'ironia con cui Wittgenstein si rivolge all'ipotesi cartesiana del demone maligno esprime il desiderio di prendere commiato dall'istanza *fondazionale* cartesiana, dalla sua pretesa di un sapere apodittico e metafisicamente garan-

tito. Questa via non è praticabile e la possibilità dell'errore non può essere esclusa: non possiamo esorcizzare la possibilità dell'inganno, ma questo non significa che si debba farsi paralizzare da questa possibilità. Wittgenstein vuol dire questo, ma vuole insieme farci riflettere sul fatto che il rifiuto delle argomentazioni scettiche non può fare eco l'acquisizione di un sapere apodittico. Dire che gli argomenti scettici non possono essere formulati non significa aver dimostrato che non può accadere un vero e proprio naufragio delle nostre conoscenze. Potremmo esserci sbagliati e potrebbe capitarci improvvisamente di svegliarci, così come potrebbe accadere che qualcosa ci costringesse a prendere atto dell'inganno di cui siamo vittime. E ciò è quanto dire che le riflessioni che ci spingono a negare la legittimità del dubbio scettico e che mostrano come quel dubbio neghi le condizioni di sensatezza su cui poggia la sua stessa comprensibilità non sono di per sé giustificazioni che possano essere esibite per mostrare l'impossibilità dell'errore.

Al rifiuto grammaticale dello scetticismo (al rifiuto che sottolinea l'impossibilità di formulare il dubbio scettico entro i limiti del nostro linguaggio) deve dunque fare da controcanto il riconoscimento che, in linea di principio, vi è almeno un punto su cui lo scettico non può essere interamente tacitato. Lo scettico sbaglia quando ritiene che sia possibile *formulare* un dubbio radicale sul mondo e sbaglia perché il dubbio scettico, *per poter essere formulato*, implica una molteplicità di certezze: per far presa sul mondo, il sistema dei nostri concetti ha bisogno di fondarsi su un insieme di credenze che non possono essere messe in questione, pena la negazione delle condizioni di possibilità della sensatezza in generale. Su questo punto ci siamo già soffermati, ma è ora importante osservare che parlare di condizioni di possibilità della sensatezza in generale non vuol dire disporre di una dimostrazione di esistenza. Certo, per poter dare alle nostre parole un significato effettivo, dobbiamo farle crescere tra esempi e applicazioni paradigmatiche, e ciò è quanto dire che le nostre parole implicano un insieme di certezze: l'acqua è questa cosa che indico e questa è la terra e gli esempi che mostro e che hanno una valenza paradigmatica debbono valere per me come certezze indiscutibili, se per quelle parole deve esserci un senso. Il punto, tuttavia, è proprio qui: la possibilità di dare un senso alle nostre parole implica una presa sul mondo, ma nessuno ci garantisce che questa presa sul mondo sia stabile e che nulla possa disarcionare il nostro sistema di concetti dalla sella su cui è così comodamente seduto.

Può accadere che il sistema dei nostri concetti si riveli inadeguato; possiamo imbatterci passo dopo passo in ragioni che ci costringano a dubitare di ciò che sembra essere racchiuso nei nostri paradigmi. La parola «persona» ha un significato ed un senso ben preciso e se la usiamo dobbiamo poter fare affidamento ad un insieme di paradigmi che valgano come istanze indubitabili cui ancorare la sensatezza di quel termine, ma questo ancora non significa che sia davvero necessario che quel termine vi sia e che non possa semplicemente apparirci prima o poi privo di senso. Cento anni fa James scriveva così:

Pensai a ciò che chiamai una 'fidanzata automatica', intendendo con ciò un corpo privo di anima assolutamente indistinguibile da una fanciulla spiritualmente animata, che ride, parla, arrossisce, ci cura, e adempie a tutti i lavori femminili come se in lei ci fosse un'anima. Potrebbe qualcuno considerarla come un perfetto equivalente? Certamente no.

James pensava così, ma se avesse torto? Se ci fossero soltanto fidanzate – e fidanzati – automatici avrebbe senso parlare di persone? Che dire insomma se dovessimo misteriosamente accorgerci che esistono soltanto congegni meccanici e che ciò che credevamo distinguesse un uomo da un automa fosse soltanto un'illusione? Non dovremmo forse riconoscere che ci eravamo sbagliati? E alla stessa stregua: come dovremmo reagire se davvero ad un tratto ci accadesse – per la prima volta – qualcosa di simile allo svegliarsi? Non dovremmo semplicemente riconoscere che il nostro sistema dei concetti e la nostra immagine del mondo deve essere radicalmente cambiata?

In un passo di *Della certezza* Wittgenstein scriveva così:

E che dire se accadesse qualcosa di *davvero inaudito*? Se per esempio vedessi come le case si tramutano gradatamente in vapore, senza nessuna causa palese; se gli animali sui prati stessero sulla testa, ridessero e dicessero parole comprensibili; se gli alberi si tramutassero gradatamente in uomini e gli uomini in alberi. Allora avevo ragione quando dicevo prima che tutte queste cose accadessero: «So che questa è una casa», ecc., o semplicemente: «Questa è una casa», ecc.? (*Della certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1990, § 513).

No, non avevi ragione, – questo è quello che si dovrebbe rispondere alla voce in prima persona cui Wittgenstein dà parola, e si dovrebbe rispondere così anche se simili dubbi toccano il sistema delle nostre certezze e, insieme ad esso, minano le condizioni su cui poggia il nostro uso sensato di tanta parte del linguaggio. E tuttavia, anche se l'accadere di queste cose inaudite sembra porsi come una minaccia che sembra costringerci al silenzio – se tali cose accadessero non sapremmo davvero più cosa pensare

– resta egualmente vero che non abbiamo un argomento per escludere che simili eventi possano aver luogo: un'argomentazione filosofica non può, in linea di principio, escludere l'accadere di un fatto.

Di qui la conclusione che credo si debba trarre. L'impossibilità di formulare l'argomento scettico non è ancora una prova del fatto che non ci stiamo ingannando e che sia possibile *dimostrare* che c'è un mondo e mettere fine allo scandalo della filosofia perché non vi è, né può esservi, una dimostrazione che possa provare l'esistenza di un fatto. Ne segue che constatare che l'ipotesi scettica non può essere formulata coerentemente nel nostro linguaggio non è ancora una prova del fatto che la nostra certezza che vi sia un mondo non possa essere mal riposta. Nel nostro linguaggio non possiamo formulare l'ipotesi di un dubbio onnicomprensivo perché il dubitare è una prassi che poggia su tante certezze, ma questo non vuol dire ancora che non si possa tacere.

Da queste considerazioni così astratte possiamo finalmente congedarci per trarre la conclusione cui tendevamo. Si tratta di una conclusione che ci consente di comprendere meglio in che senso la filosofia trascendentale mette capo ad una concezione addomesticata della realtà. Le ragioni che ci avevano spinto ad affermare una simile tesi erano in fondo relativamente ovvie: il filosofo trascendentale addomestica il reale perché ritiene che lo si possa ricondurre interamente al racconto che ne facciamo, escludendo in linea di principio la possibilità che vi sia uno scarto tra ciò che è e ciò che pensiamo che sia.

Questo scarto, tuttavia, mi sembra che possa in linea di principio sussistere e le considerazioni relative al problema dello scetticismo intendevano mettere in luce proprio questo punto. Lo scetticismo è *una posizione filosofica insostenibile* – su questo punto il filosofo trascendentale ha ragione. Sbaglia invece nel credere che il punto in cui il filosofo scettico si contraddice si giochi necessariamente sul terreno di una falsa concezione dell'oggettività e che per dare una risposta plausibile alla minaccia dello scetticismo sia necessario disporsi sul terreno di una filosofia trascendentale. Io non credo che le cose stiano così e ritengo invece che lo scetticismo non sia contraddittorio (non pronunci una proposizione necessariamente falsa sulla realtà) ma sia grammaticalmente insensato. Cogliarne l'improponibilità non significa comprendere qualcosa su come stanno le cose, ma far vedere le ragioni che ci impediscono di formulare un dubbio onnicomprensivo. Ne segue che per rispondere allo scetticismo non è necessario ricondurre il mondo al racconto che ne facciamo, ma si deve in-

vece formulare il rapporto che ci lega al reale in una forma che non renda in linea di principio impossibile la conoscenza. Più di questo non si può fare, ma non è nemmeno necessario farlo.

Di qui le ragioni che, credo, ci invitano a dubitare di un approccio di stampo trascendentale e di qui anche il motivo per cui non sembra percorribile il tentativo di venire a capo della distinzione tra lo spazio logico delle ragioni e lo spazio logico delle cause fondando questo in quello. Così, per quanti problemi possa sollevare, questa distinzione deve essere mantenuta – o almeno: questo è quello che credo.

LEZIONE QUINTA

1. Di nuovo da capo

Nelle lezioni precedenti abbiamo cercato di vedere se non fosse possibile fare a meno della distinzione che abbiamo cercato di formulare ragionando sulle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio e l'esito cui siamo giunti è che di quella distinzione non sembra essere possibile fare a meno, il che ci costringe a chiederci come possa essere formulata in un linguaggio concettuale che non la renda insostenibile.

Non si tratta di un compito facile, eppure io credo che alcune delle considerazioni che abbiamo raccolto nelle pagine precedenti ci consentano di lasciarci alle spalle alcune delle difficoltà nelle quali ci siamo imbattuti. Verso questa direzione ci guidano, in primo luogo, le considerazioni che abbiamo raccolto, discutendo delle tesi husserliane. Per Husserl, Cartesio muove da un presupposto sbagliato: ritiene che l'esperienza di cui siamo consapevoli nel *cogito* sia un fatto che accade nella sfera dell'immanenza e che, proprio per questo, non possa pretendere di raggiungere le cose del mondo. L'esperienza consta di rappresentazioni e le rappresentazioni non sono altro che immagini delle cose. Come abbiamo osservato, questa tesi è, per Husserl, senz'altro errata e non è difficile avvalersi delle sue considerazioni anche senza doversi disporre sul terreno trascendentale. In fondo ci basta questo: ci basta sostenere che la nostra esperienza percettiva non si muove nello spazio angusto delle immagini mentali, ma è direttamente rivolta agli oggetti del mondo. Vediamo case, alberi e strade e li vediamo direttamente: se vi è dunque una distinzione tra mente e mondo, questa non può in alcun modo assumere la forma di una distinzione tra sostanze, tra universi chiusi l'uno all'altro. E se così stanno le cose, le ragioni che sembrano portare acqua alle considerazioni scettiche su cui ci siamo così a lungo soffermati possono essere messe da parte: non vi è nessun bisogno di spiegare come sia possibile che la soggettività possa spingersi sino a toccare il mondo perché ogni percezione ed ogni nostra esperienza si muove già su questo terreno. Certo, possiamo ingannarci e talvolta crediamo che le cose stiano diversamente da come stanno, ma questa possibilità non è ancora una buona ragione per assumere le vesti del filosofo scettico: lo scetticismo cartesiano non si radica nella possibilità dell'errore, ma nella convinzione che non vi siano ragioni che renda-

no comprensibile la possibilità dell'esperienza del mondo.

Mettere da parte il rappresentazionalismo cartesiano non è tuttavia sufficiente per sciogliere tutti i nostri problemi e che così stiano le cose si mostra con chiarezza non appena riflettiamo su una delle ragioni che spingono Cartesio a dare alla sua distinzione tra mente e mondo la forma classica di una cesura ontologica tra sostanze. In fondo per Cartesio è chiaro che cosa ci consenta di distinguere il pensiero da un qualunque accadimento reale: a tracciare il discrimine che segna quella distinzione è la mano pesante della metafisica che può accampare una differenza ontologica per giustificare quella differenza. Ma noi, noi che intendiamo egualmente distinguere l'esperienza come accadimento naturale dal suo porsi come il luogo entro cui si disegna la nostra immagine del mondo, come possiamo tracciare questa distinzione?

Questo problema sembra assumere una sua coerenza particolare proprio quando ci disponiamo sul terreno percettivo perché è proprio qui che mente e mondo debbono in qualche modo toccarsi.

Sul piano della riflessione teorica, la distinzione che abbiamo tracciato sin dalle prime lezioni del corso sembra essere relativamente plausibile. I pensieri come eventi cerebrali accadono, ma sono diversi nel loro senso e nelle loro proprietà dal contenuto proposizionale che veicolano: confonderli vorrebbe dire immergersi ancora una volta nelle riflessioni che abbiamo dedicato allo psicologismo e, in generale, al naturalismo crudo. La linea lungo la quale deve correre il confine che intendiamo tracciare si può cogliere quindi con relativa chiarezza: il pensiero – le proposizioni – sono vere o false ed è proprio questa loro caratteristica peculiare che coincide con la dimensione della normatività che ci consente di separarle dalla sfera degli accadimenti. Proprio perché le proposizioni sono subordinate ad una normatività che decide del loro dover essere e che le sospende sull'antitesi del corretto e dello scorretto ha senso distinguerle dagli accadimenti del mondo. Da una parte, dunque, vi è il pensiero come evento, dall'altro il pensiero come asserzione e per distinguere l'uno dall'altro è sufficiente rammentare che gli accadimenti si danno, ma non possono essere veri o falsi. Ecco tutto.

Così appunto per ciò che concerne in senso stretto il pensiero. Ma come stanno le cose quando ci disponiamo su terreno percettivo? Qui sembra difficile poter tracciare con nettezza il discrimine che vorremmo tracciare perché nell'esperienza percettiva non sembra affatto chiaro come si possa distinguere natura e ragione: l'una sembra infatti intrecciarsi con l'altra e

lo stesso rimando al problema della verità o falsità sembra in fondo difficilmente proponibile perché non sembra possibile sostenere che la percezione sia sempre sotto l'egida dell'antitesi tra vero e falso. Vere e false sono le proposizioni, ma la percezione ha sempre forma proposizionale e si può sempre attribuirle quel carattere concettuale che è implicato dalla natura delle proposizioni?

A questa domanda non è facile rispondere perché nella percezione natura e ragione si legano l'una all'altra e i fili di questo intreccio sono sotto i nostri occhi: percepiamo come percepiscono gli animali, ma d'altro canto le nostre percezioni sembrano confluire in una trama concettuale più ampia e non sembra possibile in generale dare un significato ai nostri pensieri se mettiamo interamente da canto la dimensione contenutistica della percezione e se non teniamo conto del fatto che i nostri pensieri traggono la loro pienezza e il loro contenuto dall'esperienza percettiva. Insomma: riconoscere il carattere naturale della percezione – il suo essere un evento tra gli altri – non può farci dimenticare che il nostro rapporto con il mondo e con le cose che si esprime nel nostro linguaggio e che ci coinvolge come soggetti razionali non può non passare attraverso la percezione sensibile che si svela qui nel suo ruolo *incipite*.

Di questa natura duplice dobbiamo venire a capo. A costo di ripeterci, dobbiamo in primo luogo affermare che vi è un senso del tutto evidente in cui ogni singola percezione è un evento come gli altri. La percezione è una modificazione del nostro corpo che deriva dal mondo esterno e che implica un certo dispendio di energia: la luce giunge ai nostri occhi e agisce sui recettori della retina, modificandoli; un fronte di onde sonore mette in moto l'apparato uditivo e questo evento si ripercuote fisicamente sul nervo acustico, determinando le nostre sensazioni uditive; il calore o la pressione agiscono sulla punta delle nostre dita e noi sentiamo il bruciore della fiamma o la consistenza della candela – tutto questo è difficile negarlo, anche se si potrebbe naturalmente essere molto più precisi ed esatti, se il contesto lo richiedesse. Del resto, il fatto che la percezione appartenga all'ordine della natura sembra essere la ragione per la quale ne avvertiamo il bisogno anche sul terreno conoscitivo. I pensieri sono liberi e si muovono nello spazio terso della logica, ma proprio questo sembrano incapaci di ancorarci al mondo e di farcelo conoscere. La percezione invece è qualcosa che appartiene al mondo non solo in quanto è un accadimento tra gli altri, ma perché è una voce che del mondo ci parla. Ma se le cose stanno così, se la percezione ha senza dubbio la sua origine nella natura

come concatenazione di cause ed è un evento che si radica nella successione causale degli eventi del mondo, come è possibile pensare che possa poi disporre i suoi frutti sul terreno delle ragioni? Che cosa permette alla nostra esperienza percettiva di giocare un ruolo nello spazio logico delle ragioni se è comunque lecito pensarla come un evento tra gli altri?

Rispondere a questa domanda non è facile, ma forse potremmo semplicemente osservare che il mondo è per noi anche nella forma di un insieme di credenze che la percezione conferma e questo sembra invitarci a pensare che la percezione, per poter avere una voce nello spazio delle ragioni, deve assumere una forma peculiare – deve assumere la forma della constatazione, di un percepire che intende dire la sua nel gioco del giustificare le credenze.

Ora non è difficile mostrare che talvolta le cose stanno proprio così. Talvolta le nostre percezioni assumono la forma di vere e proprie constatazioni: vi è una domanda – che può essere interna o esterna alla scena percettiva – e la mia percezione intende dare una risposta. Accade così, per esempio, quando mi chiedi se hai lasciato sulla mia scrivania le chiavi di casa: prima che tu formulassi la domanda, vedevo bene ciò che avevo di fronte a me, ma ora cerco di scorgere il portachiavi che hai smarrito e il mio sguardo è tutto proteso verso una percezione che ha il significato di un sì o di un no, di un'affermazione o della negazione di uno stato di cose ben determinato. Talvolta le cose stanno appunto così, e allora parliamo a ragione di un vedere che è insieme un constatare, un prendere atto del fatto che le cose stanno così. Ma non sempre il percepire è un constatare. Tutt'altro: anche quando sono indaffarato a cercare le tue chiavi, vedo molte cose che non constato affatto: vedo la mia scrivania e il muro e la finestra e il vaso che sporge sul davanzale – vedo tutte queste cose, ma non le constato affatto. Ma allora, se le cose stanno così, sembrerebbe possibile dire che le constatazioni sono proposizioni pronunciate a mezza voce che si affiancano o che si sovrappongono alle percezioni, ma che restano comunque distinte da esse. E di qui sorge nuovamente il problema su cui stiamo affaticandoci: dobbiamo chiederci infatti che cosa ci consente di giustificare quella proposizione che abbiamo pronunciato tra noi a quella scena percettiva che abbiamo esperito. Per decidere la verità della proposizione «la mela è sul tavolo» dovrei vedere proprio questo – che la mela è sul tavolo; ora, per descrivere questo tipo di percezioni che contengono una risposta ad una domanda abbiamo parlato di constatazioni, ma se una constatazione constasse davvero di una proposizione muta e di

una percezione, ci troveremmo evidentemente da capo poiché non avremmo affatto indicato che cosa possa giustificare la dimensione proposizionale del percepire – perché certamente non bastano le sensazioni che l’accompagnano. Il problema è qui: sembra necessario da un lato chiedere alla percezione di giustificare le nostre credenze, ma se ci chiediamo che cosa c’è davvero nella percezione, ci sembra di dover affermare che vi sono soltanto sensazioni – accadimenti che non possono giustificare proprio nulla.

Lo stesso problema sembra sorgere anche se ci limitiamo soltanto al problema della relazione che lega la percezione al linguaggio che la descrive – ai concetti che la intendono, dunque. Entro nella stanza dove lavoro e vedo sul mio tavolo molte cose: vedo il libro che ho lasciato aperto, il portatile su cui scrivo, la mia lampada e vedo anche molti fogli e qualche penna. Vedo queste cose e le descrivo così, ma il modo in cui descrivo la mia percezione è davvero sorretto da ciò che percepisco? Certo, la descrizione muta molte cose nella percezione stessa: le parole hanno un ordine che la scena percettiva non ha e ogni descrizione decide che cosa dire e che cosa tacere. Ma non è questo il problema: il nodo da sciogliere ci riconduce al fatto che le sensazioni che accadono in noi non sono sufficienti per giustificare l’applicazione di un concetto. Dico di vedere fogli e lampade e tavoli, ma con che diritto mi avvalgo di queste parole se ciò che realmente mi si dà sono solo accadimenti sensibili?

Questo ordine di considerazioni non vale soltanto quando discorriamo di percezioni che ci mettano in relazione con le cose del nostro mondo della vita, ma anche con le percezioni più vicine alla dimensione della mera sensibilità. Pensiamo per esempio alle percezioni di colori: la vista non ci dà soltanto forme, ma ci consente di cogliere una ricca varietà di sfumature cromatiche. Non è così per tutti gli animali, ma non siamo certo i soli a percepire i colori: i pesci, per esempio li vedono e così accade anche ai primati e agli insetti. E tuttavia per l’uomo le cose sono indubbiamente più complesse: gli uomini hanno infatti un articolato vocabolario cromatico e ciò fa sì che le loro esperienze del colore si inscrivano all’interno di una rete di concetti che suggeriscono una serie di distinzioni possibili nello spazio cromatico. Certo, questo non vuol dire che il linguaggio determini il modo in cui percepiamo i colori o che si percepiscano i colori solo perché abbiamo un repertorio di nomi per fissarli: una simile affermazione sarebbe assurda e ci costringerebbe ad immaginare che un bambino impari a vedere i colori solo dopo avere misteriosamente imparato a pro-

nunciare un insieme di parole che avrebbe dovuto sembrargli per altro prive di senso. Non è invece privo di senso sostenere che il proporre un certo criterio di ordinamento dei materiali percepiti significhi anche suggerire un certo modo di guardarli e anche di cogliere le differenze che tra loro sussistono. E in ogni caso è questo che accade: se ci si chiede che cosa vediamo, non possiamo indicare una sensazione che abbia luogo in noi, ma dobbiamo pronunciare delle parole – diremo allora che vediamo del rosso, del giallo o del verde, e tutti questi sono termini che stanno per concetti che hanno un posto nel nostro linguaggio.

La percezione dunque è davvero un nodo che racchiude in sé natura e ragione, ma non appena ci chiediamo come questo nodo possa essere stretto ci troviamo ancora una volta preda di un crescente disagio concettuale che concerne propriamente il nesso tra i due piani che sembrano doversi legare nel nodo percettivo. Nella percezione avvertiamo qualcosa – un determinato contenuto sensibile che ci si impone e che dispone sul terreno del reale – ma gli accadimenti sensibili che pure caratterizzano la nostra vita animale e psicologica assumono una veste concettuale e ciò che esperiamo vale come una giustificazione per determinate credenze e ha dunque un suo posto nello spazio logico delle ragioni. E ciò è quanto dire che l'esperienza come accadimento e come evento causalmente determinato acquista una sua voce nel tribunale della ragione e l'acquista perché ciò che sensibilmente si dà assume anche una sua determinazione concettuale.

Che questo accada è difficile negarlo, ma proprio questo passaggio sembra essere fortemente enigmatico poiché non si comprende come possa accadere che le nostre esperienze si facciano parole. Cerchiamo di capire il perché. Apriamo gli occhi e vediamo di fronte a noi un determinato colore: il rosso di un panno, per esempio. Vediamo così e diciamo che il panno è rosso o semplicemente esclamiamo: «rosso». Ecco tutto – dov'è allora il mistero? Sembra tutto chiaro, ma il problema c'è, ed è rilevante. Esclamo «rosso» e credo con questo di dare un nome alla mia sensazione, ma è evidentemente le cose non stanno così perché non è affatto chiaro come potrei pensare di indicare ad altri quella sensazione. In realtà non è chiaro nemmeno come potrei indicarla a me stesso: la mia sensazione è, per così dire, troppo vicina per poter essere un oggetto che io possa identificare poiché nel caso delle sensazioni non posso distinguere tra il mio *credere* che questa che provo sia davvero la sensazione che ho imparato a chiamare così e il fatto che lo sia realmente. Questa differenza c'è se in-

dico un libro, perché posso credere che sia il mio libro e sbagliarmi perché altre persone mi mostrano che le cose non stanno così; nel caso delle sensazioni, invece, questa possibilità non c'è e non ho un argomento che mi consenta di dire che proprio questa è la sensazione che merita di essere chiamata così. Che cosa resta allora? Resta la mia capacità di dire «rosso» in certe circostanze e di trovarmi in accordo con gli altri. Imparo un gioco linguistico e ciò significa: imparo a comportarmi adeguatamente in circostanze date.

Bene, ma chiediamoci ora che cosa questo propriamente significhi. Significa questo: quando parliamo di ciò che esperiamo non possiamo fare a meno di abbandonare la sfera delle nostre sensazioni poiché non è possibile accedere allo spazio della nostra esperienza attraverso una sorta di ostensione privata. Non posso dire che intendo questa sensazione che provo, ma posso additare un oggetto e pronunciare il nome di una sua proprietà: posso guardare un fiore e dire, come tu stesso dici, che è rosso; ma che cosa significa asserire che abbiamo una stessa opinione? Vuol forse dire che ciascuno di noi dà un nome alla sensazione che prova e quindi inferisce che le sensazioni che avvertiamo debbono essere identiche? Ma non è possibile forse argomentare il contrario? Non potrebbe darsi che identico sia solo il suono pronunciato e diverse siano invece le sensazioni da cui scaturisce?

L'eguaglianza delle sensazioni si rivela essere così il frutto di un'ipotesi che non può essere in linea di principio verificata e che poggia su una finzione insostenibile: sulla tesi secondo la quale la parola «rosso» significa la sensazione che provo. La finzione da cui ci si deve liberare è dunque soltanto questa – è *la finzione che si possa chiarire il significato di una parola alludendo al vissuto che le corrisponde* e cercando in esso la fondazione, introspettivamente accessibile, del nostro gesto linguistico:

Come faccio a riconoscere che questo è rosso? – «Vedo che è *questo*; e poi so che si chiama così». *Questo?* – Che cosa?! Quale genere di risposta a questa domanda ha senso? (Continui a dirti verso una definizione ostensiva interiore). Al trapasso *privato* da ciò che vedo alla parola non potrei applicare nessuna regola. Qui le regole sono veramente sospese nel vuoto, perché manca l'istituzione della loro applicazione (*ivi*, § 380).

La mia sensazione del rosso non può essere il «questo» che sorregge il mio impiego della parola «rosso», e la ragione è che le parole hanno un significato se vi è una regola che le lega ad un insieme di applicazioni paradigmatiche socialmente condivise che ne determinano l'uso e che ci permettano di dire se una qualche nuova applicazione di quel termine è o

non è corretta. Ed è proprio questo che non può accadere nel caso del trapasso privato dalla sensazione alla parola che l'esprime, poiché manca un criterio per distinguere tra le applicazioni corrette e quelle che *sembrano* corrette. Ciò che manca in questo caso è, dunque, una *legittimazione* dell'uso della parola:

Come posso *giustificare* il fatto che a questa parola connetto questa rappresentazione? Qualcuno mi ha mai mostrato la rappresentazione del colore blu e detto che *questa* è la rappresentazione del blu? Che cosa significano le parole «*Questa* rappresentazione»? Come si fa a indicare una rappresentazione? Come si fa a indicare due volte la stessa rappresentazione? (*ivi*, § 382).

Dobbiamo allora affermare esplicitamente ciò cui avevamo solo alluso: quando dico «rosso» non intendo una determinata sensazione, ma propongo un comportamento linguistico che ho appreso e che è considerato legittimo quando ci si trova di fronte a oggetti come le fragole o le ciliegie o i mattoni e qualcuno ci chiede: «di che colore sono?». Di qui il senso di questa breve osservazione di Wittgenstein che suona paradossale, ma non lo è affatto:

Come faccio a sapere che questo colore è rosso? – Una risposta potrebbe essere questa: «Ho imparato l'italiano» (*ivi*, § 381).

Queste considerazioni trovano una loro forma ancora più evidente nelle osservazioni che Wittgenstein dedica alla sensazione di dolore. Wittgenstein scrive così:

in qual modo le parole si *referiscono* a sensazioni? – Qui sembra che non ci sia nessun problema: non ci capita tutti i giorni di parlare di sensazioni e di nominarle? Ma come viene istituita la connessione tra il nome e il nominato? La domanda è identica a quest'altra: come impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio, della parola «dolore»? Ecco qui una possibilità: si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono ad essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. «Tu dunque dici che la parola 'dolore' significa propriamente quel gridare?» Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido (*ivi*, § 244).

Ecco allora un bambino che cade e che piange, e i genitori che gli si fanno vicini, per consolarlo con parole e con gesti: il bambino (è così che dobbiamo immaginare l'esempio che Wittgenstein ci propone) è un bambino piccolo che ancora non sa parlare, eppure chi lo consola non può fare a meno di pronunciare promesse e parole, sia pure con un tono di voce particolare. Ora, questa scena così domestica e così frequente potremmo guardarla con lo sguardo stupito di chi assiste ad un rituale senza senso: il

bambino ancora non parla e noi tuttavia lo rassicuriamo a *parole*, gli *promettiamo* che il dolore passerà in breve, gli *diciamo* che è soltanto un graffio, e così via. Noi parliamo, ma il bambino che non ha ancora imparato a parlare che cosa può capire? Non sarebbe forse più serio, almeno in questo caso, tacere?

E invece parliamo, perché qualcosa il bambino comprende: comprende i gesti e il tono della voce e di qui, da questo contesto che è il contesto di una socialità immediata che si fonda su gesti e su visi noti, può muovere per acquisire un *nuovo comportamento* del dolore che da un lato lo lega gradualmente al mondo umano cui appartiene, dall'altro attribuisce un primo rudimentale significato alle parole che nel tempo *sostituiranno* il pianto e le altre manifestazioni naturali del dolore.

Wittgenstein lo dice con chiarezza: le parole e i lamenti sostituiscono, e non descrivono, il grido di dolore che può essere così relegato al passato, come manifestazione originaria e non ancora pienamente umana della sofferenza. Il grido, che prima accompagnava la sensazione di dolore, si spegne e impariamo un comportamento nuovo del dolore – Wittgenstein dice così, ma insieme ci invita a riflettere sul fatto che la sensazione che proviamo sembra essere poco di più della causa che scatena il nostro comportamento del dolore. Ma se le cose stanno così, qual è il rapporto tra ciò che percepiamo e ciò che si manifesta nel nostro linguaggio? Quando dico che qualcosa è rosso o quando mi lamento posso davvero dire che ciò che provo è poco più della causa che scatena il mio comportamento linguistico? E se così stanno le cose, in che senso si può dire che la percezione è il nodo che tiene insieme i due piani della natura e della ragione – non si dovrebbe infatti sostenere che questi due piani ci appaiono qui senz'altro distinti?

In un romanzo di Sterne, *Vita e opere di Tristram Shandy, gentiluomo* il personaggio principale – Tristram, appunto – nasce verso il finire del libro. Accade anche noi qualcosa di simile: siamo arrivati ormai alla quinta lezione e solo ora possiamo finalmente convocare McDowell al cospetto dei nostri problemi perché è qui che le sue riflessioni prendono avvio.

2. I problemi dell'empirismo

Nell'ora precedente abbiamo cercato di comprendere in che senso il disagio teorico in cui ci stiamo dibattendo – cercare di far luce sul rapporto tra mente e mondo – avesse nella situazione percettiva il luogo primo del-

la sua manifestazione. E la ragione ci era sembrata ovvia: la percezione è un accadimento nel mondo – è un fatto tra gli altri – ma è anche, in un senso diverso, qualcosa che vale come fondamento delle nostre credenze. Le nostre credenze si dispongono su un contesto normativo: sono stati mentali che si orientano verso il mondo e che possono, proprio per questo, cogliere o mancare gli stati di cose di cui ci parlano.

Le credenze sono appunto vere o false, ma sostenere che le cose stanno così vuol dire affermare insieme che deve essere possibile ancorarle a qualcosa che del mondo ci parla. L'esperienza percettiva deve dunque rendere le nostre credenze *responsabili verso il mondo*, giustificandole. E ciò è quanto dire che la percezione non può soltanto essere considerata come qualcosa che appartiene al mondo in quanto è un accadimento tra gli altri, ma deve avere anche un valore conoscitivo perché di fatto le si chiede di giustificare le nostre credenze. Questa tesi compare nelle primissime battute dell'introduzione che McDowell scrive per il suo libro:

Un buon modo di avvicinarsi alla concezione che propongo è quello di considerare la plausibilità di un empirismo minimale. Per dare un senso all'idea di direzionalità verso il mondo di uno stato o episodio mentale, per esempio quella di una credenza o di un giudizio, dobbiamo inserire lo stato o l'episodio in un contesto normativo. La credenza o il giudizio che le cose stanno così e così – la credenza o il giudizio il cui contenuto (come ci esprimiamo) è che le cose stanno così e così – deve essere un atteggiamento o una posizione che viene adottata *correttamente o scorrettamente*, a seconda che le cose stiano effettivamente così e così oppure no (se riusciamo a dare un senso alla direzionalità verso il mondo di giudizi e credenze, gli altri tipi di atteggiamenti o posizioni portatori di contenuto dovrebbero essere trattabili facilmente in maniera analoga). Questa relazione tra mente e mondo è dunque normativa in questo senso: il pensare che ha per scopo il giudizio, o la fissazione della credenza, risponde al mondo – allo stato delle cose – della propria esecuzione corretta o scorretta (J. McDowell, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999, pp. XI-XII).

McDowell parla qui di un *empirismo minimale* e questo è un fatto su cui riflettere perché ci invita in primo luogo a fissare una richiesta minima e irrinunciabile che deve caratterizzare ogni concezione filosofica che voglia dirsi empiristica e, in secondo luogo, ci invita a sostenere che una simile condizione nella sua forma minimale sembra essere del tutto legittima.

Quale sia questa condizione minimale è presto: perché si possa parlare di empirismo è necessario poter attribuire all'esperienza percettiva il compito di *giustificare* le nostre credenze e di renderle quindi responsabili rispetto al mondo di cui pure ci parlano. Se è lecito parlare di un empirismo, sia pure colto nella sua forma meno esigente, almeno questo deve

poter valere: si deve poter sostenere che se credo che p sia vera, allora debbo poter affermare che il fondamento mediato o immediato della mia credenza è un determinato fatto di natura percettiva.

Che questa tesi appartenga agli assiomi di fondo della filosofia classica dell'empirismo è innegabile: il filosofo empirista ci invita a ricondurre ogni proposizione al terreno dell'esperienza e ritiene che non si possa in generale parlare di conoscenza se non è possibile ancorare le nostre proposizioni al terreno dell'esperienza sensibile. Si tratta di una tesi che sembra essere del tutto plausibile, ma è forse opportuno cercare di comprendere meglio che cosa significhi e lo si può fare, riproponendo le linee essenziali di un modello ben noto. Il sapere consta di proposizioni connesse le une alle altre e le proposizioni stanno ciascuna per uno stato di cose ben determinato. Rendere ogni singola proposizione responsabile rispetto al mondo vuol dire saggiarne la correttezza e una simile operazione implica – per il filosofo empirista – la possibilità di ricondurre mediata o immediatamente le proposizioni all'esperienza sensibile. Il sapere è dunque una rete di proposizioni e se i nodi interni possono essere resi ben saldi dalla tensione complessiva della rete, quelli più esterni debbono essere infine ancorati al mondo: debbono dunque parlarci di stati di cose che siano individuabili nella realtà e che ci siano consegnati sensibilmente. Il sapere consta di proposizioni che debbono essere *infine* verificate: l'empirismo promette appunto una verifica possibile perché ci invita a pensare alle nostre proposizioni sottolineando il momento del loro mediato o immediato ancoramento alla dimensione dell'esperienza sensibile.

Si può tuttavia spingersi un passo in avanti ed osservare che il problema, prima di avere una dimensione conoscitiva, ha già una valenza semantica e tocca quindi la stessa possibilità delle nostre proposizioni di parlare del mondo. Per poter avere una direzione verso il mondo, i pensieri debbono poter essere valutati nella loro correttezza; una proposizione, tuttavia, può dirsi vera solo se si accorda alla realtà che intende; ora, il nostro accesso alla realtà deve in qualche modo passare dalle nostre percezioni: ne segue che la possibilità di ancorare i pensieri all'esperienza sensibile sembra porsi come la condizione cui è vincolata la possibilità stessa del pensiero di essere pensiero di qualche cosa. Negare una forma di empirismo minimale sembra costringerci allora negare il fondamento su cui poggia la possibilità di ogni pensiero di essere responsabile verso il mondo e quindi anche, in un senso pieno del termine, di essere pensiero di qualche cosa:

Ora, come dobbiamo sviluppare l'idea che la nostra attività di pensiero sia responsa-

bile [...] nei confronti del mondo? Nell'affrontare questa domanda, possiamo restringere la nostra attenzione, perlomeno tacitamente, a quel pensiero che è responsabile nei confronti del mondo *empirico*, cioè che è responsabile nei confronti dello stato delle cose nella misura in cui lo stato delle cose è empiricamente accessibile. Anche se ammettiamo che la responsabilità nei confronti dello stato delle cose includa più del pensiero empirico, nondimeno sembra esatto asserire questo: dato che la nostra situazione cognitiva è tale che (per dirla in termini kantiani) entriamo in relazione con il mondo mediante l'intuizione sensibile, la nostra riflessione sull'idea stessa di direzionalità del pensiero verso lo stato delle cose deve partire dalla responsabilità nei confronti del mondo empirico. (*ivi*, p. XII).

Empirismo minimale, appunto: McDowell si esprime così, ma questo ci costringe a riflettere sulle ragioni di questa limitazione. Che cosa vi è nell'empirismo *tout court* che sembra creare problema e che ci costringe a procedere con tanta cautela?

Rispondere a questa domanda significa, per McDowell, invitarci a riflettere su ciò che Sellars aveva a suo tempo chiamato il *mito del dato*. Per cercare di far luce sul senso di questo concetto, è forse opportuno richiamare alla mente un'immagine cui abbiamo più volte alluso: l'immagine del nostro sapere come un *sistema* in cui le nostre credenze sono organizzate secondo una *rete di inferenze* e di *rapporti di derivazione*. Avremo dunque da un lato proposizioni cui crediamo sul fondamento di altre proposizioni – e parleremo allora di *conoscenze inferenziali* – e, dall'altro, proposizioni che invece riguardano fatti che sono sotto i nostri occhi e che quindi possiamo osservare – e parleremo in questo caso di *conoscenze non inferenziali*. Che così stiano le cose è in un certo senso indiscutibile e Sellars non intende mettere in dubbio questa distinzione di fondo o negare che sia legittimo parlare di dati osservativi. Tutt'altro; questa distinzione va fatta, anche se proprio Sellars ci invita fin dalla prima pagina del suo *Empirismo e filosofia della mente* ad essere molto cauti nel tracciarla:

Ritengo che nessun filosofo che abbia attaccato l'idea filosofica della datità o, per dirla alla maniera di Hegel, dell'immediatezza, abbia inteso negare che vi sia una differenza tra inferire un certo fatto e vederlo. Se l'espressione 'dato' si riferisse meramente a ciò che è osservato in quanto osservato, o, magari, a un sottoinsieme proprio delle cose che possiamo determinare sulla base dell'osservazione, allora l'esistenza dei «dati» sarebbe altrettanto pacifica dell'esistenza delle difficoltà filosofiche. Ma le cose non stanno di certo così (*Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004, p. 3).

Ma le cose non stanno così, appunto: alla constatazione secondo la quale è lecito distinguere le conoscenze inferenziali da quelle che ci riconduco-

no alla dimensione osservativa sembra essere infatti possibile affiancare una tesi più impegnativa che ci invita a sostenere che le conoscenze non inferenziali sono direttamente *fondate* sull'esperienza e poggiano soltanto su essa. Non è una differenza da poco: ora non ci limitiamo più a sostenere che vi sono alcuni fatti che ci sembra di poter constatare muovendo da ciò che la percezione ci porge, ma vogliamo invece affermare che la *percezione* che ora abbiamo nella sua immediatezza e nella sua natura di dato antecedente ad ogni interpretazione concettuale è in grado di *fondare la nostra credenza e racchiude in sé tutto ciò che è necessario per giustificarla*. L'empirismo sostiene senz'altro questa tesi e ci invita a ritenere che vi è una fondazione assoluta della nostra conoscenza perché è possibile ancorare le nostre conoscenze inferenziali a conoscenze osservative e ricondurre queste ultime al possesso di un insieme di dati ultimi, di contenuti immediati della nostra esperienza percettiva.

Di questa tesi l'empirismo moderno ha fatto la sua bandiera: da una parte vi sono le relazioni tra idee o, se si preferisce, gli asserti teorici che non hanno una loro eco sul terreno percettivo, dall'altra vi sono invece le questioni di fatto che debbono risolversi nella possibilità di indicare un insieme di *protocolli osservativi*, di dati semplici di senso cui si deve affidare il compito di fondare la nostra conoscenza, ancorandola punto per punto al mondo. L'abbiamo già osservato: la conoscenza è una rete, ma ciò che caratterizza la prospettiva empirista è la certezza che *infine* la rete si ancori al mondo sensibile e che gli ultimi suoi nodi siano appunto fissati ai dati di senso. Del resto, come potrebbe essere altrimenti? Se le nostre proposizioni parlano di qualcosa, debbono parlarne in virtù delle datità della nostra esperienza e ciò è quanto dire che debbono esservi proposizioni che ci parlano di *dati ultimi*, di sensazioni o di protocolli osservativi – un'affermazione, questa, che sembra difficile anche soltanto provare a mettere in questione.

Basta tuttavia riflettere un poco su questa immagine della conoscenza per rendersi conto che non è affatto priva di problemi come potrebbe invece di primo acchito sembrare. Una prima difficoltà sorge non appena constatiamo che la conoscenza consta di proposizioni e che le proposizioni sono concettualmente strutturate, mentre le nostre sensazioni – perché di questo parla l'empirismo – non sono lo sono affatto e ci pongono di fronte a un dato che non ha la molteplicità logica del concetto. Le sensazioni sono infatti, per loro stessa natura, entità meramente *individuali* e sono quindi prive di una valenza concettuale.

Certo, tutta la tradizione filosofica dell'empirismo ha ritenuto possibile venire a capo di questo problema, semplicemente rammentando la possibilità dell'*astrazione* come metodo che ci consente di risalire dalla sensazione al concetto senza che ciò implichi il rimando alla dimensione linguistica ed intersoggettiva, ma soltanto una diversa messa a fuoco del dato sensibile che deve per altro apparirci già separato da ogni altra possibile interpretazione. In fondo, all'interno della prospettiva empiristica, le cose stanno proprio così e l'astrazione è una prassi che sembra immediatamente percorribile solo perché sembra essere ovvio il presupposto teorico su cui poggia: la vicinanza tra pensiero ed esperienza, il loro trapassare quasi insensibilmente l'una nell'altro. Per filosofi come Stuart Mill il concetto è contiguo alle idee sensibili ed è sufficiente che le raffigurazioni che la sensazione ci porge possano essere dilavate e rese ambigue nei loro contorni dalla prassi astrattiva, perché sorgano *immagini generali*. Il salto dall'individualità delle sensazioni alla generalità del concetto deve essere dunque *mediato* dalle procedure astrattive e può esserlo perché i concetti non chiederebbero nulla di più dell'esperienza sensibile per sorgere – sarebbero anzi soltanto un modo di dare diversa forma al materiale esperito.

Ma le cose stanno davvero così? È davvero possibile intendere i concetti come se fossero un particolare genere di vissuti che sorgono dalle sensazioni grazie ad una qualche modificazione del loro contenuto psichico? A questa domanda si deve rispondere negativamente: è solo frutto di illusione credere che un concetto sia un'immagine, sia pur priva di un confine ben definito. Le cose non stanno così, i concetti non sono immagini, sia pure vaghe, ma un *certo modo di impiegarle* che può essere determinato solo se ci si dispone sul terreno intersoggettivo dei giochi linguistici. Di per sé un'immagine vaga non ci permette di individuare con assoluta chiarezza quale sia l'oggetto cui si riferisce e questo può far sorgere in noi l'idea che quell'immagine abbia la valenza generale che è propria delle nozioni; le cose tuttavia non stanno così: un concetto non è qualcosa che alluda in modo vago al suo referente e che, proprio per questo, possa equivocamente essere usato per indicare ora questo, ora quell'oggetto, ma è il veicolo di una determinazione *ripetibile*, di un senso che può essere applicato secondo una regola che svincola dall'occasione del suo occorrere la *paradigmaticità* dell'esempio. Il maestro fa così: traccia alla lavagna un triangolo e poi insegna al bambino ad avvalersene *in un certo modo*: propone un disegno e insieme un modo di avvalersene – una regola, ap-

punto – che fa di ciò che è di fronte ai nostri occhi un paradigma della triangolarità. Propone un esempio e insegna un modo di avvalersene, e nel gioco delle approvazioni e delle riprovazioni sorge una regola d'uso che trasforma lo spazio dell'accordo in un concetto, in un certo modo di comportarsi che ha nella sua ripetibilità e nella sua intersoggettività i suoi contrassegni. Che cosa sia un triangolo non ce lo dice dunque un disegno fatto alla lavagna, ma un *modo* di impiegarlo che è sancito da un accordo intersoggettivo. Si muove, certo, da ciò che alla lavagna si mostra, ma l'immagine si fa modello solo in virtù di una procedura condivisa che le attribuisce una normatività.

Ne segue che non basta davvero disegnare una macchia rossa ed isolarla da ogni altra cosa per avere sotto gli occhi il concetto di rosso: è necessario invece fare di quell'immagine il fondamento di una procedura operativa comune, di una prassi che si dipani secondo una regola intersoggettivamente verificabile. Pronunci la parola «rosso» e mi mostri un campione di quel colore, ma quel campione e quella parola diventano latori di un senso solo quando si stabilisce un accordo che ci consente di avvalerci di quella stoffa come di un metro per decidere se qualcuno ha impiegato correttamente in questo o in un altro contesto la parola «rosso». Solo allora, insieme al farsi avanti della normatività, la parola acquista una sua direzione definita verso il mondo ed un suo senso specifico. Richiamarsi alla dimensione degli esempi non vuol dire dunque alludere soltanto alla dimensione della pienezza sensibile per indicare il fondamento di una metodica di tipo astrattivo: significa invece rammentare che *i concetti sono innanzitutto significati che si costituiscono nella prassi dei giochi linguistici, come un momento ideale che si consolida nella consuetudine d'uso delle parole*. Al di fuori di questa consuetudine d'uso che si mostra nei diversi giochi linguistici il concetto semplicemente non è.

Riconoscere la *dimensione linguistica* dei concetti non vuol dire tuttavia soltanto *prendere le distanze da una prospettiva di stampo platonico* per ribadire che le forme concettuali si radicano negli esempi paradigmatici e nella regola che fissa il modo, intersoggettivamente condiviso, di avvalersene, ma significa anche mettere in luce il carattere di *acquisizione* che caratterizza i concetti in quanto tali. I concetti si apprendono e non possono essere intesi nella loro natura se non si tiene conto della dimensione dell'accordo che li costituisce.

Di qui, per Sellars, il discrimine che separa i concetti dalle sensazioni, dai dati immediati della sensibilità. Un concetto implica un *apprendimen-*

to: racchiude in sé un accordo e si manifesta necessariamente come una forma in cui quell'accordo si esprime e, cementandosi, si ripropone. Le sensazioni, invece, *non* sembrano implicare un apprendimento: non abbiamo bisogno di disporre di un sistema di concetti $C_1 \dots C_n$ per poter provare le sensazioni $S_1 \dots S_n$; tutt'altro: la capacità di provare determinate sensazioni sembra soltanto far capo alla nostra natura, al nostro essere fatti così come siamo fatti. Per *sapere* che cos'è il rosso, debbo possedere un concetto; per *vederlo*, invece, è sufficiente avere gli occhi e una vista normale: da una parte vi è un fatto che rimanda alla dimensione culturale e alla storia intellettuale dell'uomo, dall'altra un elemento che concerne la sua inerenza al mondo della natura, alla sua natura animale. Insomma, per dire che la neve è bianca bisogna disporre di concetti e chi parla deve avere imparato ad usarli: per avere la sensazione di bianco davanti alla neve, invece, basta aprire gli occhi.

Di questa cesura, che separa sensazione e concetto, il filosofo empirista deve prendere atto, e tuttavia non sembra per questo essere ancora costretto a rivedere le sue tesi e crede di poter egualmente sostenere che le nostre conoscenze si ancorano al mondo grazie alle datità della sensazione. Il punto cui ritiene di potersi aggrappare potremmo formularlo così: in fondo non si potrebbe sostenere che anche se la percezione di p (del colore bianco della neve) è diversa dal concetto « p », ciò nondimeno il mio percepire p *implica* la conoscenza non inferenziale di p (il mio asserire che la neve è bianca)? Il filosofo empirista scommette su questa possibilità e ritiene che sia possibile fare delle sensazioni il fondamento delle nostre conoscenze non inferenziali – ma si tratta di una tesi effettivamente sostenibile? Comprendere le ragioni per le quali McDowell ci invita a parlare di un empirismo minimale significa comprendere le ragioni che ci costringono a pensare che la fiducia dell'empirismo sia mal riposta e che il nesso tra percezione e pensiero non possa essere inteso nella forma che l'empirismo nella sua forma classica ci propone.

LEZIONE SESTA

1. Il mito del dato e la critica dell'empirismo

Nella lezione precedente ci siamo soffermati su una tesi che tocca da vicino il programma teorico dell'empirismo e che potremmo ora formulare così: qualunque sia la dimensione concettuale implicata dall'esperienza percettiva – dalla percezione che ci assicura che qualcosa ha un colore o una forma – è convinzione di Sellars che non si possa per questo negare che la capacità di avere dati sensibili, siano essi cromatici, spaziali o di altra natura, sia *indipendente* da ogni processo di acquisizione e di addestramento. Dobbiamo imparare che cosa significa che questo è *un* dolore e di fatto lo impariamo quando impariamo a pronunciare in un contesto adeguato quella parola e insieme apprendiamo un comportamento nuovo che dà una forma tipicamente umana a quella sensazione; il dolore, tuttavia, possiamo avvertirlo anche senza avere appreso nulla e questo è vero per ogni sensazione.

Si tratta, come abbiamo già osservato, di una tesi largamente condivisibile, che tuttavia racchiude in sé un impegno teorico di cui il filosofo dei dati sensoriali deve farsi carico: affermare che la capacità di esperire dati sensoriali non è acquisita vuol dire infatti negare in linea di principio il diritto di fornire un'analisi di «x esperisce un contenuto sensoriale» in termini che *presuppongano capacità acquisite* – il *senso* che quella proposizione esprime deve poter essere compreso e vissuto anche da chi non possiede un linguaggio, proprio come accade agli animali, ai bambini molto piccoli e, in generale, ai bruti. Ma quanto più riconosciamo l'immediatezza del sentire, tanto più si apre il fossato che divide il nostro avvertire una sensazione di rosso dal nostro sapere che quel qualcosa è rosso. Il filosofo empirista si trova così di fronte a un dilemma: o riconosce che non è possibile giustificare «X sa in modo inferenziale che S è rosso» sulla base di «X avverte un contenuto sensoriale S rosso» oppure sostiene che la capacità di subordinare il particolare all'universale è innata e non implica nulla di più di quanto non sia richiesto dalla nostra capacità di avvertire sensazioni. Il filosofo empirista sembra costringersi così a dire che la sussunzione dei particolari sotto gli universali (e, quindi, la forma logica del giudizio) non implica qualcosa come la dimensione dell'apprendimento e del linguaggio. Di qui la triade incoerente che Sel-

lars ritiene di scorgere in seno alle teorie del dato sensoriale, una triade che si scandisce in queste (tre) tesi:

A. «*X* esperisce il contenuto sensoriale rosso» implica «*X* conosce in modo non inferenziale che *s* è rosso». B. La capacità di esperire dati sensoriali non è acquisita. C. La capacità di conoscere fatti dalla forma $x \text{ è } \varphi$ è acquisita. A e B insieme implicano non C; B e C implicano non A; A e C implicano non B (*ivi*, p. 9).

Venire a capo di questa contraddizione vuol dire evidentemente rinunciare a sostenere una di queste tre proposizioni. Ora che cosa voglia dire abbandonare la proposizione elencata al punto B è presto detto. Se si afferma che la capacità di esperire dati sensoriali è acquisita, si sarà poi costretti a sostenere che il provare sensazioni è un fatto che implica qualcosa come un linguaggio e che questo deve valere anche per sensazioni “povere” come il prurito o il mal di denti. Si dovrà, in altri termini, rinunciare alla distinzione tra il provare sensazioni e l’averne conoscenze – una distinzione che sembra difficile abbandonare perché nessuno vorrebbe essere costretto a dire che un animale ferito non prova dolore o che, al contrario, ha un linguaggio sufficientemente articolato da abbracciare al suo interno la grammatica filosofica di quel concetto.

Non è tuttavia solo la negazione del punto B a essere preclusa: anche il tentativo di abbandonare il punto C sembra costringerci ad abbracciare una teoria del concetto che è molto lontana da ciò che abbiamo sin qui sostenuto. Dire che la capacità di conoscere fatti dalla forma $x \text{ è } \varphi$ non è una capacità acquisita significa infatti sostenere che gli universali esistono proprio come gli individui e che è dunque possibile esperirli senza bisogno di un qualche rimando al linguaggio, ma noi abbiamo già osservato come una simile tesi sia improponibile, almeno per Sellars. Rifiutare il punto C vuol dire allora *scegliere* tra due differenti soluzioni: si può infatti aderire da un lato ad un impianto di stampo platonico e quindi ad una filosofia dei concetti che si ponga come garante della possibilità di accedere direttamente agli universali, ma si può anche dall’altro fraintendere *psicologicamente* la natura del concetto e ricondurre la sua specificità logica ad una qualche datità psicologica, ad un qualche vissuto di coscienza.

Abbiamo già osservato come queste due soluzioni siano difficilmente proponibili e abbiamo cercato di mostrare in che senso i concetti implicano una dimensione normativa che a sua volta rimanda ad un accordo e quindi ad una prassi condivisa e necessariamente appresa. Ma se le cose stanno così, se anche la terza ipotesi non può essere scartata e se si ritiene

– come sembra ragionevole ritenere – che la seconda ipotesi sia corretta e che non si possa cancellare la differenza tra le conoscenze non inferenziali e le sensazioni meramente avvertite, allora è evidente che è la prima ipotesi a dover essere messa da parte poiché vi è qualcosa nella sua formulazione che la rende in ultima istanza inaccettabile. Ora che cosa significhi rinunciare alla prima tesi è presto detto:

se si abbandona A, l'esperire contenuti sensoriali diventa un fatto *non cognitivo*, un fatto che può anche costituire, in realtà una condizione necessaria, persino logicamente necessaria, della conoscenza non inferenziale, ma che rimane pur sempre un fatto che non può costituire questa conoscenza (*ivi*, p. 9).

Basta leggere con attenzione questo passo per rendersi conto che è proprio la prima ipotesi che contiene il nerbo delle teorie fondazionalistiche che muovono dalla posizione dei *sense data*. Rifiutarla vuol dire allora negare che sia lecito muovere dai dati sensoriali per leggerli alla luce della loro controparte conoscitiva e questo significa insieme distinguere nel concetto di dato sensoriale due piani interamente diversi – da un lato il piano della percezione come accadimento naturale che si situa nello spazio logico delle cause e, dall'altro, il piano dei giudizi di esperienza che si situano invece sul terreno dello spazio logico delle ragioni.

Il concetto di dato sensoriale ci appare così come il frutto di un *nothos logos* da cui occorre prendere apertamente le distanze:

1. L'idea che certi episodi interiori – ad esempio sensazioni di rosso o di do # – si presentano negli esseri umani (e nei bruti) senza presupporre alcun processo di apprendimento o di formazione di concetti, e che questi episodi siano tali che, in loro assenza, sarebbe in un certo senso impossibile vedere ad esempio che la superficie esterna di un oggetto fisico è rossa e triangolare, o udire ad esempio che un certo suono fisico è un do #. 2. L'idea che certi episodi interiori siano le conoscenze non inferenziali del fatto che certi elementi sono, ad esempio, rossi o do #, insieme all'idea che essi rappresentino le condizioni necessarie della conoscenza empirica per il fatto di fornire la base evidenziale a tutte le altre proposizioni empiriche (*ivi*, p. 10).

Siamo giunti così, almeno idealmente, a stilare la diagnosi di un errore filosofico che ci riporta insensibilmente al nostro problema. L'empirismo cerca nella percezione il punto che ancori lo spazio logico delle ragioni al mondo, ma basta formulare questo problema nel linguaggio filosofico che lo caratterizza per imbattersi in una difficoltà che non sembra sormontabile. Il filosofo empirista chiede alla percezione un insieme di dati indiscutibili che ancorino il pensiero alla realtà, rendendolo così responsabile rispetto al mondo; non appena, tuttavia, si riflette sulla natura di questa relazione ci si imbatte in una difficoltà che sembra sbarrare la strada ad

ogni riflessione di questo tipo: le sensazioni sono, di per sé, prive di valore epistemico e non possono quindi in alcun modo *giustificare* le nostre credenze e questo proprio perché non appartengono allo spazio logico delle ragioni.

Solo una credenza può giustificare un'altra credenza – questo è il punto; se le cose stanno così, tuttavia, il rimando alla dimensione percettiva *sembra essere inadeguato rispetto al compito che le si attribuisce*. Avremmo bisogno di trovare un fondamento per le nostre proposizioni e per i nostri giudizi che sappia giustificarli e invece troviamo un accadimento che non sembra in linea di principio capace di offrirci una ragione per credere. Certo, sembra legittimo sostenere che comunque una qualche esperienza c'è, e che condiziona il nostro discorrerne. Parliamo del rosso e abbiamo l'esperienza del rosso e anche se non sembra lecito confondere il momento della sensazione con il momento della determinazione concettuale si può almeno sostenere che l'una è causa dell'altra – che il nostro avere queste e queste sensazioni è la causa che determina il nostro parlare come parliamo e il nostro avere i concetti che abbiamo. Una causa, tuttavia, non è una giustificazione: l'ancoraggio al mondo di cui eravamo in cerca non può dirsi raggiunto, anche se possiamo in qualche modo sostenere che abbiamo questi concetti perché la realtà agisce su di noi e che avvalercene è utile perché ci consente di muoverci nel mondo. Qualcosa tuttavia manca, ed è appunto una *giustificazione* che ci permetta di dire che il nostro pensare così è giustificato dal nostro esperire così.

Il senso di queste considerazioni merita di essere approfondito. Abbiamo osservato come la posizione empiristica si trovi a stringere in un unico nodo – il nodo del dato – due nozioni profondamente differenti: da un lato vi è la sensazione come fatto privo di un valore epistemico – come un accadimento che appartiene allo spazio logico delle cause – dall'altro vi sono i giudizi che hanno per oggetto l'esperienza e che sono invece veri o falsi e che non sembrano poter trovare nella mera presenza delle sensazioni una giustificazione effettiva.

Le credenze sono giustificate solo da altre credenze – dice McDowell, citando Davidson, e il senso di questa tesi è almeno ad un primo livello relativamente ovvio. Pensiamo per esempio ad una partita di scacchi. Sulla scacchiera vi sono dei pezzi disposti secondo un certo disegno, e se tu mi chiedi che cosa giustifica il mio fare una determinata mossa ti risponderò o indicando la mossa che hai appena fatto o le mosse che tu potresti (o che io potrei) fare in seguito. Una mossa si giustifica così: muovo la

regina per sottrarla alla minaccia del cavallo o per fare scacco al tuo re. Se io dicessi invece che muovo la regina perché facendo questo gesto mi sento pervadere da una sensazione di pace, tutto avrei fatto tranne che giustificare quella mossa. Per giustificare una mossa in un gioco una sensazione non basta: è necessario qualcosa che appartenga allo spazio logico di quel gioco e che sia una ragione per quel gioco – è necessario fare riferimento ad un'altra mossa, dunque. Che il paragone con la scacchiera possa almeno in parte guidarci anche sul terreno delle proposizioni è in fondo relativamente ovvio: molte proposizioni si giustificano sulla base di altre proposizioni e una simile constatazione non fa altro che confermare ciò che abbiamo ripetuto molte volte – il fatto che le nostre proposizioni non stanno da sole, ma sono legate le une alle altre e si sorreggono in una fitta rete di rapporti di giustificazione. In questo, le proposizioni rammentano davvero i pezzi disposti in una scacchiera e questo rende il paragone calzante.

Basta riflettere sulle considerazioni che abbiamo appena proposto per rendersi conto che il problema è almeno apparentemente più complesso. In una partita a scacchi i pezzi hanno un valore soltanto in virtù delle loro regole d'uso e della posizione che hanno sulla scacchiera, ma le proposizioni invece sono vere o false e *parlano* – o almeno pretendono di parlare – *del mondo*: non dovremmo allora semplicemente prendere atto di questa differenza e riconoscere che non è affatto detto che una credenza sia giustificata soltanto da un'altra credenza?

Su questo punto McDowell ci invita a due differenti considerazioni, che meritano di essere entrambe approfondite e che ci conducono finalmente nel cuore della filosofia di McDowell.

La *prima* ci invita a mettere da canto il paragone con il gioco degli scacchi, ma insieme ci chiede di rammentare che anche le proposizioni che hanno una valenza osservativa possono essere giustificate solo sulla base di esperienze strutturate concettualmente. Se mi chiedi che cosa possa giustificare una proposizione come «il libro è sul tavolo» io debbo poterti proporre uno stato di cose che *abbia la stessa struttura logica e concettuale* di quella proposizione e ciò è quanto dire che la mia credenza proposizionalmente espressa non può ricevere una giustificazione dalla percezione sensibile in quanto tale – nell'evento percettivo come fatto che appartiene alla natura – ma deve trovarla in un giudizio che dà forma all'esperienza e che la rende proprio per questo adeguata alla dimensione proposizionale. Proprio come non basta avvertire la sensazione del bianco

per possedere il concetto di bianco, così vedere la neve bianca non significa ancora avere la credenza secondo la quale la neve è bianca: un giudizio non consta di esperienze sensibili, ma di concetti e della forma logica che li connette.

A questa considerazione se ne affianca tuttavia una *seconda* che ancora una volta accomuna McDowell a Sellars. La tesi è questa: ogni asserzione sulla realtà, anche quando ha una valenza osservativa, implica una rete di credenze e di certezze che debbono essere presupposte. Prendo un libro dallo scaffale e mi sembra che la sua copertina non abbia più lo stesso colore di un tempo, ma questa sensazione può prendere molte e diverse vesti proposizionali: posso dubitare della mia memoria e credere che nulla sia cambiato, ma posso pensare anche che siano diverse le condizioni di illuminazione o che davvero il tempo abbia ingiallito la carta. Posso pensare varie cose e se ne penso *una* è perché *la rete delle mie convinzioni e la maglia dei miei concetti mi orienta in una direzione particolare* e mi invita a intendere così ciò che la scena percettiva mi porge. Si tratta di una constatazione importante perché ci spinge a scorgere una diversa ragione per distinguere la sensazione dal concetto. Dire che, per esempio, l'avvertire la sensazione del blu non è ancora equivalente al possedere il concetto di blu non significa infatti soltanto alludere ad una differenza che concerne la *forma* di ciò di cui si ha coscienza: vuol dire anche sottolineare che apprendere un concetto è una prassi complessa che si intreccia con altre forme di prassi codificate nei nostri giochi linguistici. Dobbiamo, per esempio, imparare che quando varia il colore della luce varia anche il colore apparente degli oggetti, ma non l'attribuzione del colore che spetta ad un oggetto in quanto tale: un vestito può apparire verde alla luce gialla di una lampada, ma se l'osserviamo alla luce del sole vediamo bene che è blu – ed è questo il colore che gli spetta. La parola «blu» si usa così – per indicare il colore che spetta agli oggetti e che si rivela in condizioni normali di illuminazione.

Possiamo allora trarre una conclusione che ci riconduce in prossimità delle molte *critiche dell'empirismo* che caratterizzano la filosofia della seconda metà del secolo scorso. Quine, per esempio, ragionava così: sosteneva che alla base della filosofia empiristica vi è la convinzione che si possa porre una alla volta ogni singola proposizione di fronte al tribunale dell'esperienza e che sia possibile quindi decidere per ciascun asserto singolarmente preso se esso sia o non sia verificato dalle esperienze in questione. Ma le cose non stanno così e questa tesi – *la tesi del riduzioni-*

sno – deve essere messa da canto:

Il dogma del riduzionismo sopravvive nella supposizione che ciascuna asserzione, presa isolatamente, possa ammettere una conferma o una confutazione. Il mio suggerimento, che va in direzione contraria [...] è che le nostre asserzioni sul mondo esterno affrontino il tribunale dell'esperienza sensibile non individualmente, ma soltanto come un corpo unico (W. Van Orman Quine, *Da un punto di vista logico*, a cura di P. Valore, Cortina, Milano 2005, pp. 58-59).

E ancora:

L'unità del significato empirico è la scienza nella sua interezza (*ivi*, p. 60).

Quale sia il significato di queste affermazioni è presto detto. Quine ci invita a pensare alle nostre conoscenze come ad un sistema organizzato secondo regole che ci consentono di far fronte a esperienze recalcitranti in forme e in modo differenti. «L'unità del significato empirico è la scienza nella sua interezza» – dice Quine e questa tesi ci invita a riflettere sul fatto che ogni teoria si rapporta all'esperienza non già raccordando ogni singola proposizione ad un contenuto empirico che solo possiede il diritto di verificarla, ma come un tutto che può trovare in differenti modi un equilibrio con i dati che l'esperienza ci porge.

Una simile constatazione vale, per Quine, innanzitutto sul terreno scientifico: le teorie scientifiche si rapportano al mondo, ma non per questo è possibile pensare che l'esperienza consti di un susseguirsi di esperimenti cruciali. Tutt'altro: data una proposizione e un'esperienza che apparentemente la contraddice, è sempre possibile modificare in qualche luogo la teoria cui quella proposizione appartiene, in modo tale da cancellare il motivo del contrasto. Le teorie sono sistemi complessi che non si sovrappongono all'esperienza punto per punto e che, proprio per questo possono venire a capo di esperienze recalcitranti in vario modo, anche se ragioni di comodità e di buon senso ci impediscono nella norma di percorrere strade che sono comunque in linea di principio percorribili. Lo aveva già osservato Poincaré: se un triangolo costruito otticamente tra stelle lontane ci costringesse a constatare che la somma degli angoli interni non è pari a 180 gradi, non per questo saremmo costretti a rifiutare la geometria euclidea poiché potremmo sempre sostenere che la luce non si propaga in linea retta. Il responso che ci è dato dall'esperienza non ci costringe dunque a decidere per una teoria o per un'altra.

Ciò che vale innanzitutto per le teorie scientifiche, vale anche per la nostra quotidiana esperienza. Se la stoffa di un abito mi sembra più chiara di come la ricordavo posso dar colpa alla memoria o ritenere che si sia stinta

o supporre che l'illuminazione sia cambiata o che sia accaduto qualcosa ai miei occhi e ciascuna di queste ipotesi chiede, per essere praticata, di correggere qua e là il sistema delle nostre credenze: tutte sono in qualche misura percorribili, anche se il prezzo che alcune di queste ipotesi ci costringono a pagare può rivelarsi troppo oneroso o addirittura da intollerabile. Ma se le cose stanno così, se il sistema delle nostre conoscenze è una macchina complessa in cui si può agire in vario modo per ottenere risultati comparabili, allora si deve riconoscere che un contenuto empirico di un'asserzione individuale non c'è, perché di fronte ad un'esperienza recalcitrante (o concordante) una qualsiasi asserzione può essere considerata vera (o falsa) *se* modifichiamo da qualche parte il sistema teorico cui quella proposizione appartiene.

Di qui, appunto, la critica ad una concezione di stampo empiristico, ma di qui soprattutto – per noi – le ragioni per rifiutare un'immagine del nesso che lega le nostre proposizioni al mondo.

2. *Un empirismo minimale*

Le riflessioni che abbiamo raccolto nell'ora precedente dovrebbero consentirci ora di comprendere per quale ragione McDowell ci parli di un empirismo minimale. Si tratta di una presa di posizione di cui conosciamo almeno in parte le ragioni: la prospettiva empiristica racchiude in sé un cammino che non può essere propriamente percorso perché non è in grado di mostrare come lo spazio logico delle ragioni possa essere ancorato alla dimensione percettiva. Il pensiero ha una dimensione normativa che fa tutt'uno con la sua pretesa di essere rivolto verso le cose e verso il mondo; l'esperienza sensibile, invece, se la pensiamo come un accadimento meramente causale è un evento che può essere descritto empiricamente e che non ha la capacità di sostenere e giustificare il pensiero nella sua pretesa di parlarci delle cose. Se pensiamo all'esperienza percettiva come un evento che appartiene allo spazio logico delle cause, allora ci sembra impossibile che i suoi verdetti – che non sono altro eventi che accadono in una corporeità viva – possano davvero valere come giustificazioni e, soprattutto, come conoscenze che ci parlano del mondo. Se sono meri accadimenti, le esperienze non sono rivolte al mondo e non possono essere conoscenze corrette, capaci di fungere da metro per altre conoscenze:

In base ai principi di Sellars, allora, considerare qualcosa come un'impressione significa collocarlo in uno spazio logico diverso da quello in cui si tratta della conoscenza

– o, per non perdere di vista il caso generale, in cui si tratta della direzionalità verso il mondo, sia essa conoscenza o no. Per questi principi, lo spazio logico cui appartiene il discorso sulle impressioni non è quello in cui le cose sono connesse da relazioni quali l'essere qualcosa giustificato o corretto in base a qualcos'altro. Perciò, se concepiamo l'esperienza come una serie di impressioni, in base a questi principi essa non può fungere da tribunale, verso cui il pensiero empirico sarebbe responsabile. Supporlo vorrebbe dire appunto cadere nella fallacia naturalistica contro cui Sellars ci mette in guardia – assumere che la «descrizione empirica» possa consistere nel collocare qualcosa nello spazio logico delle ragioni (J. McDowell, *Mente e mondo*, op. cit., p. XVI).

Un simile ancoramento, tuttavia, è necessario per una ragione che conosciamo bene e in cui ci siamo imbattuti discorrendo della filosofia cartesiana. Proprio come in Cartesio la negazione scettica del mondo sembrava assumere la forma di una cancellazione delle ragioni che potevano spingerci ad attribuire ai vissuti della *res cogitans* il carattere di rappresentazioni di un mondo, così la critica dell'empirismo sembra costringerci a prendere troppo sul serio l'immagine della scacchiera, quasi che si potesse sostenere che la verità dei nostri pensieri è sita solo nella loro interna coerenza – quasi che, insomma, il pensiero fosse responsabile soltanto verso se stesso e non anche verso il mondo.

Questa prospettiva filosofica ha un nome: si parla infatti di *coerentismo* per alludere a quella posizione filosofica che ritiene che il problema della verità non possa che giocarsi sul terreno della coerenza interna delle nostre opinioni, che non possono essere giustificate dall'essere così del mondo. Disponiamo le nostre proposizioni e le raccordiamo al mondo solo in un senso minimale – nel senso che i nostri pensieri ci servono per muoverci in questo nostro mondo; che ne parlino davvero, tuttavia, è qualcosa che non ci sembra possibile affermare. E ciò è quanto dire che nell'ipotesi del coerentismo il pensiero è davvero molto simile ad una partita a scacchi in cui ogni mossa ha una giustificazione interna alla scacchiera e una finalità esterna ad essa – vincere la partita. Se ci si dispone in questa prospettiva, di un pensiero che effettivamente parli del mondo e lo conosca non sembra tuttavia possibile parlare; di qui le ragioni che spingono McDowell a sottolineare le ragioni dell'empirismo, sia pure – come abbiamo detto – di un empirismo minimale:

le ragioni [...] per l'abbandono dell'empirismo consistono, schematicamente, nella tesi che non possiamo assumere una rilevanza epistemologica dell'esperienza senza cadere nel *Mito del Dato*, nel quale si suppone che l'esperienza, concepita in modo da non poter valere come tribunale, si ponga nondimeno come giudice nei confronti del pensiero empirico. Certamente, questo argomento ha la forma adatta per mostrare

che dobbiamo rinunciare all'empirismo. Il guaio è che non mostra come possiamo farlo. Non fa nulla per rendere ragione della plausibilità della concezione empirista, secondo la quale possiamo dare un senso alla direzionalità verso il mondo del pensiero empirico solo se lo concepiamo come responsabile della sua correttezza nei confronti del mondo empirico, e possiamo comprendere la responsabilità nei confronti del mondo empirico solo in quanto mediata dalla responsabilità nei confronti del tribunale dell'esperienza, concepita nei termini degli impatti diretti del mondo sugli esseri che possiedono capacità percettive. Se ci limitiamo alle posizioni prese in esame [...] le attrattive dell'empirismo non portano che all'incoerenza del Mito del Dato. Ma finché non viene data una ragione delle attrattive dell'empirismo, questo fatto è solo fonte di un perdurante disagio filosofico, non una ragione che ci alletti ad abbandonare l'empirismo (*ivi*, p. XVIII).

Ancora una volta, ci troviamo di fronte ad un dualismo intollerabile che lascia trasparire con chiarezza le linee portanti della distinzione che abbiamo formulato e che ci ha accompagnato sin qui. Da una parte vi è lo spazio logico delle ragioni che pretende di abbracciare in se stesso la sfera del pensiero e della conoscenza in generale, dall'altra vi è lo spazio degli accadimenti causalmente determinati; il pensiero, tuttavia, per poter essere tale, deve avere una direzione verso il mondo e può averla solo se è possibile indicare nell'esperienza stessa il tribunale che ne attesta la validità. Ma se l'esperienza consta di fatti, allora non può esercitare il ruolo che le viene assegnato, ed è proprio questo l'ostacolo nel quale ci siamo imbattuti e che sembra precipitarci in balia di forze contrapposte:

Una è la forza di attrazione dell'empirismo minimale, che suggerisce che l'idea stessa di direzionalità verso il mondo empirico del pensiero è comprensibile solo nei termini dell'azione autoimpressiva del mondo sui soggetti percipienti. L'altra è un atteggiamento mentale che fa sembrare impossibile che l'esperienza possa essere un tribunale. L'idea del tribunale, assieme all'idea di ciò su cui il tribunale emette i suoi verdeti, appartiene a quello che Sellars chiama «lo spazio logico delle ragioni»: uno spazio logico la cui struttura consiste nel fatto che alcuni dei suoi occupanti sono, ad esempio, giustificati o corretti in base ad altri. Ma l'idea di esperienza, almeno se essa è concepita in termini di impressioni, appartiene evidentemente allo spazio logico delle connessioni naturali. E facile che ciò dia l'impressione che, se tentiamo di concepire l'esperienza come un tribunale, non possiamo non cadere nella fallacia naturalistica che Sellars presenta come trabocchetto per aspiranti epistemologi. Supponiamo di essere consci in maniera inespressa del fatto che il nostro pensiero è soggetto a entrambe queste forze; questo rende comprensibile che si trovi filosoficamente problematica l'idea che il pensiero riguardi il mondo empirico. Come ho detto sopra (§ 1), io miro a una diagnosi, che sappia anche suggerire una cura. Se la preoccupazione filosofica per la possibilità stessa di essere in contatto con il mondo può essere fatta risalire alla tensione tra queste due forze, la cura richiederà che la tensione venga sciolta (*ivi*, p. XVII).

Ci troviamo così ancora una volta a oscillare tra una posizione e l'altra, in

una sorta di movimento altalenante che è dimostrazione di un effettivo disagio filosofico. Da questa altalena, tuttavia, si può scendere e questo significa in primo luogo interrogarci sulla natura della nostra esperienza sensibile e sul suo rapporto con lo spazio logico delle ragioni.

LEZIONE SETTIMA

1. Concetti e intuizioni: le ragioni di un problema

Nella lezione precedente abbiamo cercato di far luce sulle ragioni che – per McDowell – rendono la posizione empiristica tanto improponibile, quanto insieme necessaria e ora dobbiamo cercare di trovare una via per venire a capo di questa difficoltà e per riuscire a stringere in un unico nodo la dimensione dei concetti e la dimensione dell'esperienza, il terreno delle proposizioni e il tribunale che dovrebbe consentirci di giudicarle.

Non si tratta di un problema nuovo, ma ancora una volta di una difficoltà che sorge dallo stesso ceppo di quella distinzione da cui abbiamo preso le mosse. Lo spazio logico delle ragioni è lo spazio entro cui si situano le nostre proposizioni e i nostri concetti ed è la dimensione normativa che gli è propria a determinare la direzionalità del nostro pensiero e la sua responsabilità nei confronti del mondo di cui pretende di parlare. Proprio per questo, tuttavia, il pensiero sembra richiedere un tribunale che vagli le sue proposizioni e che giustifichi le nostre credenze. Un simile tribunale ci riconduce necessariamente al terreno dell'esperienza, ma proprio qui sorgono le difficoltà in cui ci siamo imbattuti nelle ultime lezioni. Una proposizione può essere giustificata solo da qualcosa che abbia la forma di una proposizione e questo sembra rinchiudere il linguaggio in se stesso e disporci necessariamente all'interno della prospettiva del coerentismo. Da questa prospettiva ci allontana tuttavia l'esigenza di ancorare il pensiero al mondo, ma non appena tentiamo di farlo – non appena cerchiamo di dare al pensiero un contenuto – ci troviamo impaniati in una difficoltà nuova: quanto più cerchiamo di legare i concetti ai dati assoluti di cui dovrebbero parlarci, tanto più ci accorgiamo che gli accadimenti sensibili che dovrebbero consentirci un simile ancoraggio sono in linea di principio incapaci di svolgere il compito che da loro si pretende. Lo spazio logico delle ragioni è chiuso rispetto ai dati intesi come accadimenti della sensibilità e gli eventi percettivi sono privi di quel valore cognitivo che dovrebbe consentir loro di giustificare i concetti di cui ci avvaliamo per intenderli. Ci troviamo così di fronte ad un dualismo in cui risuonano le opposizioni che abbiamo già precedentemente discusso: il dualismo di *schema concettuale* e *contenuto*. Da una parte c'è l'intelletto, dall'altra la sensibilità, ma non appena cerchiamo di legare l'una all'altra ci imbat-

tiamo in una molteplicità di problemi perché questo nodo sembra costringerci ad abbandonare lo spazio delle giustificazioni razionali e quindi lo spazio del conoscere e del nostro rapporto conoscitivo con il mondo per disporci invece sul terreno dello spazio logico delle cause, del mondo come luogo degli accadimenti.

Le percezioni sono oggetti ancipiti e di questa natura duplice delle sensazioni si era accorto Kant che così scriveva nelle pagine iniziali della sua *Critica della ragion pura*:

In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questa ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto modifichi, in certo modo, lo spirito. La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni nel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità. Gli oggetti dunque ci sono dati per mezzo della sensibilità, ed essa sola ci fornisce intuizioni; ma queste vengono pensate dall'intelletto, e da esso derivano i concetti (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, rivista da V. Mathieu, Laterza, Roma – Bari 1995, p. 53).

È un passo importante che contiene una prima indicazione del cammino che McDowell ci invita a seguire. Kant riconosce che vi è un senso in cui le sensazioni sono soltanto eventi nel mondo: sono appunto soltanto il modo in cui qualcosa modifica il nostro corpo. Per poterne tuttavia parlare come fenomeni o come intuizioni è necessario pensare alle sensazioni non come ad eventi che si comprendono indicandone la causa, ma come *voci* all'interno di un'esperienza intesa come trama dotata di un senso. Le sensazioni non debbono insomma valere come eventi, ma come manifestazioni: al loro mero esserci deve fare da controcanto il loro proporsi come testimonianze che ci parlano del mondo.

Kant ritiene di poter venire così a capo di questo problema: le sensazioni come eventi che appartengono allo spazio logico della natura possono entrare a far parte della sfera dell'esperienza solo se si assoggettano al linguaggio della soggettività – solo se si fanno *fenomeni* che si *dispongono nelle forme soggettive dello spazio e del tempo e si lasciano pensare dalla struttura complessa dei dispositivi categoriali*. E ciò è quanto dire che le sensazioni, per poter assolvere un ruolo nella nostra conoscenza, debbono essere colte a partire dalla prospettiva che per loro si dischiude nello spazio logico delle ragioni.

Quale sia questa prospettiva per Kant è presto detto: le sensazioni si fanno fenomeni quando vengono disposte nelle forme ancora intuitive

(ma già soggettive) dello spazio e del tempo, per poi acquisire una piena sensatezza quando vengono lette alla luce delle categorie dell'intelletto. Solo così le sensazioni hanno un posto nella nostra conoscenza: solo se le comprendiamo nel loro manifestarsi all'interno dello spazio del conoscere – dell'esperienza strutturata secondo le regole intellettuali della soggettività. E tuttavia, ricondurre le sensazioni all'interno dello spazio logico delle ragioni non può significare tacitarle e rinunciare alla loro dimensione *contenutistica*. Del dualismo che affianca lo schema concettuale al contenuto si deve venire a capo nello spazio logico delle ragioni, ma questo non può significare che le sensazioni debbano essere messe a tacere o che sia possibile non mettere in luce la loro peculiare natura e il loro fungere come un vincolo alla libertà e alla astratta formalità del pensiero.

«*I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche*» – Kant scrive così in un passo famoso e questo pensiero deve in qualche modo guidare anche le nostre considerazioni di natura espositiva poiché McDowell cita esplicitamente questo passo in cui ritiene si possa leggere una formulazione del problema che ci sta a cuore. I pensieri senza contenuto sono vuoti perché non possono avere quella direzionalità verso il mondo che deve caratterizzarli e le intuizioni senza concetti sono cieche perché non sono in grado di giustificare le proposizioni che su di esse vertono. Occorre dunque cercare di comprendere come sia possibile che l'intuizione alberghi in sé quelle forme concettuali che sole possono darle la funzione conoscitiva che le si chiede.

Una citazione importante e che si attaglia bene al corso delle considerazioni di *Mente e mondo* e tuttavia per venire a capo del rapporto che deve legare i pensieri alle intuizioni McDowell ci invita a dare ascolto ad una diversa formulazione del problema che si gioca su una differente contrapposizione che ha anch'essa una matrice kantiana: alla *spontaneità* dell'intelletto e delle funzioni categoriali deve affiancarsi la *recettività* che è propria dell'esperienza sensibile. Non si tratta di una semplice riformulazione terminologica, almeno per McDowell: *attività* e *passività* non sono soltanto termini che ci riconducono alla coppia intelletto *vs* sensibilità, ma alludono anche ad un diverso modo di operare di una funzione che tuttavia può rimanere la stessa. Alla distinzione tra forma e contenuto che sembra tracciare un divario insanabile si oppone così la constatazione che vi è *una stessa funzione* che si esercita ora in modo attivo e ora in modo passivo sul terreno del pensiero e dell'esperienza sensibile.

Su questo punto è necessario soffermarsi un poco per cercare di venire a

capo di ciò che McDowell vuole dirci, costringendoci insieme a rispolverare le nostre conoscenze kantiane. Ora, per compiere un primo passo in questa direzione dobbiamo innanzitutto chiederci perché Kant ritenga di dover porre l'intelletto come sfera categoriale sotto l'egida della spontaneità e, quindi, della *libertà*. Non si tratta di una domanda cui sia di primo acchito facile dare una risposta perché vi è un senso in cui il pensiero non sembra affatto libero e per rendersene conto è sufficiente rammentare la sua dimensione normativa e il suo essere subordinato alla regola della correttezza. *Non possiamo pensare in un modo qualunque* ed anzi il pensiero è caratterizzato dal suo rimandare necessariamente ad una giustificazione che lo fonda e che, quindi, lo vincoli ad dover essere proprio così, come la norma detta. Le cose stanno appunto così e tuttavia è proprio nel suo essere soggetto a norme che il pensiero rivela la sua autonomia: le uniche leggi cui il pensiero è vincolato sono infatti le leggi che lo determinano come pensiero. Parlare di spontaneità del pensiero vuol dire dunque rammentare che il pensiero è *norma a se stesso* e che ciò che lo giustifica non ci conduce al di là di ciò che gli appartiene; nello spazio logico delle ragioni i vincoli debbono avere natura razionale e questo equivale a sostenere che la regola che viene imposta è una regola che non coarta affatto la natura intima del pensiero, ma la esprime nella sua forma:

Una risposta schematica ma suggestiva è che la topografia della sfera concettuale è costituita da relazioni razionali. Lo spazio dei concetti è perlomeno parte di ciò che Wilfrid Sellars chiama «lo spazio delle ragioni». Quando Kant descrive l'intelletto come facoltà della spontaneità, questo riflette la sua concezione della relazione tra ragione e libertà: la necessitazione razionale non solo è compatibile con la libertà ma è costitutiva di essa. In uno slogan, lo spazio delle ragioni è il regno della libertà (J. McDowell, *Mente e mondo*, op. cit., p. 5).

Basta tuttavia disporsi in quest'ordine di considerazioni perché si facciano avanti una serie di dubbi che potremmo formulare così: possiamo davvero mantenerci sul terreno della spontaneità se vogliamo che il nostro pensiero non sia soltanto libero, ma anche vincolato al mondo? Il fatto stesso che il pensiero sia autonomo, e sia quindi norma a se stesso, non è una dimostrazione del fatto che il pensiero è, in se stesso, soltanto un insieme di mosse che rispondono alle regole del gioco che gli è proprio, ma non ad altro? Se i concetti vogliono avere un valore conoscitivo, debbono potersi applicare all'esperienza e ciò sembra necessariamente implicare che vi sia qualcosa di esterno alla dimensione concettuale che giustifichi la loro applicazione:

Più evidenziamo la connessione tra ragione e libertà, più rischiamo di perdere la comprensione di come l'applicazione di concetti possa dare origine a giudizi giustificati sul mondo. Ciò che vorremmo concepire come applicazione di concetti minaccia di degenerare nelle mosse di un gioco che si esaurisce in se stesso. E questo ci priva dell'idea stessa che si tratti di un'applicazione di concetti. Adeguare le credenze empiriche alle loro ragioni non è un gioco che si esaurisce in se stesso. Il dualismo di schema concettuale e «contenuto empirico», di schema e Dato, è una risposta a questa preoccupazione. Il pregio di questo dualismo è che ci permette di riconoscere un vincolo esterno alla nostra libertà di applicare i concetti empirici. (*ivi*, p. 6).

Sono queste, come sappiamo, le ragioni che ci invitano a pensare che i concetti rimandino ad un dato ultimo che li giustifichi nella loro applicazione. Il pensiero concettuale non deve degenerare in un gioco che si esaurisca in se stesso ed è per questo che sembra necessario chiedere che lo spazio delle giustificazioni possa andare al di là della sfera dei concetti e che sia possibile dunque indicare qualcosa che sta al di qua di ogni formulazione categoriale e parlo come ragione che ci guida e ci sostiene nell'applicare un determinato concetto all'esperienza. Al di là del gioco di relazioni razionali che legano concetto a concetto ci imbattiamo così in un nesso di fondazione che sembra sfuggire da un lato al linguaggio delle giustificazioni che da proposizioni ci conducono a proposizioni e che, dall'altro, ci costringe a fare un passo che dalla sfera concettuale conduce al dato nella sua mera presenza prelinguistica.

Il nesso di fondazione ci conduce così al dato nella sua immediatezza, costringendoci a sostenere che lo spazio logico delle ragioni – entro il quale soltanto può dispiegarsi un nesso di fondazione – è più ampio dello spazio logico del pensiero concettuale:

Le giustificazioni empiriche dipendono da relazioni razionali, relazioni interne allo spazio delle ragioni. L'idea, che si presume rassicurante, è che le giustificazioni empiriche hanno una fondazione ultima nelle interferenze cui il regno concettuale è sottoposto dall'esterno. Così lo spazio delle ragioni risulta essere più esteso dello spazio dei concetti. Supponiamo di essere in cerca del fondamento, della giustificazione, per una credenza o un giudizio. L'idea è che quando abbiamo esaurito tutte le mosse disponibili nello spazio dei concetti, tutte le mosse disponibili da un certo elemento concettuale a un altro, c'è ancora un passo ulteriore che possiamo fare: vale a dire, indicare qualcosa che viene semplicemente ricevuto nell'esperienza (*ivi*, p. 6).

McDowell si esprime proprio così: parla di un nesso di indicazione. E non a caso: l'ultimo passo lungo la catena delle giustificazioni non può per definizione riconnetterci ad un concetto e non può dunque essere attuato se non così – indicando il contenuto che, nella sua mera datità, dovrebbe poter giustificare il nostro pensarlo in un determinato modo. Sap-

priamo già che le cose non stanno così e abbiamo già osservato che indicare un contenuto non significa ancora avere detto il modo del suo fungere da paradigma in un gioco linguistico. Il maestro traccia una figura alla lavagna e dice che è un trapezio, ma di per sé questo nesso ostensivo non basta, perché il concetto prende forma solo quando quell'ostensione si iscrive in una certa prassi d'uso che ci insegna *come* dobbiamo avvalerci di quel disegno per farne il paradigma di un uso concettuale. Di per sé, il disegno non può giustificare il nostro impiego di un determinato concetto perché la sua mera presenza non è ancora un argomento per pensarlo in un modo determinato; tutt'altro: il fatto che percepisca così non è ancora una ragione perché io debba pensare così. Il rimando ostensivo di per sé non può nulla e non gli si può attribuire un compito cui non può far fronte: non gli si può chiedere di giustificare razionalmente un concetto e questo proprio perché di per sé il dato è privo di una determinatezza concettuale.

Del resto, che le cose stiano così ci si mostra anche se guardiamo questo stesso ordine di considerazioni da una prospettiva differente e constatiamo che ogni ostensione mostra ciò che mostra *solo all'interno di un certo gioco linguistico* che rende univoco ciò che viene propriamente mostrato. L'indice della mano che si rivolge ad un determinato oggetto non può di per sé fissare la specificità del riferimento, e l'ostensione di una determinata proprietà – per poter cogliere il bersaglio che si prefigge – non chiede soltanto la presenza di qualcosa che di quella proprietà goda, ma ha bisogno anche di un contesto particolare che renda evidente di che cosa ciò che si addita è esempio. Non posso indicare la proprietà di un oggetto senza indicare anche l'oggetto stesso: l'indice puntato in una direzione determinata non ha la forma che è richiesta dal compito che gli si affida – non l'ha, se la prassi dell'indicare non avviene all'interno di un gioco linguistico che definisce di che cosa propriamente stiamo parlando e di quale campo semantico ciò che si addita deve poter valere come esempio. Wittgenstein si esprime così:

Si 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. La definizione del numero due: «Questo si chiama 'due'» – e così dicendo si indicano due noci – è perfettamente esatta. – Ma come è possibile definire il due in questo modo? Colui al quale si dà la definizione non sa che cosa si voglia denominare con «due»; supporrà che tu denomini questo gruppo di noci! – Può supporlo; ma forse non lo suppone. Al contrario, se voglio attribuire un nome a questo gruppo di noci, l'altro potrebbe anche scambiarlo per un numerale. E allo stesso modo colui al quale do una definizione ostensiva del nome di una persona potrebbe interpretarlo come il nome di un colore,

come la designazione di una razza o addirittura come il nome di un punto cardinale. Ciò vuol dire che la definizione ostensiva può in ogni caso essere interpretata in questo e in altri modi (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 28).

Ancora una volta: indicare qualcosa non basta perché da un lato non abbiamo ancora detto che uso vogliamo fare del dato cui vorremmo rivolgerci e dall'altro non è ancora chiaro come potremmo indicarlo, senza per questo disporci sul terreno delle determinazioni concettuali – ed è proprio questo ciò cui McDowell allude quando osserva che per formare un concetto osservativo, un soggetto dovrebbe astrarre l'elemento giusto dalla molteplicità sensibile che gli si presenta.

Possiamo trarre allora una *prima* conclusione di cui dovremmo ormai essere almeno in parte persuasi: il tentativo di estendere lo spazio delle giustificazioni *al di là* della sfera concettuale non può essere condotto realmente in porto e questo perché non è possibile colmare il divario che ci conduce dal concetto al dato e viceversa. I dati sensibili così intesi sono fatti che accadono, ma non hanno ancora una loro dignità epistemica: il loro esserci non è ancora sufficiente per indicare come debbano essere pensati e intesi, e questo proprio perché non hanno di per sé un contenuto concettuale. Ne segue che non basta *esibirli* per rendere conto delle ragioni che abbiamo nel pensare così la nostra esperienza: il fatto esperito *non è ancora una voce che dica qualcosa sul terreno della nostra esperienza* e non può quindi entrare a far parte di quel più ampio contraddittorio che caratterizza nella sua natura il gioco delle giustificazioni razionali. Di qui la conclusione cui alludevamo. Per giustificare l'impiego di un concetto un fatto non basta: è necessaria una rete di relazioni razionali che possono tuttavia sussistere solo tra concetti.

Possiamo tuttavia trarre una *seconda* conclusione ed osservare che nella tesi che ci spinge ad estendere lo spazio delle ragioni al di là della sfera dei concetti sino ad abbracciare gli impatti esterni al regno del pensiero – sino a racchiudere insomma i dati della sensibilità nella sua immediatezza – è implicita una radicale negazione di ogni responsabilità intellettuale nei confronti di ciò di cui abbiamo esperienza. Se accettiamo che vi siano dati e che la sensazione semplicemente si imponga a noi che la avvertiamo, allora non possiamo essere in alcun modo responsabili di ciò che esperiamo e non potremmo fare altro che riconoscere che così è, senza per questo sentirci legittimati a crederlo. Ciò che esperiamo ci sarebbe semplicemente dato – come un fatto che si impone e che non si integra con il sistema rivedibile delle nostre conoscenze:

Ciò che chiedevamo era una rassicurazione che, quando usiamo i nostri concetti in un giudizio, la nostra libertà – la nostra spontaneità nell'esercizio del nostro intelletto – fosse vincolata da qualcosa di esterno al pensiero, e vincolata in un modo cui possiamo ricorrere per mostrare che certi giudizi sono giustificati. Ma quando assumiamo che lo spazio delle ragioni sia più esteso della sfera concettuale, tanto da poter incorporare influenze extraconcettuali provenienti dal mondo, il risultato è una concezione in cui il vincolo esterno si applica al confine estremo dello spazio delle ragioni così esteso, in un modo che siamo obbligati a descrivere come un impatto bruto dall'esterno. Ora, questa concezione forse ci assicura che non possiamo essere biasimati per ciò che succede su questo confine esterno, e dunque che non possiamo essere biasimati per l'influenza verso l'interno di ciò che là accade. Ciò che là accade è il risultato di una forza aliena, è l'impatto di natura causale del mondo che opera al di fuori del controllo della nostra spontaneità. Ma una cosa è essere esenti da biasimo, sulla base del fatto che la posizione in cui ci troviamo può essere ricondotta, in definitiva, alla mera forza; una cosa ben differente è avere una giustificazione. In effetti, l'idea del Dato offre discolpe dove noi volevamo giustificazioni (*ivi*, p. 8).

Disporci nella prospettiva del dato significa dunque soltanto questo: indicare una dipendenza causale dal mondo e, insieme, dipingere la nostra esperienza come se fosse da un lato priva di una giustificazione razionale e, dall'altro, un mero accadimento – il «risultato di una forza aliena, di un impatto causale del mondo che opera al di fuori del controllo della nostra spontaneità», per usare le parole di McDowell. Ma se così stanno le cose, se il rimando alla dimensione del dato non sa rispondere alle domande che ci avevano spinto verso la sua riproposizione, sembra necessario ricadere verso le tesi del coerentismo. Negare il mito del dato sembra così costringerci a un movimento ritroso che ci spinge nuovamente verso quelle posizioni che ci avevano fatto avvertire il bisogno di un ancoramento del pensiero al mondo – di una qualche forma di datità insomma. Da un estremo siamo così risospinti all'altro, in un'oscillazione che è segno di una difficoltà irrisolta:

Può essere difficile accettare che il Mito del Dato sia un mito. Può sembrare che, rifiutando il Dato, non facciamo altro che riesporci alla minaccia cui l'idea del Dato voleva rispondere, la minaccia che la nostra concezione non accolga un qualche vincolo esterno al nostro ruolo attivo nel pensiero e nel giudizio empirico. Può sembrare che conserviamo un ruolo alla spontaneità, rifiutandolo però alla ricettività, e questo è inaccettabile. Perché il nostro ruolo attivo nel pensiero e nel giudizio empirico possa essere riconosciuto come un'attività che ha relazione con la realtà, occorre che ci sia un vincolo esterno. Deve esserci un ruolo tanto per la ricettività quanto per la spontaneità, per la sensibilità come per l'intelletto. Consapevoli di ciò, siamo spinti a rifugiarsi nuovamente nel ricorso al Dato, solo per tornare ad accorgerci che esso non può esserci d'aiuto. C'è il pericolo di cadere in un'oscillazione interminabile. Ma possiamo trovare un modo di scendere dall'altalena (*ivi*, p. 9).

Cercare questa soluzione vuol dire, per McDowell, riprendere il filo delle considerazioni kantiane con cui avevamo aperto questa lezione e che avevamo poi lasciato in sospeso.

2. *Una soluzione kantiana*

Per Kant, la conoscenza empirica deriva dalla cooperazione tra recettività e spontaneità – ed è di qui che, per McDowell, dobbiamo muovere, disponendoci sul terreno di una lettura della filosofia kantiana che *radicalizzi* questa tesi e che ci inviti a sostenere che il contributo che la sensibilità dà alla conoscenza *non può essere nemmeno astrattamente disgiungibile dalla dimensione concettuale*.

Sul significato di questa tesi è opportuno riflettere. McDowell dice proprio così: sostiene che il contributo della spontaneità non è nemmeno astrattamente disgiungibile dall'esperienza sensibile e che non è quindi possibile districare il mondo che ci appare da come lo interpretiamo concettualmente. E ciò è quanto dire che dobbiamo pensare ai concetti come ad una sorta di lente colorata che permea della sua determinatezza cromatica il mondo che attraverso di essa appare. Potremmo forse esprimerci così: il pensiero è la scena entro cui si muovono le nostre percezioni ed è per questo che non è possibile anche solo pensare di immaginare le nostre percezioni libere dalla interpretazione concettuale entro la quale soltanto possono recitare un ruolo nella nostra esperienza. I concetti non ci appaiono allora come operazioni che esercitiamo sulle cose, ma come la forma entro la quale il sensibile si manifesta.

Su questo punto dovremo in seguito tornare nelle nostre considerazioni conclusive. Ora dobbiamo invece sottolineare la conclusione cui siamo giunti. Di un'esperienza sensibile che non si disponga già sul terreno dell'elaborazione concettuale non deve essere lecito parlare e questo significa, in primo luogo, che dobbiamo prendere commiato dalla tesi secondo la quale lo spazio delle ragioni potrebbe essere più esteso dello spazio logico delle nozioni e possa quindi abbracciare qualcosa che sta al di là della dimensione concettuale – le sensazioni come dati originari, appunto. Questa tesi deve essere scartata, ma questo non può significare escludere la dimensione della recettività dalla sfera concettuale: se vogliamo davvero cercare di scendere dall'altalena il rifiuto del mito del dato non può tradursi nella riproposizione del mito del coerentismo. Siamo così costretti a riconoscere che vi deve essere un duplice fungere della ragione nell'esperienza. La ragione può cercare di subordinare esplicita-

mente il dato alla sua norma, come accade quando soppesiamo le ragioni e i modelli teorici cui ricondurre una realtà data; pensare, tuttavia, non significa soltanto questo, ma deve anche voler dire costituire l'orizzonte entro il quale la realtà sensibile immediatamente si manifesta. Al pensiero come esercizio concettuale deve dunque affiancarsi il pensiero come forma entro la quale soltanto può darsi l'apparire sensibile delle cose e del mondo.

Ancora una volta, per McDowell, la via da seguire sembra disporsi sotto l'egida kantiana perché Kant nella sua *Critica della ragion pura* ci invita a tracciare una distinzione tra *due differenti modi di operare del concetto in seno all'esperienza*. Il primo modo ci dispone nell'alveo della logica formale: in questo caso il pensiero opera concettualmente quando, nel giudizio, riconduce una rappresentazione concettuale sotto un'altra che abbia una maggiore universalità. Vi è dunque qualcosa – un soggetto del giudizio – e vi è una rappresentazione di carattere più generale sotto la quale lo pensiamo: diciamo di un ateniese che è un uomo e degli uomini che sono mortali e in ogni nuovo giudizio non facciamo altro che far emergere un nesso tra concetti.

Non è tuttavia questo l'unico uso logico dell'intelletto, e di fatto nella prospettiva della *Critica della ragion pura* l'attività logica del giudizio non è chiamata in causa solo per *asserire* qualcosa *sull'esperienza* (non appartiene dunque soltanto al terreno linguistico delle enunciazioni), ma anche per consentire *all'esperienza* stessa di *asserire* qualcosa – di avere, in altri termini, un contenuto oggettivo. In questo caso, dunque, il concetto non opera sussumendo un particolare sotto un universale e non si manifesta nel suo porre un individuo già formato sotto l'egida di un concetto; tutt'altro: in questo caso l'operare del concetto non sussume, ma dà forma all'esperienza stessa e ci consente di intenderla come un tutto dotato di senso. Pensare non significa dunque soltanto constatare un ordine, ma suggerire una forma di ordinamento e dare quindi all'esperienza un senso obiettivo.

Una stessa funzione si esplica così in forme profondamente differenti:

la stessa funzione, che dà unità alle diverse rappresentazioni in *un* giudizio, dà dunque unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in un'intuizione; unità che, generalmente parlando, si chiama il concetto puro dell'intelletto. Così, lo stesso intelletto, appunto con le stesse operazioni per cui nei concetti, mediante l'unità analitica, produce la forma logica di un giudizio, produce, mediante l'unità sintetica del molteplice nell'intuizione in generale, un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni (I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., pp. 95-96).

Così appunto Kant. Anche McDowell, tuttavia, ci invita a suo modo a tracciare questa stessa distinzione e a non pensare alle operazioni concettuali solo nella forma della sussunzione, ma anche, e innanzitutto, nella forma dell'ordinamento. L'esperienza non consta di dati che debbano essere pensati, ma è sempre già disposta nella trama ordinatrice dei nostri concetti:

Le capacità concettuali in questione sono già chiamate in causa *nella* recettività. Non sono dunque esercitate *sopra* un materiale extraconcettuale che la sensibilità consegnhi loro (J. McDowell, *Mente e mondo*, op. cit., p. 9).

Come abbiamo osservato, la posizione kantiana deve essere, per McDowell, radicalizzata sino al punto di sostenere che non è possibile, nemmeno da un punto di vista astrattamente logico, distinguere il contributo della recettività all'esperienza. L'intuizione deve essere, in altri termini, colta sempre alla luce della dimensione concettuale che la anima e questo secondo una prospettiva che in realtà non può essere affatto imputata a Kant:

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 concettuale (*ivi*, p. 10).

Ma ciò è quanto dire che non appena ci disponiamo nello spazio logico delle ragioni – non appena ci poniamo sul terreno dell'esperienza come prassi conoscitivamente atteggiata e rivolta al mondo – di un dato extraconcettuale che si imponga alla soggettività non è semplicemente lecito parlare. Dobbiamo dunque prendere le distanze dall'immagine da cui ci siamo fatti precedentemente guidare e dobbiamo riconoscere che l'ultimo passo cui alludevamo – il passo che dovrebbe guidarci dal concetto a qualcosa che possiamo solo indicare – non c'è, ma questo non significa ancora che non vi sia una presa sull'esperienza e che la recettività non sia presente come vincolo e come attrito della libera manifestazione della spontaneità. Tutt'altro; vuol dire invece che il terreno dell'esperienza è sempre e necessariamente concettuale e proprio per questo può fungere da ancora cui fissare la molteplicità dei concetti che si fanno avanti nell'esercizio libero della riflessione:

Secondo la posizione che sto sostenendo, i contenuti concettuali più vicini all'impatto della realtà esterna sulla sensibilità non hanno già, in quanto concettuali, una (sia pur piccola) distanza da quell'impatto. Essi non sono i risultati di un primo passo all'interno dello spazio delle ragioni, un passo che sarebbe percorso a ritroso dall'ultimo passo nella ricerca delle giustificazioni, così come questa attività è concepita nel dua-

lismo di schema e Dato. Questo presunto primo passo sarebbe il movimento che conduce da un'impressione, concepita come mera ricezione di un elemento di Datità, a un giudizio – al giudizio che è giustificato da quell'impressione. Ma non è così: i contenuti concettuali più basilari sono (in questa accezione) già posseduti dalle impressioni stesse, dalle influenze del mondo sulla nostra sensibilità (*ivi*, p. 10).

Il significato di questa mossa non deve essere sottovalutato e McDowell ci invita a riflettere bene sul suo senso. Riconoscere il carattere concettuale dell'esperienza vuol dire infatti da un lato cogliere come il pensiero possa permeare di sé la dimensione dell'esperienza, acquisendo così una sua presa sul mondo, ma vuol dire anche – dall'altro lato – mostrare in che senso l'utilizzo dei concetti possa trovare nell'esperienza stessa una sua giustificazione. Se ci poniamo in questa prospettiva, i concetti non si rapportano più ad un materiale altro, che semplicemente si dà, ma si confrontano con un'esperienza strutturata che si pone come il sostegno di un'asserzione possibile. E ciò è quanto dire che l'esperienza si pone già, per la sua *stessa natura concettuale*, come una *voce* che può pronunciare il suo verdetto nello spazio logico delle ragioni:

Questo fa spazio a una nozione diversa di datità, che non può essere accusata di confondere giustificazione e discolpa. Non abbiamo più bisogno di tentare di dimostrare che lo spazio delle ragioni è più esteso di quello dei concetti. Quando cerchiamo il fondamento di un giudizio empirico, l'ultimo passo ci porta all'esperienza. L'esperienza ha già un contenuto concettuale, cosicché quest'ultimo passo non ci porta fuori dallo spazio dei concetti. Ma ci porta in un luogo in cui è all'opera la sensibilità – la ricettività – e quindi non abbiamo più motivo di preoccuparci per la libertà che è implicita nell'idea che le nostre capacità concettuali appartengano a una facoltà della spontaneità. Non dobbiamo temere che la nostra raffigurazione del mondo ometta quel vincolo esterno che è necessario, se l'impiego delle nostre capacità concettuali deve essere riconoscibile come qualcosa che ha a che fare con il mondo (*ivi*, p. 10).

Così appunto McDowell. Ma una domanda sembra imporsi: se così stanno le cose, se ogni esperienza percettiva è già subordinata alla norma del concetto, non stiamo forse cancellando semplicemente la differenza tra spontaneità e recettività? Che cosa differenzia l'esperienza sensibile nella sua apparente passività dalla libertà che caratterizza la spontaneità del pensiero?

A questa domanda si deve cercare di dare una risposta perché la senza-tezza delle considerazioni che abbiamo proposto poggia comunque sul fatto che spontaneità e recettività non siano la stessa cosa e operino anzi in modi differenti. La sensibilità ci ancora al dato, la dimensione concettuale lo illumina: il nodo che li stringe deve essere indissolubile, ma non può cancellare la specificità delle loro funzioni.

Su questo punto dobbiamo cercare di essere chiari. Rammentiamoci allora di come, seguendo McDowell (e Kant), abbiamo distinto spontaneità e recettività. La nostra prima mossa ci aveva spinto a sottolineare che la spontaneità è innanzitutto caratterizzata dalla libertà: nella dimensione del pensiero ci muoviamo all'interno di un insieme di costrizioni che sono tuttavia le regole stesse del pensiero, la trama delle sue interne giustificazioni. Alla libertà del concetto e al suo essere norma a se stesso deve tuttavia fare da controcanto la dimensione passiva dell'esperienza, il suo porsi come un *attrito* di cui nel conoscere si deve tener conto. Ma ciò è appunto quanto dire che non possiamo comprendere la funzione della sensibilità se non sappiamo insieme cogliere come essa possa comunque attribuire al pensiero una *resistenza* e un *limite*, in un qualche senso del termine, *esterno* alla mera autonomia delle regole della giustificazione razionale. Che così debbano stare le cose sembra essere relativamente ovvio: la sensibilità deve avere una sua natura specifica e deve averla se vuole dare un contributo particolare al pensiero – se deve ancorarlo al mondo. Se tuttavia la sensibilità fosse semplicemente una nuova forma di spontaneità (se in altri termini fosse soltanto caratterizzata dal suo essere comunque già attraversata dalla razionalità e dalle operazioni logiche e concettuali) allora ci ritroveremmo ancora sotto la presa dell'immagine della scacchiera: ogni nostra mossa sarebbe libera, date le regole del gioco. L'attrito di cui abbiamo bisogno per prendere definitivamente commiato dall'idea che il pensiero giri a vuoto, seguendo semplicemente le sue regole, deve essere creato dalla dimensione sensibile dell'esperienza – ma come?

La via che McDowell ci invita a percorrere per venire a capo di questa difficoltà è innanzitutto di natura *descrittiva*. Descriviamo allora come si dà l'esperienza sensibile e come si manifesta in essa la presenza del concetto:

Ho detto che, quando godiamo di un'esperienza, le capacità concettuali sono già utilizzate *nella* ricettività, non esercitate *su* materiali della ricettività che si suppongono antecedenti. E con ciò non voglio dire che vengano esercitate su qualcos'altro. Suona del tutto stonato, in questo caso, parlare di esercizio delle capacità concettuali. Farebbe pensare a un'attività, laddove l'esperienza è passiva. Nell'esperienza ci si ritrova gravati di un contenuto. Le proprie capacità concettuali sono già state messe in gioco, nel rendersi disponibile del contenuto, prima che si abbia una qualunque scelta in materia. Il contenuto non è qualcosa che si costruisce di propria iniziativa, come quando si decide che cosa dire a proposito di qualcosa. In effetti è proprio perché l'esperienza è passiva, un caso di ricettività in atto, che la concezione dell'esperienza che sto suggerendo può soddisfare il desiderio di un limite alla libertà – di quel limite

che è all'origine del Mito del Dato (*ivi*, p. 11).

Il contenuto di un'esperienza sensibile non è qualcosa che si decide come si decide il contenuto di un discorso – è un'osservazione banale e ovvia, ma molto ben detta: quando rivolgiamo lo sguardo e vediamo che le cose stanno così e così, mettiamo (forse) all'opera un insieme di operazioni concettuali, ma certo non decidiamo quali. Non possiamo scegliere: siamo gravati dai contenuti che – per cercare di tradurre alla lettera le parole di McDowell – ci mettono il basto («In experience one finds oneself saddled with content»). Così, anche se affermiamo che l'esperienza si dà nel suo essere determinata concettualmente, non possiamo poi per questo decidere che cosa pensare e nemmeno come pensarlo: non sono libero di esperire quello che voglio e il mio esperirlo nella sua determinatezza concettuale non si traduce in un libero esercizio delle mie capacità intellettuali. Tutt'altro: l'esperienza è appunto *passiva* e quando un qualsiasi contenuto si dà percettivamente le nostre capacità concettuali sono già state messe in gioco e a noi non resta da fare altro che prenderne atto. Il lavoro è già fatto prima che si abbia una qualunque scelta in materia.

In un certo senso, si deve allora davvero riconoscere che non è affatto opportuno parlare in senso proprio di un *esercizio* delle operazioni concettuali sul terreno della recettività e questo perché nell'esprimersi così si suggerisce un pensiero che deve essere invece accuratamente messo da parte: il pensiero di un'*attività* che sarebbe nelle nostre mani, di un libero decidere le forme in cui si scandisce una prassi di sussunzione concettuale che si applicherebbe su un materiale di cui in qualche modo già disponiamo. E invece le cose non stanno così: non abbiamo un materiale già dato su cui esercitare il nostro pensiero nelle forme e nei modi che riteniamo opportuno, ma semplicemente esperiamo così e così e non possiamo fare altrimenti. La passività dell'esperienza ci appare così come l'indice di quell'attrito di cui eravamo in cerca: il modo in cui *pensiamo* le cose nel nostro esperirle non è qualcosa di cui disponiamo e questo da un lato restituisce un senso pieno alla parola "recettività", dall'altra rende conto del nostro essere ancorati a qualcosa – ad un mondo che si manifesta in un'esperienza che è sì concettualmente strutturata, ma di cui non possiamo decidere nulla, poiché non è nelle nostre possibilità scegliere di vedere questo o quello.

Possiamo trarre una prima conclusione ed affermare che vi è un senso in cui si può sostenere che lo spazio dei concetti è più ampio della sfera della mera spontaneità e che la presenza dei concetti si estende più ampia-

mente dell'ambito del loro *libero esercizio*. Si tratta di una conclusione importante, io credo, perché ci consente di esorcizzare una delle ragioni che ci spingevano insensibilmente verso il mito del Dato:

ciò che genera la tentazione di fare ricorso al Dato è l'idea che la spontaneità caratterizzi l'esercizio della comprensione concettuale in generale, estendendosi così incontrastata fino ai contenuti concettuali che si trovano più vicini agli impatti del mondo sulla nostra sensibilità. Questa spontaneità espansiva abbiamo bisogno di concepirla come soggetta a un controllo esterno al nostro pensiero; in caso contrario, le operazioni della spontaneità verrebbero rappresentate come un girare a vuoto in assenza di attrito (*ivi*, 11).

Una conclusione importante, ma non ancora sufficiente perché non può certo bastare il limitare lo spazio della spontaneità in seno allo spazio logico delle ragioni: è necessario anche mostrare per quale ragione possiamo *parlare comunque di un operare della concettualità anche là, dove non è possibile ritrovare le forme del libero esercizio del pensiero*.

Si tratta, ancora una volta di un pensiero che ha una sua lontana ascendenza kantiana. Anche per Kant, e lo abbiamo già osservato, l'esercizio dell'intelletto si esplica in due modalità profondamente differenti. Il pensiero si manifesta nella sua forma più pura sul terreno della logica formale e quindi, per Kant, delle relazioni analitiche tra concetti – quelle relazioni che ci guidano nella delineazione dei giudizi, quando riconosciamo che qualcosa può essere pensato così – quando, in altri termini, rendiamo evidente nel giudizio che la rappresentazione del soggetto è contenuta nella rappresentazione del predicato secondo un qualche rapporto logico di sussunzione. Alla *logica formale* e al suo operare con i concetti si affianca, in Kant, la *logica trascendentale* che, come abbiamo detto, non ci invita a cogliere le relazioni di sussunzione del particolare all'universale, ma ci consente invece di articolare l'esperienza stessa nella forma di un giudizio possibile. E proprio come nel giudizio si avanza una pretesa di verità che ci riconduce al principio supremo dei giudizi analitici – al principio di non contraddizione che ci dice quali sono le condizioni cui un giudizio deve poter ottemperare se non vuole essere estromesso dallo spazio logico delle ragioni – così nell'esperienza il pensiero deve poter operare nascostamente per consentire agli accadimenti sensibili di assumere la forma grammaticale del giudizio e poter così accedere al terreno di una *verità possibile*. Alla *logica formale* che fissa le regole cui deve sottostare una proposizione per *non abbandonare* lo spazio logico e per poter continuare ad avanzare una sua pretesa di verità si deve affiancare dunque una diversa logica – la *logica trascendentale* – che dica a quali

condizioni l'esperienza deve sottostare se vuole *accedere* allo spazio logico del giudizio – e quindi se vuole accedere allo spazio logico della verità e dell'obiettività. Per entrare nello spazio logico delle ragioni – per assumere il senso di una voce che asserisce come stanno le cose – l'esperienza sensibile deve essere pensata nelle forme di un'asserzione possibile e quindi, per Kant, di un giudizio: le singole sensazioni debbono quindi essere unificate e pensate nella loro unità nella forma che è propria della predicazione. La logica si trova così al di sopra e al di sotto del giudizio: la logica formale fissa dall'alto il vincolo cui una proposizione deve ottemperare per poter essere ancora un'asserzione vera, laddove la logica trascendentale fissa dal basso le condizioni formali cui il materiale sensibile deve ottemperare se vuole assumere la forma logica di un'asserzione possibile. La «è» della copula che asserisce che è vero che una certa proprietà spetta ad un certo soggetto deve così essere da un lato difesa dalla possibilità della contraddizione, dall'altro deve essere resa possibile e può essere resa possibile solo se i contenuti sensibili sono unificati nella forma del giudizio – nella forma che appunto si esprime nella copula. Nelle sue diverse forme, la logica è dunque davvero la dottrina del giudizio e questa tesi assume il suo senso più pieno solo se è possibile mostrare che, al di là del loro diverso fungere, la logica formale e la logica trascendentale sono manifestazioni del pensiero nella sua identità.

Di qui il problema kantiano: si deve poter mostrare che, al di là delle sue diverse forme di manifestazione e di operatività, la logica è pur sempre la dottrina della verità e circoscrive ora dall'alto ora dal basso uno stesso ambito – l'ambito dei giudizi. Per dimostrare che così stanno le cose, Kant si immerge in uno dei capitoli più complessi (e più spesso fraintesi) della *Critica della ragion pura*: la deduzione delle categorie dalla tavola delle forme logiche del giudizio. Delle forme complesse di questa deduzione possiamo disinteressarci, ora, ma il senso che le spetta deve essere chiaro: se è possibile dedurre le forme categoriali dalle forme del giudizio, allora si può sostenere che l'intelletto è *uno* e che il suo operare varia nella forma, ma mantiene un *senso identico nella sua funzione logico-formale e logico-trascendentale*. Scrive Kant:

la stessa funzione, che dà unità alle diverse rappresentazioni in *un* giudizio, dà dunque unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in un'intuizione (I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 95)

e quest'affermazione così perentoria riassume il senso delle considerazioni che abbiamo appena proposto. Dice, in altri termini, che l'intelletto

è uno e che la logica formale e la logica trascendentale sono appunto logica, e cioè teoria del giudizio perché il giudizio è il luogo delle asserzioni possibili e quindi di ogni possibile pretesa di verità.

Ora, anche nelle pagine di McDowell si fa avanti un problema analogo, ma la possibilità di mostrare che l'operare della concettualità sul terreno dell'esperienza e la prassi logica della sussunzione sul piano della spontaneità sono due forme di una stessa funzione non può certo seguire il cammino che la deduzione trascendentale delle categorie ci propone. Tutt'altro: McDowell ci invita ancora una volta a disporci sul terreno descrittivo e ad osservare che anche se siamo in linea di principio passivi nel nostro percepire così e così il mondo, ciò nonostante le nostre percezioni si inseriscono come voci che pretendono di essere ascoltate nello spazio logico delle ragioni. E ciò è quanto dire che possiamo comprendere il carattere concettuale delle operazioni tacite che informano la nostra esperienza sensibile proprio per il fatto che esse si dispongono sullo stesso terreno delle attività che caratterizzano il pensiero nella sua spontaneità. Cogliamo il carattere concettuale dell'esperienza solo perché possiamo disporla sullo sfondo del suo interagire con il pensiero come libero esercizio delle nostre capacità intellettuali:

In maniera del tutto generale, le capacità coinvolte nell'esperienza sono riconoscibili come concettuali solo sullo sfondo del fatto che chi le possiede è sensibile alle relazioni razionali che collegano i contenuti dei giudizi d'esperienza con altri contenuti giudicabili. Questi collegamenti danno ai concetti il loro posto come elementi di possibili visioni del mondo (J. McDowell, *Mente e mondo*, op. cit., p. 12).

Possiamo dunque comprendere la natura concettuale dell'esperienza perché vediamo bene il suo rapportarsi allo spazio logico delle ragioni nella forma non di un fatto da constatare, ma di una voce che pretende di dire e di asserire. L'esperienza non accade, ma rende manifesto e asserisce qualcosa – questo è il punto, e che le cose stiano così lo si scorge nella sua manifestazione più silenziosa e tacita nel fatto che è comunque possibile prendere posizione sulla nostra esperienza percettiva, accettandola, o – come talvolta succede – negandole l'assenso.

Un fatto può essere registrato o spiegato, ma non avrebbe davvero alcun senso non assentire ad esso: i fatti accadono o non accadono, ma non sono veri o falsi e non possono per questo essere o non essere condivisibili. Insomma, si può sospendere il giudizio solo su un contenuto di giudizio:

Come requisito minimale, deve essere possibile decidere se giudicare o no che le cose siano come la propria esperienza le rappresenta essere. Il modo in cui l'esperienza

rappresenta le cose non è sotto il nostro controllo, ma tocca a noi accettare l'apparenza o respingerla (*ivi*, p. 12).

Ma ciò è appunto quanto dire che la nostra capacità di supporre che le capacità in gioco nell'esperienza siano concettuali dipende dal loro riverberarsi sul terreno della spontaneità, dal fatto cioè che le nostre percezioni entrano in gioco con le prese di posizione concettualmente determinate che appartengono a pieno titolo alla sfera del pensiero. Se ciò non accadesse, non sarebbero affatto riconoscibili come capacità concettuali.

Riconoscere questo nesso, tuttavia, non basta poiché McDowell ci invita di fatto a constatare che il carattere concettuale dell'esperienza si rivela non soltanto nel fatto che ciò che esperisco si pone come una voce che dice la sua nello spazio logico delle ragioni, ma anche perché il suo calcare questa scena implica necessariamente un qualche minimale processo di integrazione con i concetti che fanno capo alla spontaneità e che appartengono a pieno titolo al processo aperto del conoscere. Se l'esperienza si pone come una voce che pretende di farsi ascoltare dal tribunale delle nostre credenze, dovrà poi a sua volta accettare di mettersi in discussione e di raccordarsi con il sistema più ampio dei nostri concetti. McDowell si esprime così:

anche se consideriamo solo i giudizi che registrano l'esperienza stessa, che sono già attività in questo senso minimale, dobbiamo riconoscere che la capacità di usare concetti in quei giudizi non è a sé stante; non può darsi indipendentemente dalla capacità di usare gli stessi concetti fuori da quel contesto. Questo vale anche per i concetti più immediatamente congiunti al carattere soggettivo dell'esperienza stessa, i concetti di qualità secondarie. Per esempio, considerate i giudizi di colore. Questi giudizi coinvolgono un ambito di capacità concettuali più finemente integrate nella comprensione del mondo di qualunque altra. Anche così, non diremmo che qualcuno sta formulando un giudizio di colore – seppur direttamente osservativo – a meno che ciò non avvenga su uno sfondo sufficiente ad assicurare che egli abbia una comprensione dei colori come proprietà potenziali delle cose. La capacità di produrre termini di colore «corretti» in risposta a *input* del sistema visivo (una capacità posseduta, credo, anche da certi pappagalli) non mostra il possesso dei concetti rilevanti se il soggetto non ha alcuna comprensione, ad esempio, dell'idea che queste risposte riflettono una suscettibilità (*sensitivity*) a un tipo di stato di cose nel mondo, a qualcosa che può darsi in ogni caso, indipendentemente da tali perturbazioni del proprio flusso di coscienza. La comprensione di sfondo necessaria include, per esempio, il concetto di superficie visibile di un oggetto e il concetto di condizioni appropriate per poter dire di che colore è un oggetto guardandolo (*ivi*, p. 12).

Sottolineare questo punto è importante perché ci invita a constatare che i concetti a cui passivamente ci affidiamo sul terreno dell'esperienza sensibile non sono sganciati dal processo complessivo del conoscere e possono

essere quindi revocati in dubbio e corretti. Non abbiamo, in altri termini, a che fare con dati che siano semplicemente consegnati alla soggettività cui spetta quindi soltanto il compito di recepirli, ma con esperienze concettualmente strutturate che debbono integrarsi con la rete dei nostri concetti e con il movimento di correzione e di adattamento che le compete. Ne segue che anche per i concetti che intramano di sé l'esperienza percettiva è possibile un processo di correzione e di mutamento:

Naturalmente i concetti che possono comparire nel contenuto dell'esperienza non sono limitati a quelli di qualità secondarie. Una volta che si tenga conto di ciò, diviene ancora più chiaro che l'azione passiva delle capacità concettuali nella sensibilità non è intelligibile indipendentemente dal loro esercizio attivo nel giudizio, e nel pensiero che al giudizio è connesso. Le capacità concettuali poste passivamente in gioco nell'esperienza appartengono a una rete di capacità volte al pensiero attivo, una rete che governa razionalmente le reazioni agli impatti del mondo sulla sensibilità tese alla comprensione. Ed è parte dell'idea che l'intelletto è una facoltà della spontaneità – che le capacità concettuali sono capacità il cui esercizio avviene nel dominio della libertà responsabile – quella che la rete, nella forma in cui determina a un certo momento il pensiero del singolo soggetto, non è intangibile. Il pensiero empirico attivo si svolge sotto l'obbligo costante di riflettere sulle credenziali dei collegamenti, presunti razionali, che lo governano. Deve esserci una determinazione costante a rimodellare concetti e concezioni, quando la riflessione ce lo richiede. Certo, non esiste davvero la prospettiva che ci si possa trovare a dover rimodellare i concetti ai bordi estremi del sistema, i concetti più immediatamente osservativi, in risposta a pressioni provenienti dall'interno del sistema. Ma questa prospettiva, indubbiamente irrealista, serve a evidenziare quello che è il punto rilevante per il mio scopo attuale. Il punto è questo: benché l'esperienza di per sé non si adatti bene all'idea di spontaneità, anche i concetti più immediatamente osservativi sono parzialmente costituiti dal loro ruolo in qualcosa che è, esso sì, appropriatamente concepito in termini di spontaneità (*ivi*, p. 13).

Il senso di queste considerazioni è chiaro. Nel loro operare sul terreno dell'esperienza i concetti non si esercitano su contenuti, ma si impongono passivamente alla soggettività. La loro natura di concetti, tuttavia, si manifesta nel fatto che non è possibile isolare il modo in cui la nostra esperienza si pone dal contesto complessivo della conoscenza. Il remo si immerge nell'acqua e sembra spezzato, ma presto impariamo a vederlo ben diritto e integro nel suo *immersersi* nel mare: nell'intreccio indissolubile che lega la sensazione al concetto qualcosa è mutato e il mutamento si spiega alla luce dell'azione che il sistema complessivo delle nostre conoscenze esercita sul modo in cui quella stessa esperienza è originariamente pensata. Lo stesso concetto che nell'esperienza esercita una funzione passiva si pone tuttavia come una voce nel dibattito che appartiene alla spon-

taneità ed è proprio questo suo potersi sporgere su questo terreno che ci consente di correggere almeno in parte le nostre esperienze sensibili che non sono così soltanto accadimenti ma parti, sia pure grevi e dormienti, del sistema della conoscenza e condividono dunque con esso la disponibilità a rimodellare concetti e concezioni, quando la riflessione ce lo richiede.

Un altro esempio può forse aiutarci a comprendere meglio il senso di queste considerazioni. Cammino per la strada e mi sembra di scorgere da lontano una persona in una vetrina di un negozio. La vedo, ma mi sembra troppo immobile per essere davvero un uomo e allora guardo meglio e mi stupisco dapprima del suo abbigliamento – è in costume da bagno! – e poi mi accorgo dell'errore: si tratta soltanto di un manichino. Ho visto qualcosa alla luce di un concetto, ma quel concetto si è scontrato con una serie di implicazioni razionali che mi hanno costretto a guardare meglio e a rivedere il giudizio implicito che mi aveva sorretto nelle mie percezioni. All'operare passivo del concetto dell'esperienza si è così affiancato, nel dubbio, un insieme di prese di posizioni spontanee della soggettività, un soppesare l'esperienza che si è infine tradotto in un nuovo sguardo sulla realtà.

LEZIONE OTTAVA

1. Una prima critica: non sei forse un idealista mascherato?

Nelle lezioni precedenti abbiamo raggiunto un risultato rilevante: abbiamo cioè proposto una via per mostrare come si dovesse configurare il rapporto che deve legare la mente al mondo e in che modo fosse possibile ancorare il sistema delle nostre proposizioni al mondo così come lo esperiamo. Questa via può essere indicata in breve con uno slogan: è la via del *concettuale senza confini*. Nello spazio logico delle ragioni, la sfera di ciò che è illuminato dalla dimensione concettuale non ha un limite esterno e non vi è esperienza che non debba essere colta nel suo essere il prodotto inseparabile della sensibilità e del concetto: questa è la tesi che McDowell sostiene e che abbiamo cercato di esporre sin qui, cercando di evidenziare le ragioni che la sorreggono.

Non vi è dubbio che le poche cose che abbiamo detto per chiarire questa tesi sono ancora del tutto insufficienti e lasciano aperti molti dubbi e molte lacune: ci aspetteremmo quindi che fin dalla seconda lezione McDowell ci invitasse ad approfondire meglio questo risultato appena abbozzato e a dare una spiegazione alle molte domande che questa tesi solleva. Tra queste alcune sono tutt'altro che secondarie: come facciamo a dare forma concettuale all'esperienza? Come è possibile *apprendere* i concetti se il loro uso è comunque presupposto e sembra quindi antecedente ad ogni apprendimento? Quale rapporto c'è tra il nostro mondo e il mondo *prelinguistico* degli infanti o degli animali? Tutte queste domande chiedono una risposta e tuttavia, prima di tentare di soddisfare queste legittime curiosità che verranno solo in parte affrontate e discusse in seguito, McDowell ci invita ad un compito diverso: vuole infatti controllare se la tesi del concettuale senza confini, prima ancora di essere chiarita, può essere davvero sostenuta o se invece racchiude qualche contraddizione che ci vieta fin da principio di proporla. Insomma, prima ancora di cercare di raffinarla nel suo senso e di articolarla nelle sue linee generali, McDowell ci invita a chiederci se la tesi del concettuale senza confini sia in se stessa plausibile, se non implichi cioè – nella sua formulazione più elementare – un insieme di difficoltà tali da sconsigliare ogni tentativo di renderla più persuasiva.

È in questa luce che si inquadrano la seconda e la terza lezione di *Mente*

e mondo, dedicate rispettivamente a far luce sull'eventuale ricaduta idealistica di una simile tesi e sulla sua plausibilità fenomenologica.

Affrontiamo innanzitutto il primo di questi due problemi e chiediamoci se la tesi del concettuale senza confini racchiuda in sé una deriva di stampo idealistico. Per assolvere a questo compito, tuttavia, non vi propongo di seguire passo per passo il testo (che non mi sembra del tutto limpido), ma vorrei invece cercare di dare un senso più definito alla domanda che ci si vuole porre perché vi sono almeno tre differenti accezioni di idealismo che nelle pagine di questa seconda lezione vengono chiamate in causa. Un punto le accomuna e ci consente di ricondurle sotto una stessa formula generale: parliamo di idealismo in un caso come negli altri perché in fondo tutte queste diverse tesi sembrano accordarsi in un'unica negazione che ha per oggetto la *tesi dell'indipendenza della realtà dal pensiero*. Ora, negare l'indipendenza della realtà può, tuttavia, voler dire molte e diverse cose e le differenti forme di questa negazione ci aiutano a distinguere tre presunte forme di idealismo. Vediamole:

- Vi è innanzitutto l'idealismo nella sua veste più classica: l'idealismo come negazione dell'indipendenza dell'*esistenza* del mondo dalla mente del soggetto che lo esperisce. Ciò che l'idealismo in questo caso nega è la possibilità che il mondo sia e possa essere qualcosa di diverso dal correlato interno delle nostre esperienze. Possiamo parlare, in questo caso, dell'idealismo come di quella teoria che *riconduce la realtà delle cose alla loro manifestazione fenomenica*, al fatto di essere una parte reale o ideale della nostra esperienza. La colpa di cui l'idealismo si macchia sarebbe in questo caso formulabile così: per una concezione idealistica, la realtà esiste solo nel pensiero come una sua parte propria. L'idealismo riduce l'esistenza trascendente del reale alla sfera della mera immanenza.
- In secondo luogo, vi è l'idealismo come negazione dell'indipendenza del reale dalla natura antropologicamente determinata del mio pensarlo. In questo caso, non si vuole tanto affermare che la realtà esiste nel pensiero che la pone, ma che *ha le forme che il pensiero le impone*. I concetti appartengono al nostro linguaggio e sono – sembrerebbe ovvio argomentare – forme soggettive, che possono disegnare un'immagine del mondo, ma non parlarci direttamente della realtà. Ma se le cose stanno così, la tesi del concettuale senza confine non è forse un modo per cercare di ricondurre il reale – nella sua natura radicalmente non umana –

al nostro spazio umano? La tesi del concettuale senza confini non è, in altri termini, un modo per urbanizzare la realtà e per darle le vesti tranquillizzanti, civilissime, ma un po' provinciali del nostro umano linguaggio? Di qui la colpa di cui l'idealismo in seconda accezione si macchia: le filosofie idealistiche in seconda accezione hanno una *concezione parrocchiale della realtà* e sembrano prendere troppo sul serio ciò che passa per la mente di uno dei molti animali che il mondo ospita in una fase della sua storia – l'uomo.

- Si può parlare infine di idealismo anche per alludere a quelle posizioni filosofiche che ritengono che non sia comunque possibile uscire dall'orizzonte teorico del linguaggio e che ogni tentativo di cogliere il nostro interagire con il mondo da una prospettiva che ci consenta di commisurare il linguaggio al mondo è priva di senso. L'idealismo in questo caso coinciderebbe in ultima analisi con la tesi secondo la quale non è possibile accedere direttamente al terreno del mondo, senza essere, per così dire, trattenuti sul suo limitare dalla rete dei nostri concetti. Siamo racchiusi nel linguaggio; la colpa, presunta o reale che sia, dell'idealismo in questa terza accezione è dunque tutta qui: nel suo condurci ad una concezione *claustrofobica* del pensiero che ci appare come un involucro da cui sembra impossibile liberarsi, ma che proprio per questo ci trattiene un passo prima del mondo.

Tre diverse forme di idealismo che ci pongono tuttavia una stessa domanda: la tesi del concettuale senza confini è, in una di queste tre differenti accezioni, *idealistica*?

In modo particolare, McDowell ci invita a reagire così: ci invita a mostrare che la prima accusa di idealismo non può essere attribuita alla tesi del concettuale senza confini, che la seconda accezione di idealismo non soltanto non tocca le tesi di *Mente e mondo*, ma è tracciata a partire da una nozione di realtà che per sua natura conduce ad una concezione per altri versi idealistica, per osservare poi che, messi da parte alcuni possibili fraintendimenti che concernono la natura stessa del pensiero, la terza accezione del concetto di cui discorriamo coincide con la posizione che egli stesso sostiene, ma non conduce a quella negazione dell'indipendenza della realtà che fa tutt'uno con l'idealismo.

Affrontiamo innanzitutto la *prima* accusa di idealismo, quella che ci invita a *negare* che la realtà abbia una sua esistenza indipendente dal nostro pensarla e chiediamoci perché sembra essere possibile attribuire a *Mente*

e mondo una simile tesi. La ragione è facile da cogliere: la tesi del concettuale senza confini vale come una negazione del sussistere di un realtà che sia data e che insieme non sia pensata – che non abbia cioè un suo modo di manifestarsi all'interno dello spazio logico dei concetti. Il concettuale è, appunto, senza confini e non è quindi possibile un'esperienza che non sia anche pensata. Ma questo equivale davvero a far propria una tesi idealistica in prima accezione e ad affermare che il mondo è rappresentazione? Che le cose *non* stiano così non è difficile constatarlo. Per prendere le distanze da un simile fraintendimento idealistico è necessario distinguere, in primo luogo, l'atto del pensare dal contenuto del pensiero. Si tratta di una distinzione ovvia che McDowell ci invita a tracciare in questo modo:

«Pensiero» può significare *l'atto* del pensare, ma può anche significare il *contenuto* di un singolo pensiero: ciò che qualcuno pensa. Ora, per dare il giusto riconoscimento all'indipendenza della realtà, ciò di cui abbiamo bisogno è un vincolo esterno al *pensare* e al *giudicare*, agli atti di esercizio della spontaneità. Non c'è bisogno che il vincolo sia esterno ai *contenuti pensabili* (*ivi*, pp. 29-30).

Se ciò di cui siamo in cerca è un vincolo esterno al nostro concreto pensare ed esperire, allora un simile vincolo c'è comunque, anche se il concettuale è senza confini: l'atto del pensare non coincide infatti con i suoi contenuti. E tuttavia ribadire che vi è una differenza tra atto e contenuto non significa ancora avere messo da parte ogni possibile ricaduta idealistica. Tutt'altro: ci troveremmo ancora nel cuore di una filosofia di stampo idealistico se ritenessimo che i contenuti del pensiero dipendessero nella loro stessa esistenza dal loro essere pensati – se, in altri termini, fosse lecito parlare dei contenuti come di mere ombre del pensiero, di riflessi che dipendono nel loro esserci dal loro essere posti dalla soggettività:

Certo, l'indipendenza della realtà risulterebbe sminuita se equiparassimo i fatti in generale agli atti di esercizio delle capacità concettuali – agli atti di pensiero – o se rappresentassimo i fatti come riflessi di tali cose; o se equiparassimo in particolare i fatti percettibili a stati o evenienze in cui le capacità concettuali sono messe in atto nella sensibilità – le esperienze – o li rappresentassimo come riflessi di tali cose (*ivi*, p. 30).

Non siamo tuttavia costretti a ragionare così e possiamo sostenere che i fatti che percepiamo all'interno di una configurazione concettuale sono indipendenti nel loro esserci dal nostro esperirli così. Per coglierli, dobbiamo percepirli in una qualche forma concettuale o pensarli all'interno di una determinata trama di relazioni logico-concettuali, ma questo non significa affatto che il nostro percepirli così e pensarli così li ponga in es-

sere e coincida con il loro sussistere. Tutt'altro; significa solo che dobbiamo disporci su un terreno in cui sensibilità e intelletto cooperano, perché proprio questo è richiesto dalla natura dell'oggetto alla soggettività che voglia afferrarlo:

Ma non è, invece, idealistico dire che i fatti percettibili sono per essenza capaci di imprimersi come stati o evenienze di quest'ultimo tipo in chi li percepisce; e che i fatti in generale sono per essenza capaci di essere abbracciati dal pensiero tramite l'esercizio della spontaneità, in eventi del primo tipo (*ivi*, p. 30).

Le nostre proposizioni e i nostri concetti ci consentono di pensare la realtà, ma questo non significa che la realtà per esistere debba essere pensata: questa tesi è semplicemente priva di fondamento. McDowell, tuttavia, si spinge un passo in avanti e ci invita a sostenere che la possibilità stessa di avere un'esperienza del mondo implica necessariamente il farsi avanti di un insieme di relazioni concettuali che attraversino l'esperienza e le attribuiscono una validità obiettiva. Il mondo non deve certo essere pensato per esistere, ma possiamo averne un'esperienza solo perché lo pensiamo: questo è il punto.

Si tratta, a ben guardare, di una tesi che ha una sua chiara eco kantiana: per Kant, l'esperienza sensibile non ha di per sé una valenza conoscitiva e non ci parla del mondo, perché le sensazioni sono soltanto modificazioni della soggettività, stati che non vanno di là da se stessi e che non possono dunque porsi come descrizioni del mondo. Per noi vi è dunque un mondo solo perché l'io penso proietta sulla dimensione intuitiva le forme del giudizio e la pensa, attribuendole così una pretesa di verità che fa tutt'uno con il suo carattere obiettivo. Anche McDowell ragiona in parte così e ci invita a constatare che le nostre esperienze possono avere la pretesa di parlarci del mondo solo perché sono disposte sul terreno concettuale – solo perché non sono soltanto accadimenti in una soggettività psicologica⁹.

⁹ Il confronto con Kant non deve essere spinto troppo avanti, se non vogliamo rischiare di fraintendere almeno in parte la sua posizione. Per McDowell la forma che il problema dell'obiettività dell'esperienza di fatto assume non è dettata dalla questione cartesiana dell'immanentismo e in fondo la dimensione meramente immanente delle sensazioni non rappresenta il cuore del problema che le sue pagine si pongono. Tutt'altro: il problema di *Mente e mondo* si radica ancora una volta nella distinzione tra lo spazio logico degli accadimenti e lo spazio logico delle ragioni. Le percezioni non hanno rilevanza cognitiva non tanto perché siano oggetti mentali, ma perché sono eventi, accadimenti privi di una pretesa di verità.

Si tratta di considerazioni su cui ci siamo già soffermati, e tuttavia in queste pagine vi è una constatazione nuova su cui è opportuno riflettere. In realtà, se la nostra esperienza è esperienza di un mondo, ciò accade – per McDowell – anche perché ogni nostra esperienza percettiva, e proprio in virtù della sua natura concettuale, è parte di una rete di rimandi che la pongono come esperienza di un mondo, come prospettiva su una realtà che non può in alcun modo essere racchiusa nello spazio ristretto di ciò che è dato. Un evento si dà, ed anche se il suo esserci può dipendere da un sistema interconnesso di cause, il suo esserci è quello che è; una nostra esperienza, invece, si dispone nello spazio logico delle ragioni e questo determina il suo disporsi in una rete di correzioni reciproche, in un gioco di precisazioni e di variazioni di senso che si può comprendere solo se si tiene conto della natura concettuale dell'esperienza stessa – o almeno questa è la tesi che *Mente e mondo* ci vuol far condividere

Per convincerci che così stanno le cose, McDowell ci invita a ragionare sull'esperienza del colore – su un'esperienza quindi che sembra essere quanto più vicina si può ad una mera presenza sensibile. Dire che una cosa è rossa non sembra infatti implicare nulla di più di questo: che ci appaia così nelle circostanze appropriate. E tuttavia anche se i concetti di colore sono solo flebilmente integrati nella rete delle nostre conoscenze, ciò nonostante per poter asserire che qualcosa è rosso dobbiamo comunque disporlo in una prospettiva unitaria sul mondo, – in una prospettiva che, per esempio, dovrà da un lato integrarsi con il concetto di superficie visibile, dall'altro con una determinazione del significato complessivo di ciò che si intende con “condizioni normali” quando per esempio si afferma che una cosa ha un colore particolare se appare di quel colore in condizioni normali. Ma ciò è quanto dire che l'esperienza, proprio perché ha natura concettuale, rivela la sua aderenza ad un sistema che va al di là della singola data esperienza: il mio avere l'apparenza di qualcosa di rosso può assumere il senso che gli compete solo perché nella mia percezione di quel colore vi è una connessione razionale che lega ciò che avverto sensibilmente ad una superficie visibile di un oggetto che si dà in condizioni di illuminazioni particolari in un contesto più ampio, che è il contesto del mondo. Riconoscere il carattere concettuale delle nostre esperienze percettive diviene così il fondamento su cui poggia la nostra comprensione dell'irriducibilità del mondo al suo *percipi*:

La nozione di scorcio è specificamente visiva, ma possiamo generalizzarla in maniera da includere esperienze non visive. Grazie al modo in cui le capacità concettuali po-

ste in atto in una esperienza sono collegate razionalmente all'intera rete, il soggetto comprende ciò che quell'esperienza coglie (o almeno sembra cogliere) come parte di una realtà più ampia, una realtà che può essere abbracciata tutta dal pensiero, ma non è interamente disponibile a quell'esperienza. L'oggetto dell'esperienza è compreso come integrato in una realtà più ampia, in un modo che rispecchia quello in cui i concetti pertinenti sono integrati nel repertorio della spontaneità in generale. Anche nel caso dell'esperienza di colore, questa integrazione ci permette di comprendere un'esperienza come consapevolezza di qualcosa di indipendente dall'esperienza stessa: qualcosa che è tenuto a posto dal suo collegamento con una realtà più ampia, così che possiamo dar senso al pensiero che esso sarebbe così, anche se il suo essere così non venisse esperito (*ivi*, p. 34).

Di qui la conseguenza che McDowell ci invita a trarre: il mondo non è soltanto abbracciabile dal pensiero, ma è possibile coglierlo solo perché la nostra esperienza si dispone lungo le maglie del concetto. Lungi dall'essere idealistica, la tesi del concettuale senza confini appare così, a McDowell, come una riprova dell'irriducibilità del reale alla dimensione di ciò che è dato.

A questa prima accusa di idealismo se ne può tuttavia affiancare una seconda che, come abbiamo visto, consiste nel sostenere che sia idealistica ogni posizione filosofica che pretenda di ricondurre la realtà nell'alveo di ciò che noi uomini pensiamo. L'abbiamo già osservato: l'idealismo in questa seconda accezione è una teoria che sembra avere i tratti un po' provinciali di chi crede che le cose debbano poter combaciare con l'immagine che ce ne siamo fatti e che in larga parte sembra dipendere dalla nostra natura. Di qui l'antidoto che si presume necessario per venire a capo di questa difficoltà: si deve riconoscere che le cose non sono come le pensiamo e che è quindi opportuno distinguere l'immagine che ci facciamo del mondo e che comunque rispecchia il modo in cui pensiamo noi uomini da ciò che il mondo è in se stesso, dalla realtà che è comunque sita al di là di ciò che esperiamo. L'essere in sé del mondo diviene così qualcosa che si definisce in una diretta contrapposizione con l'idea stessa della sua effettiva datità nell'esperienza. Riconoscere il carattere soggettivo e umano dell'esperienza vuol dire allora insieme sottolineare che l'in sé della realtà è un in sé assoluto che per definizione non tollera di divenire un per noi e, quindi, di manifestarsi.

È questa la via che Kant ci invita a seguire, almeno secondo McDowell. Anche Kant ci invita infatti a credere che la nostra esperienza sia in fondo soltanto *rappresentazione* perché nel conoscere le nostre categorie sono costrette a dar forma al materiale di un'intuizione che nell'uomo è soltanto sensibile e, come tale, relativa alla nostra natura empirica. Al mondo

fenomenico che si manifesta intuitivamente e che può essere formato dalle categorie dell'intelletto si contrappone così l'idea di un mondo sottratto alla relatività, antropologicamente determinata, delle manifestazioni fenomeniche: l'idea di un mondo che sia al di là della mera natura sensibile della nostra esperienza. Il mondo non è come ci appare, ma ha una sua realtà in sé che deve essere difesa contro ogni tentativo di assolutizzare ciò che ci è dato.

Così appunto Kant, e tuttavia proprio questa mossa, che dovrebbe aiutarci a difendere una volta per tutte la filosofia dal gesto di chi confonde la realtà con l'immagine che ce ne facciamo, conduce paradossalmente ad una tesi implicitamente scettica che in linea di principio sancisce la tesi dell'inconoscibilità di ciò che è davvero reale. Il mondo noumenico di cui la metafisica ci prometteva un sicuro dominio c'è al di là di ogni ragionevole dubbio, anche se non è possibile conoscerlo, almeno per l'uomo: rammentare tuttavia la sua nascosta presenza ha il sapore amaro di una rinuncia che si esprime nel riconoscimento dei limiti della conoscenza umana. Nello spazio dell'esperienza si costituisce ciò che per noi assume il carattere dell'oggettività, ma ciò non toglie che l'esperienza nel suo complesso sia un fatto eminentemente soggettivo. L'esperienza concerne l'apparire, non l'essere e ha quindi una validità soltanto soggettiva. Scrive McDowell:

una volta che il soprasensibile è inserito nella concezione, la sua indipendenza radicale dal nostro pensiero tende a presentarsi come niente di più dell'indipendenza che qualunque autentica realtà deve possedere. La pretesa di indipendenza del mondo empirico viene a sembrare, in confronto, menzognera. Ci viene chiesto di supporre che la struttura fondamentale del mondo empirico sia in qualche modo un prodotto della soggettività, in interazione con la realtà soprasensibile, che, non appena inserita nella concezione, ci si impone come la sede della vera oggettività. Ma come può il mondo empirico essere davvero indipendente da noi, se noi siamo parzialmente responsabili della sua struttura fondamentale? Non è di aiuto sentirsi dire che è solo da un punto di vista trascendentale che la struttura fondamentale del mondo empirico è opera nostra (*ivi*, pp. 44-45).

Il mondo di cui parliamo non è il mondo così come è in se stesso ed è per questo che si deve riconoscere che l'immagine spaziale e temporale delle cose appartiene soltanto all'ordine di ciò che è meramente fenomenico ed "esiste" quindi solo nell'universo soggettivo della nostra esperienza. Posta una realtà trascendente e noumenica, la nostra realtà conosciuta ed esperita diviene appunto soggettiva e nel confronto con ciò che esiste nella sua solitaria e muta presenza, il mondo fenomenico ci appare come qual-

cosa di cui possiamo vantare il carattere di prodotto. Il mondo fenomenico è nostro, perché siamo noi a costruirlo, pensandolo con le forme del nostro intelletto e organizzando i dati che troviamo nel nostro animo. Per McDowell questa è in fondo una tesi idealistica:

Penso che si debba ammettere che l'effetto dell'impianto trascendentale è quello di rendere la filosofia di Kant idealistica, nel senso che ho preso in considerazione. Questo è l'esatto contrario delle intenzioni di Kant, ma, a dispetto dei suoi decisi dinieghi, l'effetto della sua filosofia è di far torto all'indipendenza della realtà cui i sensi ci danno accesso. Responsabile di ciò è proprio l'aspetto della filosofia di Kant che colpì i suoi successori come un tradimento dell'idealismo: vale a dire, il fatto che egli riconosca una realtà esterna alla sfera del concettuale. Questi successori ritennero che, per ottenere un idealismo coerente, ci si dovesse liberare del soprasensibile. Di fatto, questa mossa libera l'intuizione di Kant, consentendole di tutelare quel rispetto per l'indipendenza del mondo ordinario che è tipico del senso comune (*ivi*, p. 47).

All'idealismo soggettivo che vincola la conoscenza ad una mera rappresentazione di una realtà che è comunque al di là dello spazio del conoscere McDowell ci invita a contrapporre una concezione dell'esperienza che si muova direttamente sul terreno del mondo e che sia aperta ad esso. Possiamo, talvolta, essere vittima di false percezioni, ma se la percezione è veridica, allora ci muoviamo direttamente sul terreno del mondo.

Per poter sostenere che le cose stanno così, dobbiamo tuttavia liberarci, per McDowell, da una concezione dell'esperienza e del pensiero come fatti eminentemente soggettivi. Questo vuol dire, in primo luogo, prendere le distanze da una concezione cartesiana dell'esperienza: le nostre percezioni non si muovono – come pretenderebbe una concezione *rappresentazionalistica*¹⁰ della percezione – sul terreno delle immagini e non ci danno una mera copia della realtà, ma sono immediatamente esperienze del reale, sono appunto – in questo senso – aperte al mondo. Lo sono tuttavia, ed è questo il secondo punto su cui McDowell ci invita a riflettere, perché hanno un contenuto concettuale che consente al nostro essere sensibilmente modificati dal mondo di avere un contenuto e una pretesa di verità. Le nostre esperienze percettive non sono soltanto modificazioni della nostra natura sensibile, ma dicono come è fatto il mondo e sono per

¹⁰ Con il titolo di «*rappresentazionalismo*» si intende indicare quella famiglia di filosofia della percezione che sostiene che la nostra percezione è essenzialmente indiretta e che ha come suo oggetto immediato e proprio una qualche entità mentale, connessa in virtù di una relazione di un qualche tipo (semantica, causale, intenzionale, ...) ad un oggetto reale per cui la percezione appunto sta, come un segno al suo designato.

questo dirette verso il reale e ci consentono di coglierlo nel suo essere fatto così e così:

Questa immagine di apertura alla realtà è a nostra disposizione grazie al modo in cui viene posta la realtà che esercita la sua impressione su un soggetto nell'esperienza. La realtà è sì indipendente dal nostro pensiero, ma non per questo deve essere raffigurata come se stesse al di fuori di un confine esterno che racchiuda la sfera concettuale. *Che le cose stiano così e così* è il contenuto concettuale di un'esperienza, ma se il soggetto dell'esperienza non è tratto in inganno, esattamente quella stessa cosa, *che le cose stanno così e così*, è anche un fatto percepibile, un aspetto del mondo percepibile (*ivi*, p. 28).

Di qui la conclusione che McDowell ci invita a trarre. La tesi del concettuale senza confini non ha una valenza idealistica, ma per rendersi conto che la riflessione kantiana sui limiti della conoscenza racchiude in sé un errore da cui emendarsi è necessario prendere esplicitamente le distanze da una falsa immagine del pensiero che ha, ancora una volta, una sua eco cartesiana. In fondo, ci sembra ovvio ragionare così: possiamo certo ingannarci sulla natura di ciò che pensiamo, ma sul fatto *che lo pensiamo* e *che lo pensiamo così e così* non sembra in alcun modo lecito dubitare. Si tratta di un'affermazione in larga parte giustificabile e che sembra in fondo coincidere con la constatazione cartesiana dell'*apoditticità* del *cogito*: l'esperienza è mia e mi appartiene interamente – non posso sbagliarmi nel dire che cosa propriamente penso.

Vi è un senso, io credo, in cui queste affermazioni sono legittime: se penso che sia un merlo l'uccello che si è appena posato sul tetto, non posso poi dubitare del significato che attribuisco a quella parola – pensare che sia un merlo vuol dire pensare che sia proprio questo tipo di uccello, e non un altro. Posso, in altri termini, sbagliare nel credere che sia un merlo, ma non sembra possibile sbagliarsi sul fatto che lo si pensa così. E tuttavia, di qui non si può trarre la conseguenza secondo la quale il pensiero è qualcosa che mi appartiene ed è dunque un fatto soggettivo. Vedo qualcosa che si posa sul tetto e lo intendo così – come un merlo, ma anche se questo significa che lo penso in un certo modo, non per questo è vero che io non possa imparare molte altre cose su che cosa è un merlo o che non possa accadere che io debba riconoscere che ciò che mi sembrava caratteristico di un merlo, in realtà non era affatto ciò che propriamente lo caratterizza. Vi è, in altri termini, un senso in cui debbo riconoscere che non è affatto ovvio che io sappia davvero ciò che penso e questo perché disporre di un concetto non significa solo disporre della sua definizione, ma accettare di disporsi all'interno di una prassi aperta che può

certo essere di volta in volta regolamentata e definita, ma che non è mai posseduta per intero, perché i concetti non sono immagini, ma regole che si formano nella prassi.

In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scriveva così:

Frege paragona il concetto con un'area e dice: un'area non chiaramente delimitata non può neppure chiamarsi un'area. Questo vuol dire, forse, che non possiamo farne nulla. – Ma è privo di senso il dire: «Fermati più o meno lì!»? Immagina che io mi fermi con un'altra persona in un certo posto e lo dica. Dicendolo non tratterò nessun confine, ma forse farò un movimento indicatore con la mano – come per indicargli un punto determinato. E proprio così si può spiegare che cosa sia un gioco. Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. – Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi egli deve vedere la comunanza che io – per una qualche ragione – non ho potuto esprimere, ma: deve impiegare questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo indiretto di spiegazione, – in mancanza di un metodo migliore. (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 71).

Nel dire così, Wittgenstein intende in primo luogo prendere le distanze dall'idea che un concetto sia tale solo se è possibile fissarlo una volta per tutte con una definizione, ma non è difficile scorgere in queste osservazioni una conseguenza più rilevante: in fondo, ciò che Wittgenstein ci dice è che i concetti sono forme di un accordo che si viene costituendo e che muta nel tempo e che è reso concretamente possibile dalla sua capacità di organizzare ciò che esperiamo in un modo determinato. I concetti sono le forme aperte di un *accordo* che si attua in un'esperienza condivisa e che verte sui contenuti della nostra esperienza, non immagini che ci appartengano e che siano frutto della nostra mente. Di qui la conseguenza che McDowell ci invita a trarre: sottolineare che l'esperienza ha una dimensione concettuale non significa asserire che non può cogliere la realtà in sé, poiché i concetti non sono le parole di un linguaggio di cui disponiamo interamente perché si muove nella sfera chiusa del cogito, ma sono le forme aperte entro cui si consuma il nostro rapporto con il reale.

2. Una forma di idealismo

Le riflessioni che abbiamo appena proposto avevano un obiettivo ben preciso: volevano cercare di chiarire le ragioni per le quali McDowell ritiene che la tesi del concettuale senza confini non sia idealistica in almeno due delle tre accezioni che abbiamo dianzi delineato. Resta ora da comprendere bene quale sia la posizione che McDowell assume rispetto al terzo significato che ci era sembrato possibile porre sotto l'egida dell'idealismo. Rammentiamolo: avevamo osservato che si potrebbe par-

lare di idealismo per alludere ad ogni posizione filosofica che ritenga che non sia possibile accedere al mondo, senza essere, per così dire, trattenuti sul suo limitare dalla rete dei nostri concetti. Che questa tesi debba essere rifiutata deriva con chiarezza dalle considerazioni che abbiamo appena esposto: i concetti e, in generale, il pensiero non circoscrivono uno spazio chiuso che sia prima dei fatti e del mondo. I concetti non sono un involucro che ci divida dal mondo e che ci racchiuda per questo nello spazio di ciò che è soltanto soggettivo:

quando diciamo, e *intendiamo*, che le cose stanno così e così, – scriveva Wittgenstein – con quello che intendiamo non ci fermiamo a un punto qualsiasi prima del fatto; bensì intendiamo dire che *questa cosa così e così sta in questo modo così e così* (ivi, § 95).

Per McDowell, il senso di quest'osservazione è chiaro: le proposizioni hanno una direzione verso il mondo perché possono essere vere, e possono essere vere perché ciò che asseriscono non si ferma prima della realtà, ma la raggiunge. Dire che una proposizione è vera significa allora sostenere che ciò che si pensa in essa è un fatto reale del mondo e che le cose si pensano (se sono vere le proposizioni che le formulano) non sono altro dalle cose che sono. Il pensiero, appunto, non è un involucro che ci separa dal mondo, ma la forma che ci consente di articolarlo:

Possiamo formulare il punto in uno stile con cui Wittgenstein non si sarebbe trovato a suo agio: non c'è nessuna soluzione di continuità ontologica tra il tipo di cose che si possono intendere, o in generale il tipo di cose che si possono pensare, e il tipo di cose che possono accadere. Quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade. Cosicché, poiché il mondo è tutto ciò che accade (come egli stesso ebbe a scrivere tempo addietro), non c'è nessuna soluzione di continuità tra il pensiero, in quanto tale, e il mondo. Naturalmente il pensiero se è falso può distanziarsi dal mondo, ma non c'è nessuna distanza dal mondo implicita nell'idea stessa di pensiero (J. McDowell, *Mente e mondo*, op. cit., p. 29).

Credo che queste considerazioni siano, in larga misura, condivisibili e tuttavia è forse possibile chiedersi se non sia idealistica in un senso appena un poco diverso dal precedente anche la tesi che sostiene che la nostra possibilità di accedere al terreno della realtà implica necessariamente il rimando alla dimensione concettuale: si potrebbe infatti sostenere che il pensiero è una forma che ci consente di articolare la realtà, ma non è per questo la condizione necessaria del nostro avere un accesso al mondo. La tesi del concettuale senza confini sarebbe allora idealistica perché ci costringerebbe a sostenere due tesi, strettamente connesse l'una all'altra. La prima tesi è che la percezione sensibile non è di per se stessa esperienza

di un mondo poiché avere in vista il mondo (per usare l'espressione di cui McDowell si avvale) implica il rimando alla dimensione concettuale. La seconda tesi deriva di qui e ci invita a sostenere che non ci è possibile in generale uscire dal linguaggio per confrontare il mondo così come lo pensiamo con il mondo così come è, prima di altra strutturazione concettuale.

Sappiamo già che, per McDowell, la prima tesi deve essere senz'altro accettata. Di per sé, la percezione sensibile non è ancora coscienza di un mondo: perché ciò accada è necessario – per McDowell – che ogni nostro esperire sia parte di una rete di rimandi che possono prendere forma solo perché il dato sensibile è pensato concettualmente e si inserisce per questo nella trama che caratterizza il sistema delle nostre credenze. Ma proprio per questo sembra necessario, per McDowell, sostenere anche la seconda tesi: se non possiamo parlare di un mondo, se non disponendoci all'interno di un'esperienza strutturata concettualmente, allora è chiaro che non è possibile pensare il mondo al di fuori di un linguaggio dato. Non possiamo figurarci il nostro rapporto con il mondo ponendoci al di fuori di un qualche sistema concettuale, – di un qualche linguaggio che permei di sé il modo in cui l'esperienza stessa si manifesta: la tesi secondo la quale sarebbe in qualche modo possibile tracciare un confine al linguaggio e porre al di là di esso un mondo che ci si manifesti sensibilmente in un'esperienza prelinguistica deve essere messa da canto e, insieme con essa, deve essere rifiutata l'immagine del linguaggio come di un repertorio di concetti che può essere colto nella sua individuata storicità e nella sua peculiare determinatezza culturale, confrontandolo con il terreno invariante della nostra esperienza sensibile. Quest'immagine è falsante perché – per McDowell – non è in generale possibile accedere al terreno del mondo se non all'interno di una prospettiva concettuale: non è dunque possibile raffrontare il mondo con le forme entro le quali si manifesta, proprio come non è possibile tracciare un confine allo spazio dei concetti perché per farlo dovremmo poter *dire* che cosa vi è di là da esso. Ne segue che l'ipotesi di uno sguardo trasversale che dovrebbe consentirci di mettere a confronto il nostro sistema concettuale – il nostro linguaggio – con ciò che in esso pensiamo e che in esso si manifesta deve essere semplicemente messa da canto, così come si deve rifiutare la tesi secondo la quale comprendiamo chi parla una lingua diversa dalla nostra rapportando il suo sistema concettuale al mondo, colto al di là di ogni linguaggio. Comprendere l'altro significa imparare a pensare il mondo nei suoi concetti o tradurre i suoi concetti nei nostri:

Nell'attività concettuale interna a questo sistema dinamico siamo, sempre, già coinvolti col mondo. Qualunque comprensione di questa condizione, cui si possa ragionevolmente mirare, deve essere dall'interno del sistema. Non si può pensare di descrivere gli adeguamenti del sistema al mondo da un punto di vista trasversale: cioè, con il sistema circoscritto da un confine, e il mondo fuori di esso. Questa è proprio la forma che la nostra rappresentazione non può assumere. Naturalmente, è possibile che inizialmente troviamo opaco un altro soggetto pensante: renderci accessibili i contenuti concettuali del rapporto con il mondo di qualcun altro può richiedere un certo lavoro; e nel frattempo il mondo in cui egli è coinvolto è sicuramente già all'interno del nostro punto di vista. Non ho detto nulla che ponga in questione questo fatto ovvio. Ciò che intendo scartare è questa idea: che, quando cerchiamo di comprendere qualcun altro, utilizziamo relazioni che possiamo già discernere tra il mondo e qualcosa che ci è già noto come il sistema di concetti all'interno del quale l'altra persona pensa; cosicché nella misura in cui approfondiamo il contenuto delle capacità concettuali (inizialmente opache) che agiscono all'interno del sistema, completiamo nei dettagli una rappresentazione trasversale – qui il sistema concettuale, lì il mondo – che è stata disponibile durante tutta l'operazione, benché inizialmente solo in maniera abbozzata. E necessariamente un'illusione supporre che questo descriva il lavoro di interpretazione di cui abbiamo bisogno per giungere a capire qualcuno, o che una sua versione descriva il modo in cui acquisiamo la capacità di comprendere altri parlanti del nostro stesso linguaggio durante l'educazione ordinaria. Questa rappresentazione pone il mondo all'esterno di un confine che racchiude il sistema di cui – si suppone – abbiamo raggiunto una certa comprensione. Questo vuol dire che essa non è in grado di descrivere nulla che sia davvero riconoscibile come la comprensione di un insieme di concetti dotati di consistenza empirica. [...]. Quando il carattere specifico del suo pensiero comincia ad apparirci, non è perché noi riempiamo gli spazi vuoti di una preesistente rappresentazione trasversale di come il suo pensiero si rapporta al mondo, ma perché condividiamo con lui un punto di vista all'interno di un sistema di concetti, un punto di vista da cui possiamo unirci a lui nel dirigere un'attenzione condivisa verso il mondo, senza bisogno di attraversare alcun confine che racchiuda il sistema di concetti (*ivi*, pp. 36-38).

Sostenere questa duplice tesi non vuol dire, tuttavia, assumere una posizione idealistica poiché – nota McDowell – la tesi del concettuale senza confini non implica la negazione dell'indipendenza delle cose e del mondo dal nostro pensarle. Il mondo c'è indipendentemente dall'esperienza che ne abbiamo e la necessità di adeguare di continuo il sistema delle nostre credenze ci mostra che la realtà non è prona ai nostri desideri. Di qui la conclusione che McDowell trae: la tesi del concettuale senza confini non è una tesi idealistica e non lo è perché non mette in discussione in alcun modo l'indipendenza della realtà dall'esperienza che ne abbiamo. Che le cose stiano davvero così e che le osservazioni di McDowell siano sino in fondo convincenti è un punto su cui dovremo in seguito tornare, seppur brevemente.

LEZIONE NONA

1. *Il contenuto non concettuale: la posizione di Evans*

Nella lezione precedente abbiamo cercato di mostrare per quale ragione, per McDowell, la tesi del *concettuale senza confini* non sia una tesi idealistica, anche se ci invita a pensare che la nostra esperienza sia attraversata da parte a parte da concetti e anche se ci chiede di sostenere che il mondo non possa essere colto nella sua realtà se non muovendo da un'esperienza concettualmente determinata. Per *Mente e mondo* questa è una mossa necessaria la cui importanza può difficilmente essere sopravvalutata: se l'esperienza deve poter giustificare le nostre proposizioni e le nostre credenze, allora *deve* avere un contenuto concettuale. Solo così può proporsi come una giustificazione razionale delle nostre credenze:

Per evitare di rendere incomprensibile in che modo i dati della sensibilità possono stare in una relazione di fondazione con gli atti paradigmatici di esercizio dell'intelletto quali i giudizi e le credenze, dobbiamo concepire tale cooperazione in maniera molto particolare: dobbiamo affermare che l'intelletto, è già inestricabilmente implicato nei dati della sensibilità. Le esperienze sono impressioni fatte dal mondo sui nostri sensi, prodotti della ricettività; ma queste stesse impressioni hanno già un contenuto concettuale (*ivi*, p. 48).

Su questo punto ci siamo soffermati più volte e abbiamo sottolineato come, per McDowell, parlare di un'esperienza concettualmente strutturata non significhi cancellare la differenza tra spontaneità e passività e non voglia dire *eo ipso* rendere incomprensibile la specificità della percezione sensibile. Percepire non significa semplicemente pensare nell'intuizione perché il pensiero implica l'*esercizio* attivo dei concetti e la loro *ponderata* applicazione, non la loro semplice presenza. L'esperienza percettiva appartiene alla dimensione della passività – su questo non debbono esservi dubbi, per *Mente e mondo*; ciò tuttavia non toglie che la tesi del concettuale senza confini debba essere egualmente presa sul serio e che il riconoscimento della specificità dell'esperienza percettiva non significhi, per McDowell, disporsi lungo un cammino che in fondo mira soltanto a rendere ambiguo il senso che nell'esperienza deve essere attribuito ai concetti e al loro tacito fungere.

Certo, le percezioni sono passive e questa loro passività investe il ruolo che i concetti giocano nelle nostre esperienze, ma le funzioni che in esse operano hanno egualmente natura concettuale e sono le *stesse* funzioni

che agiscono sul terreno della spontaneità, come dimostra il fatto che percezioni e credenze proposizionalmente formulate possono rapportarsi le une alle altre in un nesso razionale di giustificazione. Dire dunque che l'esperienza ha una dimensione concettuale e sottolineare che questa dimensione non è separabile dal contributo sensibile non vuol dire, insomma, limitarsi ad un gioco di parole:

Esattamente le stesse capacità devono poter essere esercitate nei giudizi, e questo richiede che siano collegate razionalmente a un sistema globale di concetti e concezioni, all'interno del quale il soggetto che le possiede si impegna in un'attività continua di adeguamento del suo pensiero all'esperienza [...]. È essenziale per le capacità concettuali, nel senso esigente del termine, che esse possano essere utilizzate nel pensiero attivo, il pensiero che è aperto alla riflessione sulle sue proprie credenziali razionali. Quando dico che il contenuto dell'esperienza è concettuale, questo è ciò che intendo per «concettuale» (*ivi*, p. 50).

Questo è quanto McDowell sostiene, ma proprio questo suo voler attribuire all'esperienza un carattere apertamente concettuale ci costringe a chiederci con maggiore insistenza se le cose stanno proprio così, se – in altri termini – possiamo davvero affermare che la percezione ha sempre e necessariamente forma concettuale, che non è lecito pensare ad una percezione il cui contenuto sia già dato prima di ogni operare dell'intelletto o infine che non sia possibile o comunque lecito tentare di mettere in luce, sia pure soltanto astrattamente, che cosa spetti alla percezione nella sua immediatezza e che cosa alle forme concettuali che la permeano.

Io credo che queste domande siano in fondo differenti, ma è un fatto che la discussione di quest'ordine problemi si è raccolta nell'ambito analitico sotto un unico interrogativo: ci si è chiesti se sia lecito parlare di un contenuto non concettuale della percezione. Ora, che la percezione abbia un contenuto non concettuale è una tesi che è stata sostenuta da molti filosofi ed in modo particolare è ad Evans che per McDowell è opportuno richiamarsi, e per una ragione ben chiara: Evans concorda con McDowell sul fatto che di esperienza percettiva nel senso pieno del termine si possa parlare solo quando ciò che comunque sensibilmente esperiamo viene ricondotto alla dimensione del concetto. L'esperienza percettiva acquista il suo senso più pieno e una forma tipicamente umana solo quando acquisisce un'esplicita valenza cognitiva – questo è quanto Evans sostiene; questo tuttavia non significa ancora che il percepire possa essere semplicemente equiparato ad un processo entro cui agiscono sempre e necessariamente le operazioni della spontaneità. Tutt'altro: per Evans, è legittimo sostenere che vi è un primo livello della percezione che non implica affat-

to la dimensione concettuale e che ha, ciò nonostante, un suo contenuto – un contenuto *non concettuale*, dunque. Evans parla, in modo particolare, della percezione come di un sistema che raccoglie *informazioni*: vediamo ciò che ci circonda e che fa da sfondo e da oggetto della nostra prassi e lo vediamo anche se non possediamo i concetti che ci consentirebbero di pensare ciò che esperiamo e di coglierlo per quello che solitamente diciamo che sia. Percepriamo in vario modo l'ambiente che ci circonda e le nostre percezioni hanno un contenuto, proprio così come hanno un contenuto le esperienze percettive che sono proprie degli animali e che sono simili alle nostre, almeno sin quando non si fa strada il pensiero.

Vi sono dunque contenuti non concettuali della percezione, e non è vero che ogni percezione implichi l'operare tacito di quelle stesse funzioni che si dispiegano liberamente sul terreno della spontaneità; al contrario: il momento dell'elaborazione concettuale si *aggiunge* alla percezione di base e si fa strada solo quando ci formiamo un giudizio o, in senso proprio, una credenza sul fondamento di ciò che abbiamo percepito. Farsi un giudizio sulla base di ciò che esperiamo significa allora dare forma concettuale ad un contenuto che in sé non l'ha poiché dipende esclusivamente dalla capacità meramente sensibile di raccogliere informazioni sul mondo – quelle stesse informazioni che sono raccolte anche dagli animali grazie ai loro organi di senso e alle diverse forme di elaborazione cerebrale dei dati così raccolti. Prima di ogni pensiero e di ogni formulazione concettuale vi è, dunque, la percezione come acquisizione di informazioni, come stato che ci accomuna al mondo animale:

Questi stati informativi non concettuali sono il risultato del ruolo che svolge la percezione in ciò che Evans chiama «il sistema informativo». Il sistema informativo è il sistema delle capacità che applichiamo quando raccogliamo informazioni sul mondo utilizzando i nostri sensi (percezione), riceviamo informazioni da altri attraverso la comunicazione (testimonianza), e conserviamo informazioni attraverso il tempo (memoria). È centrale nella concezione di Evans l'idea che «le operazioni del sistema informativo» siano «più primitive» delle abilità concettuali razionalmente interconnesse che rendono possibile la nozione di giudizio e una nozione stretta di credenza. Per dirla nei termini che ho usato finora: le operazioni del sistema informativo sono più primitive delle operazioni della spontaneità. Questo è immediatamente evidente nel caso della percezione e della memoria, che, dice Evans, «abbiamo in comune con gli animali», cioè con creature alle quali l'idea di spontaneità non si applica (*ivi*, p. 51).

Il senso di queste considerazioni è relativamente chiaro. Evans ci invita a pensare alla percezione come ad uno stato non concettuale, ma insieme (e proprio per questo) ci chiede di distinguerla dai giudizi che su di essa

poggiano. Si può percepire senza giudicare e si possono avere esperienze senza per questo porle come fondamento di un'attività del giudizio – di un pensiero che le pensi concettualmente.

Sarebbe tuttavia un errore credere che Evans intenda semplicemente distinguere questi due piani, senza preoccuparsi del nodo che li unisce e per comprendere come questa relazione sia possibile il primo passo consiste nell'osservare che la sensibilità di per sé non offre ancora un'esperienza cosciente, che si fa strada invece soltanto quando il dato nella sua mera determinatezza sensibile è reso disponibile per l'intelletto e per il sistema complessivo dei suoi concetti. Solo allora diviene possibile fare del contenuto non concettuale della sensibilità il fondamento di un'esperienza possibile. Dire così, tuttavia, significa insieme sostenere che il contenuto non concettuale della percezione diviene il fondamento di un possibile giudizio che attribuisce al materiale sensibile la forma di un'esperienza in senso pregnante:

Nella concezione di Evans, le esperienze sono stati del sistema informativo, e in quanto tali hanno un contenuto non concettuale. Ma Evans non identifica l'idea di esperienza con quella di stato informativo percettivo, prodotto, indipendentemente dalla spontaneità, dalle operazioni del sistema informativo. Al contrario, egli sostiene che gli stati informativi percettivi, con il loro contenuto non concettuale, «non sono *ipso facto* esperienze percettive – cioè, stati di un soggetto cosciente». Secondo Evans, uno stato del sistema informativo percettivo vale come esperienza solo se il suo contenuto non concettuale è disponibile come «*input per un sistema che pensa, applica concetti e ragiona*»; cioè, solo se il contenuto non concettuale è disponibile per una facoltà della spontaneità, che può effettuare o rifiutare razionalmente giudizi di esperienza sulla base dello stato percettivo. Perciò uno stato informativo non concettuale, prodotto dalla parte percettiva del sistema informativo di una creatura che manchi della facoltà della spontaneità, non vale come esperienza percettiva, anche se uno stato che vale come esperienza percettiva, in virtù della sua disponibilità per la spontaneità, è in se stesso esattamente uno stato informativo non concettuale, dotato di un suo contenuto non concettuale indipendentemente dal fatto che la facoltà della spontaneità entri in gioco oppure no (*ivi*, p. 52).

Su questo punto McDowell insiste molto, così come tuttavia sottolinea come il riconoscimento del ruolo della spontaneità si affianchi in Evans alla tesi secondo la quale la spontaneità non entra nel determinare il contenuto dell'esperienza stessa, ma si fa strada soltanto per pensarlo e giudicarlo. Perché si possa parlare di esperienza percettiva è sufficiente che le informazioni sensibili siano rese disponibili alla spontaneità e quindi anche all'io che ci appare così kantianamente come il titolo generale cui ricondurre la dimensione del pensiero e della concettualità. Per essere disponibili alla soggettività le informazioni sensibili non debbono tuttavia

essere già state formate concettualmente; tutt'altro: la sensibilità rende disponibile all'io un contenuto non concettuale – lo stesso contenuto che nelle stesse circostanze caratterizzerebbe la percezione animale. E ciò è quanto dire che il contributo della spontaneità e quello della recettività possono essere separati l'uno dall'altro; la dipendenza dell'esperienza dal fungere della spontaneità non si traduce così nella tesi secondo la quale ogni esperienza sarebbe di per sé *eo ipso* concettuale, ma nella constatazione secondo la quale solo quando le informazioni raccolte si dispongono nell'orizzonte della spontaneità è possibile parlare propriamente di esperienza:

Nella concezione [...] di Evans, la ricettività compare nella forma dell'elemento percettivo del sistema informativo, e la sua idea è che il sistema percettivo produca i suoi stati dotati di contenuto indipendentemente da ogni esercizio della spontaneità. E vero che gli stati dotati di contenuto che ne risultano valgono come esperienze – nel senso restrittivo, in qualche modo kantiano, in cui ne parla Evans – solo in virtù del fatto che essi sono disponibili alla spontaneità; ma la spontaneità non entra a costituire il contenuto. Quindi nella concezione di Evans le operazioni indipendenti del sistema informativo compaiono come contributo separabile, che la ricettività porta alla sua cooperazione con la spontaneità (*ivi*, p. 54).

Sappiamo già quale sia, per McDowell, la critica che deve essere rivolta alla posizione di Evans. Evans ritiene che l'esperienza sensibile possa essere il fondamento su cui poggiano i nostri giudizi sul mondo percepito, ma proprio perché chiede che le relazioni che vincolano il giudizio all'esperienza sensibile vadano al di là della sfera della spontaneità, si preclude la possibilità di intendere come una simile fondazione possa avere luogo, poiché solo ciò che appartiene allo spazio logico delle ragioni e ha natura concettuale può giustificare razionalmente le nostre credenze. Insomma, delle due, l'una: se Evans intende ancorare i giudizi alle nostre esperienze sensibili nella forma di un nesso razionale, allora deve supporre che vi siano concetti operanti nell'esperienza stessa; se invece vuole salvare il carattere non concettuale dell'esperienza e vuole quindi sostenere che la percezione è innanzitutto un accadimento che ci accomuna agli animali, allora deve riconoscere che *non* vi è una fondazione razionale delle nostre credenze, ma solo un nesso causale che non può giustificare, ma al massimo porci di fronte al fatto compiuto – al nostro essere indotti a pensar così. Ora, non vi è dubbio che proprio quest'ultimo sia il punto di partenza di Evans, ma se si accetta una simile premessa allora ne segue che l'esperienza sensibile non può essere in alcun modo considerata come se fosse il fondamento razionale dei nostri giudizi, ma solo come un rea-

gente che determina il loro farsi avanti nella nostra coscienza. Se il contenuto dell'esperienza è un contenuto non concettuale non può giustificare le nostre credenze – questo è il punto su cui McDowell ci chiede ancora una volta di riflettere:

Può sembrare ovvio che ciò che possiede un contenuto rappresentativo, sia esso concettuale o no, possa entrare in relazioni razionali, quali l'implicare o il rendere probabile, con ciò che ne possiede un altro. Ma se la spontaneità viene chiusa entro un confine, perdiamo il diritto di trattare come ovvia la conclusione che un certo termine in tale relazione può essere per qualcuno una ragione per l'altro termine. Se l'esperienza viene presentata come un *input* esterno rispetto alla spontaneità, allora è di nuovo un caso di frode nominale usare la parola «contenuto» per qualcosa che, anche così, possiamo assumere sia posseduto dall'esperienza, in modo tale che le relazioni costitutive della ragione possano valere tra esperienze e giudizi in maniera intelligibile. Il nome serve a mascherare il fatto che le relazioni tra esperienze e giudizi sono concepite in modo da soddisfare esigenze contraddittorie: devono permettere alle esperienze di valere come ragioni per i giudizi, e contemporaneamente essere inaccessibili all'indagine razionale (*ivi*, pp. 56-57).

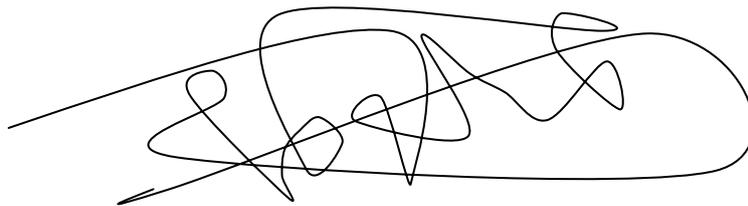
Siamo dunque ancora una volta approdati al *mito del dato* e alle difficoltà che lo caratterizzano, ma proprio per questo dobbiamo chiederci per quale ragione un filosofo come Evans (cui per altri versi McDowell si sente tanto vicino) sia infine approdato a questa tesi. E se ci si pone questa domanda vi è un fatto che merita di essere senz'altro sottolineato: Evans non giunge a questa conclusione facendosi guidare dalle consuete preoccupazioni gnoseologiche su cui ci siamo così spesso soffermati nella prima parte del corso. Il suo approdare al mito del dato non è motivato dall'esigenza di ancorare il linguaggio ad una qualche realtà che possa pretendere di giustificarlo; tutt'altro: Evans ritiene di *dover* sostenere la tesi dell'indipendenza della percezione sensibile dalla sfera della spontaneità sul fondamento di considerazioni che hanno natura prevalentemente fenomenologica e che sono quindi indipendenti da un'adesione preliminare alla prospettiva epistemologica dell'empirismo. Possiamo formulare così le considerazioni che spingono Evans a sostenere che vi è un contenuto non concettuale della percezione:

1. la tesi secondo la quale l'esperienza percettiva ha un contenuto concettuale è fenomenologicamente insostenibile;
2. la tesi secondo la quale la spontaneità è all'opera nell'esperienza percettiva si scontra con la constatazione secondo la quale vi sono percezioni che non sono credenze e che non sono sensibili alle credenze, – una tesi questa che sembra mettere in questione il loro possedere un contenuto concettuale.

Dobbiamo cercare di comprendere come McDowell ritenga possibile contrapporre argomenti sensati a queste due tesi.

2. *Questa sfumatura di rosso*

Cerchiamo innanzitutto di comprendere quale sia il primo dei problemi che abbiamo rammentato e in che modo McDowell ritenga di poter far fronte alle considerazioni che Evans propone in *The Varieties of Reference*. Quali siano gli argomenti di cui Evans si avvale è presto detto: egli ritiene che non sia possibile attribuire all'esperienza percettiva un contenuto concettuale perché i concetti non sembrano avere la stessa *finezza di grana* della nostra percezione, la stessa articolata strutturazione di differenze che è così finemente tracciata dalle nostre capacità percettive di discriminazione. Gli esempi sono molteplici. Prendiamo una matita e tracciamo innanzitutto una linea dritta; fissiamo poi un punto e disegniamo una linea che in ogni suo punto sia equidistante dal centro che abbiamo segnato; infine osserviamo il movimento di un sasso che scagliamo lontano e cerchiamo di riprodurlo su un foglio: avremo disegnato innanzitutto una linea retta, un arco di circonferenza, una parabola. Per tutte queste linee abbiamo nomi, ma è altrettanto chiaro che i nomi finiscono presto e che anche se un qualsiasi movimento della mano traccia una linea ben visibile e distinguibile nella sua particolarità, non per questo è possibile sostenere che vi sia un nome che lo denota. Vediamo bene questa linea, ma sappiamo bene che non vi è nel nostro vocabolario una parola che ci consenta di descriverla, proprio come non vi è un nome che ci consenta di dire qual è il sapore di un bicchiere di verdicchio o di sangiovese. La linea c'è e la vediamo, ma non sappiamo che nome darle:



Evans dà espressione a questo stesso ordine di considerazioni richiamandosi all'esperienza del colore. Il nostro vocabolario cromatico abbraccia a

malapena un centinaio di sfumature, ma noi ne vediamo sicuramente molte di più e basterebbe provare a elencare i nomi di grigio che conosciamo per rendersi conto che ci sono molte sfumature per cui non abbiamo alcun termine. Evans ragiona così:

Quando Evans suggerisce che il nostro repertorio di concetti di colore è più grossolano della nostra abilità di discriminare le sfumature, e dunque è incapace di catturare i particolari dell'esperienza di colore, sta pensando al tipo di capacità concettuali associate a espressioni per colori come «rosso», «verde», o «terra di Siena bruciato». Tali parole e sintagmi esprimono concetti di *fasce* dello spettro visibile, mentre Evans pensa che l'esperienza del colore può presentare proprietà corrispondenti a qualcosa di più simile a *linee* dello spettro, senza ampiezza discernibile (*ivi*, p. 60).

Ne segue che la trama dei concetti procede per differenze grossolane, laddove la nostra capacità di discriminare percettivamente le sfumature di colore è pressoché continua: perché non riconoscere allora che la nostra percezione è fenomenologicamente irriducibile alla trama dei concetti e perché non sostenere che il tentativo di affermare che l'esperienza è concettuale da parte a parte è definitivamente messo in crisi da questo argomento – dall'*argomento della finezza di grana* della percezione?

A queste considerazioni McDowell ci invita a rispondere seguendo una linea argomentativa che sembra di primo acchito piuttosto discutibile. McDowell ragiona così: ci invita a mettere da canto la tesi secondo la quale il sistema dei concetti cromatici coinciderebbe necessariamente con il vocabolario dei nomi e delle sfumature di colori di cui disponiamo. Se ci muoviamo su questo terreno, infatti, è fin da principio chiaro che non abbiamo parole sufficienti per dire la trama articolata delle nostre percezioni. Ma se non abbiamo concetti, possiamo crearli e per farlo ci è sufficiente pensare ciò che vediamo – una sfumatura di rosso, per esempio – *come un esempio di quel colore*. Non abbiamo una parola per indicare il nome del colore che sta tra il rosso corallo e il rosso fragola – un colore che vediamo e che sappiamo distinguere nel *continuum* cromatico – ma possiamo indicarlo e, insieme, avvalerci del fatto che possediamo il concetto di sfumatura e che possiamo quindi *fissare il campo della variabile di cui ciò che vediamo ci propone un valore*. Vediamo appunto qualcosa *come una sfumatura* del rosso – *questa* (e la indichiamo), e se possiamo esprimerci così, allora è evidente che il problema della finezza di grana che caratterizza la percezione non si pone più come un problema invalicabile perché per ogni determinatezza sensibile che non abbia un eco nel linguaggio, possiamo sempre, per ipotesi, forgiare un termine nuovo che dia voce alla determinazione ostensiva del significato che prende corpo

nella percezione stessa:

Ma perché dovremmo accettare che la nostra capacità di abbracciare il colore col pensiero concettuale sia limitata ai concetti che possono essere espressi da parole come «rosso» o «verde», o da sintagmi come «terra di Siena bruciato»? E possibile acquisire il concetto di sfumatura di colore, e la maggior parte di noi l'ha acquisito. Perché non dire che, di conseguenza, siamo attrezzati ad abbracciare le sfumature di colore col nostro pensiero concettuale con la stessa esatta determinatezza con cui esse si presentano nell'esperienza visiva, sicché i nostri concetti possono catturare i colori non meno nettamente di quanto l'esperienza li presenta? Alle prese con un'esperienza del tipo che, si presume, trascende le nostre capacità concettuali – un'esperienza che *ex hypothesi* fornisce un campione appropriato – si può dare espressione linguistica a un concetto che sia accurato nella stessa esatta misura dell'esperienza usando un'espressione come «quella sfumatura», in cui il dimostrativo utilizza la presenza del campione (*ivi*, p. 60).

Forse, leggendo queste considerazioni di McDowell, la nostra prima reazione sarà appunto quella di storcere un poco la bocca perché la soluzione che ci viene proposta sembra essere davvero troppo a buon mercato: cerchiamo un concetto che dia forma all'esperienza, ma alle nostre richieste si risponde dicendo che possiamo accontentarci di ciò che abbiamo già sotto gli occhi. Non abbiamo una parola del linguaggio che ci guidi e ci sorregga nel compito di pensare ciò che vediamo? Pazienza: possiamo accontentarci di *pensare* ciò che vediamo proprio *così*, come lo percepiamo: come questa sfumatura che vedo. Volevi una parola che desse un nome a una sfumatura di colore che vedi e noi te la costruiamo subito, invitandoti ad ancorare a un nome ciò che ti sta di fronte come un esempio: hai di fronte a te questo rosso e lo pensi appunto *così* – cogliendolo come *una* sfumatura di rosso: *questa*, appunto. E se ti sembra troppo poco, devi comunque farcene una ragione.

Credo che questa reazione sia difficile da tacitare, ma non per questo ritengo che sia *del tutto* motivata. In un certo senso McDowell deve riconoscere che le cose stanno *così*: è evidente che l'esperienza del colore non è riducibile alla generalità del linguaggio che non può perdersi nei dettagli e moltiplicare il dizionario delle sue voci per seguire la sottigliezza di grana delle nostre percezioni. Ciò tuttavia non significa che nomi e concetti coincidano, poiché un concetto può trovare una forma che lo denoti anche senza fissarsi in una parola del vocabolario: è sufficiente infatti un gioco linguistico che lo indichi, anche avvalendosi di una designazione deittica. Per ogni sfumatura concretamente distinguibile avremo allora una possibile deissi che le corrisponde. E la deissi può consentirci di introdurre un esempio possibile. Vediamo questa sfumatura e la inten-

diamo come un esempio di questo colore – proprio di questo colore che vediamo: ogni differenza discriminabile concettualmente avrebbe così la sua eco sul terreno concettuale.

Questa mossa, tuttavia – anche se dessimo per scontato che sia davvero legittima e che vi sia una risposta ai dubbi che dovremo in seguito sollevare – non è ancora sufficiente perché afferma soltanto questo: che possiamo costruire un concetto per ogni nostra percezione e non che ogni nostra percezione ha già forma concettuale. Tutt'altro: potremmo pensare che ciò che percepisco sia in sé privo di ogni determinazione concettuale, anche se posso *poi* rivolgermi a ciò che ho davanti agli occhi – questa peculiare sfumatura di colore – per formarmi un concetto corrispondente.

Di qui la necessità di cogliere in queste argomentazioni di McDowell solo una possibile dimostrazione del fatto che la finezza di grana dei concetti e la finezza di grana della percezione potrebbero in linea di principio coincidere. Data una qualsiasi percezione di colore, possiamo formarci (se qui McDowell ha ragione) il concetto corrispondente a quella sfumatura, ma questo ancora non significa che la percezione possa avere in sé fin da principio una struttura concettuale articolata proprio così. Quando imparo a parlare, apprendo insieme a vedere certe cose come rosse o gialle o verdi, e posso forse pensare che l'imparare quelle parole sia il mezzo che mi consente di accedere ad una nuova e diversa esperienza del colore: il bambino che apprende il linguaggio, impara anche – per McDowell – una nuova percezione del colore. Ma che dire nel caso della percezione di *questa* sfumatura di rosso? Un simile modo di esprimersi sembra essere di casa solo là dove vogliamo appunto sottolineare che non abbiamo un concetto per quel colore e che intendiamo appunto formarcene uno a partire da ciò che abbiamo sotto gli occhi e che dovremmo avere già chiaramente percepito e colto nella sua particolarità, prima di averlo proposto come un esempio. Vedo questa copertina di un libro e la vedo colorata e solo se mi chiedi di che colore è potrei essere costretto a dar vita alla strana procedura che McDowell descrive – una procedura che, per inciso, sembrerebbe essere quasi sempre necessaria perché anche ciò che normalmente chiamiamo rosso scarlatto o rosso magenta ci appare secondo sfumature diverse che potremmo ulteriormente articolare e che evidentemente non cessano di essere colte nella loro individuale tipicità solo perché non abbiamo le parole per indicarle o perché le indichiamo attraverso un concetto più generale. Ma allora, se le cose stanno così, secondo quale concetto le vediamo? I botanici hanno coniato un'infinità di parole di ca-

rattere descrittivo e così leggiamo che vi sono foglie acinaciformi, aghiformi, astate, cocleariformi, cuneiformi, cuoriformi, deltoidi, ellittiche, ensiformi, falciformi, filiformi, labellate e così via, ma sarebbe privo di senso credere che un botanico non veda che ciascuna di queste descrizioni coglie un tipo che si realizza in infinite forme individuali – in forme che vede e distingue prima di decidere di farne un possibile modello per altre possibili foglie. Ma se le cose stanno così, che cosa vuol dire affermare che vede qualcosa come una foglia aghiforme? Vuol dire forse che non dice esattamente quello che pensa della forma di quella foglia che pensa tra sé e sé con un concetto che solo lui possiede? Non vede invece che quella descrizione si attaglia bene, ma non perfettamente a ciò che osserva? Ed in questo caso non dovremmo semplicemente dire che in ogni percezione concreta il concetto si applica, ma non determina in senso stretto l'intuizione corrispondente? Dire che vedo una foglia aghiforme, non vuol dire che la vedo solo in quanto soddisfa un modello, anche perché, se così fosse, non potrei mai vederla in quanto soddisfa altri modelli, così come non dovrei mai dubitare del concetto che le si attaglia.

Queste considerazioni sono forse già sufficienti per farci sorgere qualche perplessità. I dubbi si fanno tuttavia ancora più consistenti se ci chiediamo come sia possibile che ogni singola percezione di una sfumatura cromatica (o di qualsiasi altra determinazione) abbia già una caratterizzazione concettuale deitticamente individuata. Perché sia possibile pensare che l'abbia dovremmo forse pensare che ogni nostra percezione sia in se stessa caratterizzata dal suo rivolgersi all'oggetto che le è proprio *comprendendolo* come qualcosa che esemplifica se stesso o una sua proprietà, come un oggetto che si manifesta dunque nel suo essere proprio così – come si manifesta. E ciò è quanto dire: se ogni mia esperienza deve avere forma concettuale, allora ogni oggetto del mio percepire dovrebbe forse essere inteso *come un questo* che *esemplifica* una sua peculiare determinatezza, costringendoci a pensarlo nelle forme e nei modi in cui si dà. Percepire significherebbe allora assumere fin da principio qualcosa come un *questo*¹¹ – ma non è affatto pacifico che le cose stiano (o possano sta-

¹¹ È forse interessante osservare che nelle *Ricerche logiche*, nel contesto di una riflessione sul significato dei deittici e, in generale, di tutte le espressioni che determinano il loro senso in virtù di un rimando percettivo occasionale, Husserl parla esplicitamente di una valenza concettuale dell'*intendere questo*: «Io dico *questo* intendendo il foglio di carta che si trova in questo momento di fronte a me. Questa parola si riferisce a *questo* oggetto

re) così, e per una serie di ragioni. In primo luogo, infatti, si deve rammentare che qualcosa è un esempio solo all'interno di un contesto determinato: solo all'interno di un gioco linguistico condiviso il dito puntato indica davvero qualcosa che può, proprio per questo, porsi come un esempio. Nel caso della percezione, tuttavia, le cose possono davvero stare così? Avrebbe senso sostenere che ogni cosa che vedo è sempre colta in un contesto che determina univocamente quale sia la direzione che sorregge la relazione esemplificativa? Non vi sono forse infiniti casi in cui non sapremmo affatto dire *come* stiamo guardando qualcosa? Per vedere questa macchia come una particolare sfumatura di rosso, ho bisogno di un contesto particolare che mi spinga a cogliere nell'oggetto che vedo innanzitutto questo – un'esemplificazione di una certa sfumatura cromatica. Ma proprio perché la guardo così, come esemplificazione della sfumatura cromatica che le è propria, non la colgo come esempio della forma particolare che la caratterizza – anche se naturalmente questo non significa affatto che non veda il suo avere proprio quella forma. Insomma: cogliere qualcosa come un esempio sembra essere necessariamente qualcosa di diverso dal percepirla.

Vi è tuttavia un'altra difficoltà su cui McDowell ci invita a riflettere e che concerne *lo statuto teorico che caratterizza l'operazione concettuale* che dovrebbe consentirci di mostrare che la grana dell'esperienza non è più fine di quella dei concetti. Si tratta di una domanda che non possiamo non porci: dobbiamo chiederci se sia sufficiente alludere ad un contenuto percepito – a questa sfumatura che vedo – per poterla cogliere come un *esempio* di quel colore e quindi come un modo per introdurre un gioco linguistico che verta su quel colore peculiare.

Che non si tratti di una mossa scontata è un fatto relativamente ovvio: come abbiamo appena osservato, *nulla sembra essere in sé un esempio* e non basta additare qualcosa perché lo si possa considerare come un para-

in virtù della percezione. Ma il significato non risiede in quest'ultima. Quando dico questo non mi limito a percepire: ma sul fondamento della percezione si basa un atto nuovo orientato ad essa, da essa dipendente nella sua differenza: l'atto dell'intendere questo. In questo intendere rinviate risiede il significato e solo in questo. [...]. La percezione realizza dunque la possibilità per il dispiegamento dell'intendere questo con il suo riferimento determinato all'oggetto [...] ma essa non costituisce, a nostro avviso, il significato, e neppure una sua parte (E. Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Milano, Il saggiatore, 1968, vol. II, p. 319). È appena il caso di notare, tuttavia, che Husserl intende qui separare e distinguere proprio ciò che McDowell ci invita a stringere in unico nodo.

digma che sia di per sé sufficiente per introdurre e sostenere un gioco linguistico. Mi mostri una sfumatura di grigio e io la colgo come un paradigma che mi consente di dare un significato ad un nuovo gioco linguistico – ma basta davvero additare un oggetto perché un concetto si faccia avanti? McDowell ci invita a dubitare del fatto che le cose stiano proprio così e proprio per questo ci costringe a constatare che di per sé questa strana cerimonia non è ancora sufficiente a disporci sul terreno della concettualità. Perché si possa parlare di un'effettiva capacità concettuale è necessario che la sfumatura che vedo possa fungere come un paradigma, ma un paradigma non è qualcosa che possa essere seguito una sola volta, scriveva Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* (§ 199) ed è proprio questa necessità della ripetizione su cui McDowell ci invita a riflettere:

Dobbiamo esaminare con cura che tipo di capacità concettuale sia questa. Non dobbiamo pensare che essa possa esercitarsi solo quando l'esempio che, si suppone, mette il suo possessore in grado di abbracciarlo col pensiero, è disponibile per essere usato come campione nel nostro dargli espressione linguistica. Questo getterebbe un dubbio sulla sua stessa riconoscibilità come capacità concettuale. Mettiamo che si voglia dare espressione a un pensiero sfruttando la disponibilità di un campione, dicendo (magari a se stessi) qualcosa come «La mia esperienza visiva attribuisce quella sfumatura di colore a quel certo oggetto». Supponiamo di cercare di sostenere che questo tentativo di esprimere un pensiero contiene l'espressione di un concetto di colore limitato a questa occasione di proferimento. Questo assomiglia all'esempio di Wittgenstein, della persona che dice «Io so quanto sono alto», mettendosi la mano sulla testa per dimostrarlo. Il presunto pensiero – «Sono alto così», «Mi sembra che qualcosa sia di questo colore» – è costruito in modo tale che manca la distanza da ciò che può determinare il suo essere vero, quella distanza che sarebbe necessaria affinché esso sia riconoscibile come pensiero (J. McDowell, *Mente e mondo*, op. cit., p. 61).

Non è facile comprendere *esattamente* il senso di queste considerazioni che evidentemente ruotano intorno ad una caratteristica che definisce i concetti in quanto tali: il loro essere dei *ripetibili*. Ora, la definizione deitica dei concetti che abbiamo proposto sin qui sembra essere proprio su questo punto carente, perché sembra vincolare la definizione del concetto ad *una* sua occorrenza che è, in quanto tale, priva di valore paradigmatico. Questa sfumatura di rosso è appunto *questa* – e non è chiaro che cosa ci permetta di pensare che possa ripetersi e che cosa debba aggiungersi perché sia possibile coglierla come un concetto e non come questo individuo. Un concetto è, appunto, per sua natura un ripetibile e per venire a capo di questa difficoltà McDowell ritiene opportuno legare le sue considerazioni all'osservazione di Wittgenstein dello strano ometto che ci dice quanto è alto mettendosi una mano sulla testa. Credo che si possa inten-

dere così il senso di questo breve racconto: se mi metto una mano sulla testa proponendo me stesso come l'unità di misura che è chiamata a dare un responso, non posso per questo dire di sapere quanto sono alto perché una misurazione chiede che via sia un metro che sia indipendente dal misurato e che si ponga come un'unità di misura che tutti possano riconoscere come tale e che valga quindi come la *pietra di paragone* del mio giudizio – ed una pietra di paragone non può non essere indipendente da ciò cui la si raffronta. Ma ciò è quanto dire che la mano che metto sulla testa per dire che sono alto proprio così non può assolvere a questo scopo: non dice che le cose stanno così e non afferma di me che ho una certa proprietà. Per farlo, dovrebbe poter fare affidamento ad un metro che sia *riconosciuto* come tale – ad una pietra di paragone indipendente o, come potremmo anche esprimerci, ad un paradigma che possa vagliare l'esser così di ciò cui lo si rapporta.

Il primo requisito di qualcosa che voglia fungere da pietra di paragone è dunque la sua indipendenza dal contesto della sua applicazione. Ci si deve poter *rifare* ad una pietra di paragone, e se ci si esprime così è proprio per sottolineare che ciò che funge come un paradigma deve essere indipendente da ciò che deve essere ad esso commisurato. Un simile requisito, tuttavia, non basta: un paradigma può esercitare la sua funzione solo se è *riconosciuto* come tale. Il metro campione non deve soltanto esserci, ma *deve* essere accettato come metro ed è per questo che il metro campione (nella forma di una sbarra di platino) è esposto in una teca del Louvre: il suo fungere da metro campione implica il fatto che vi sia una prassi condivisa che ci consente di affermare che proprio quello (e non un altro) è il modello che ci consente di dire di qualcosa che è lungo un metro. La ripetibilità implica dunque anche la dimensione dell'accordo: per dire di un oggetto che è lungo un metro non basta avere un metro, ma si deve poter contare sul fatto che sia possibile convenire su questo punto – che ciò che credo sia un buon metro è davvero un buon metro. Si deve quindi poter contare su un accordo che solo trasforma un oggetto – una barra qualunque di platino – in un metro campione.

Possiamo allora tornare al nostro strano ometto che abbiamo lasciato con una mano sul capo e osservare che il suo dire «sono alto così!» finge una misurazione, ma non asserisce davvero nulla. Quel gesto sembra proporre una misurazione: con quel gesto, l'uomo del nostro apologo dice di sé che è alto così come è alto, ma questa evidentemente non è affatto una misurazione perché non ci consente di sapere nulla di nuovo – non ci

consente infatti di rapportare quell'esser così al modello che deve giudicarlo. Chi dice così, in realtà, non afferma nulla perché anche se potessimo intendere quel gesto come espressione di un truismo – ognuno può fungere da metro campione! – non per questo il dire che si è alti così come si è alti vorrebbe dire affermare qualcosa. Quando diciamo della barra di platino che è lunga un metro non vogliamo dire che è *fattualmente* vero che sia lunga così, ma esprimendoci in questo modo proponiamo di usarla come unità di misura. Proponiamo di usarla così, ma possiamo davvero dire che è un'unità di misura solo se si stabilisce un accordo che ci consente di considerarla come paradigma della lunghezza. E uno stesso discorso vale evidentemente per i colori. Dire di qualcosa che ha il colore che ha non significa ancora avere assertito una sua determinatezza concettuale e non significa nemmeno avere posto quell'oggetto come un campione di quel colore perché qualcosa diviene un paradigma quando esiste un accordo. Ancora una volta è opportuno richiamarsi ad un passo di Wittgenstein:

«Ciò che chiamiamo «seguire una regola» è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da *uno solo, una sola* volta nella sua vita? – E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla *grammatica* dell'espressione «seguire una regola». Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. – Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi, sono *consuetudini* (usi, istituzioni). Comprendere una proposizione vuol dire comprendere un linguaggio. E comprendere un linguaggio significa padroneggiare una tecnica» (*ivi*, § 199).

Applicare una regola implica ad ogni nuovo passo una nuova decisione; e tuttavia questa piccola decisione non è arbitraria poiché può richiamarsi ad un'applicazione paradigmatica: ogni nuova scelta avviene richiamandosi esplicitamente ad un modello. Proprio qui è il punto: un'applicazione paradigmatica è tale se e solo se esiste una prassi socialmente condivisa che ci consente di comprendere che cosa significhi seguirla correttamente. Per dirla altrimenti: un'applicazione diviene paradigmatica soltanto nel tempo, solo se viene usata come “metro” da una comunità che, avvalendosi, determina che cosa vuol dire che questo è un metro. L'essere un'applicazione paradigmatica è infatti una proprietà che non spetta ad un esempio in virtù delle sue caratteristiche intrinseche, ma in ragione dell'uso che ne viene fatto.

Di qui possiamo trarre una prima conclusione. Davanti a me ho una macchia di un certo colore; la indico e insieme pronuncio tra me e me una

formula che recita che questa macchia è appunto di questa sfumatura che vedo. Ma qual è il senso di questa cerimonia? Se, così facendo, propongo questa macchia come campione di questo colore (diciamo per esempio del grigio antracite), allora non sto affatto affermando che questa macchia sia di quel colore, e non lo sto affermando perché non avrebbe alcun senso nemmeno pensare che una simile affermazione sia falsa, come invece dovrebbe accadere se stessi impegnandomi in un'asserzione empirica su un fatto – sul fatto che quella macchia è grigio antracite piuttosto che grigio perla. Dire che qualcosa deve essere assunto come un campione di questo colore non significa dire che è di quel colore, proprio come indicare il metro campione di Parigi e dire che questo è un metro non significa impegnarsi sul terreno di un'asserzione empirica che potrebbe essere vera o falsa, ma solo proporre un possibile uso di quell'oggetto – l'uso che lo eleva a unità di misura:

Di una cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro – del metro campione di Parigi. – Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel gioco del misurare con il metro (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., §50).

Quale sia questa funzione è presto detto: usare la barra come un metro vuol dire usarla come uno strumento per misurare. Riportiamo due volte il metro sul tavolo che misuriamo e l'iterazione di questo gesto (compiuto secondo una certa regola) *dice* che il tavolo è lungo due metri. Ma ciò significa che il metro – la barra di legno che impiego per misurare – *non è ciò di cui si asserisce qualcosa nella prassi del misurare, ma è il mezzo che ci consente di costruire la nostra asserzione*: nella prassi della misurazione si può *dire* la lunghezza del tavolo solo perché possiamo *far parlare* il metro nel nostro *agire* così con esso. Per dirla con Wittgenstein: il metro è uno strumento del linguaggio, proprio come il campione di colore

è uno strumento del linguaggio col quale facciamo asserzioni relative ai colori. In questo gioco non è il rappresentato, ma il mezzo di rappresentazione (*ivi*, § 50).

Di qui le proprietà che gli spettano e che ci consentono di parlarne nel linguaggio platonico delle idee. Certo, del metro campione non si può dire che sia o non sia lungo un metro perché questa *non è una sua proprietà tra le altre, ma è la funzione che gli spetta nel gioco linguistico del misurare*. Chi la enunciasse non asserirebbe affatto uno stato di cose, ma esprimerebbe – nella forma inesatta di una constatazione fattuale – quella che in realtà è una proprietà grammaticale del linguaggio: dire che il me-

tro di Parigi è lungo un metro significa dire come se fosse una proprietà empirica di un oggetto la *funzione* che gli spetta e che si *mostra* nel modo in cui usiamo quella barra nella prassi della misurazione.

Possiamo allora trarre la conclusione cui queste osservazioni tendevano: *non* basta indicare una sfumatura di grigio e dire «questa sfumatura» per avere detto che è di quel colore e per avere quindi sostenuto che ciò che la percezione ci presenta è colto attraverso la forma concettuale che semplifica. Dire, indicando una macchia, «questa sfumatura di grigio» non significa asserire che è di questo colore; il senso di questa prassi è un altro: vale come un invito ad assumere ciò che vedi come paradigma di un concetto. In questa strana cerimonia, la macchia non è dunque qualcosa che mi rappresenti attraverso un determinato concetto, ma è qualcosa che semplicemente vedo e che ti propongo di usare in un certo modo, per fissare linguisticamente che cosa voglia dire essere di questo colore – per esempio grigio antracite. La macchia non è grigio antracite, ma posso usarla come un campione per quel colore, anche se non è nemmeno ancora un campione di quel colore, perché – per esserlo – è necessario che vi sia un uso condiviso che renda la cerimonia di cui discorriamo una prassi dotata di senso.

Credo che tutte queste considerazioni siano implicite nelle considerazioni che Wittgenstein ci propone quando discorre dello strano ometto che pretende di dire quanto è alto, mettendosi una mano sul capo, ma basta leggere con attenzione le pagine di *Mente e mondo* per rendersi conto che le riflessioni di McDowell non intendono affrontare questo tema in tutta la sua ampiezza, ma vogliono soltanto asserire che per poter parlare dell'esercizio di una capacità concettuale è necessario poter svincolare il concetto dall'unicità del suo riferimento. E ciò è quanto dire che la mano che abbiamo posto sul nostro capo per fissare la nostra altezza deve poter segnare nella nostra memoria una certa misura che si possa ripetere nel tempo, senza alludere necessariamente al campione che l'ha introdotta. Ora guardiamo un colore e diciamo «questa sfumatura», ma dobbiamo ricordare che cosa quell'espressione significa anche al di là dell'esibizione del campione che giudica della sua corretta applicazione. Vi è, in altri termini, concetto se possiamo usarlo al di là del campione che ci consente di introdurlo:

Possiamo assicurarci che ciò che stiamo considerando è davvero riconoscibile come capacità concettuale, se sottolineiamo che quella stessa capacità di abbracciare un colore con la mente può in linea di principio persistere oltre la durata dell'esperienza stessa. In presenza del campione originale, «quella sfumatura» può dare espressione a

un concetto di sfumatura; ciò che assicura che si tratti di un concetto – ciò che assicura che i pensieri che ne fanno uso hanno la distanza necessaria da ciò che ne può determinare la verità – è che la capacità associata possa persistere nel futuro, anche soltanto per breve tempo, e che, grazie alla sua persistenza, possa essere usata anche in pensieri che, a quel punto, riguardano il passato, per quanto recente esso sia. Ciò che qui è in gioco è una capacità di riconoscimento, eventualmente assai effimera, che si instaura con l'esperienza. E il contenuto concettuale di tale capacità di riconoscimento che può essere reso esplicito con l'aiuto di un campione, sulla cui disponibilità si può contare al momento dell'esperienza grazie alla quale la capacità si instaura. Nella durata ulteriore di tale capacità, il contenuto può trovare ancora espressione linguistica, se il corso dell'esperienza è favorevole; vale a dire, se l'esperienza ci mette ancora una volta, o costantemente, di fronte a un campione appropriato. Ma anche in assenza di un campione la capacità continua a essere utilizzabile, finché dura, nei pensieri basati sulla memoria (J. McDowell, *Mente e mondo*, op. cit., pp. 61-62).

Il punto è qui: per poter parlare di capacità concettuali in senso proprio per McDowell è necessario (ma apparentemente anche sufficiente) chiamare in causa la *memoria* perché solo la memoria può consentirci di tracciare il discrimine che separa il concetto dal paradigma cui si commisura e di trasformare la posizione percettiva dell'esempio in un criterio di riconoscimento. Data la memoria (sia pure a breve termine) il dato percettivo può consentirci di introdurre il concetto e di mostrare che ciò che osserviamo ora è un ripetibile: la memoria estende il dato al di là del suo occorrere e la percezione attribuisce alla prassi linguistica che si esercita insieme al gesto dell'indicare – punto il dito su questa macchia e dico «questa sfumatura di grigio» – un contenuto concettuale. Abbiamo dunque a che fare con una capacità concettuale che si lega intrinsecamente ad una percezione e che può determinare il significato di un termine proprio e soltanto in virtù del nesso che nella percezione stringe sensibilità e concetto:

L'identità stessa di queste capacità di riconoscimento (eventualmente effimere) è legata a un caso particolare del genere di impatto sulla sensibilità che si suppone sia catturato dal concetto associato. La capacità di abbracciare col pensiero una sfumatura di colore (come quella sfumatura, possiamo dire in circostanze favorevoli) è attivata dal comparire nella propria esperienza di un esempio di quella sfumatura. Non c'è modo di dire di che capacità si tratta astraendo dall'esperienza che la attiva. Questo è il modo in cui queste capacità permettono che il particolare sensoriale a grana fine, che compare nello svolgersi effettivo del vissuto visivo, possa essere assunto nel contenuto concettuale dell'esperienza visiva. Questo significa che, dal punto di vista del dualismo di concetto e intuizione, queste capacità sembrerebbero ibride (*ivi*, pp. 62-63).

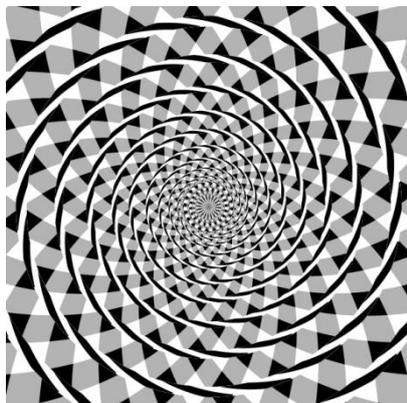
McDowell dice “ibride” ed il senso di quest’affermazione dovrebbe esserci ormai chiaro: possiamo definirle ibride, se ci poniamo dal punto di vista di una netta separazione tra esperienza percettiva e concetto, ma questa separazione deve essere messa da canto, almeno per McDowell. Pensiamo questa sfumatura di colore, ma non possiamo, per pensarla, fare a meno di tenere gli occhi bene aperti. E tuttavia questo non vuol dire che concetto e intuizione siano separati e distinguibili – almeno per McDowell, perché ciò che egli afferma è che la percezione di questa sfumatura è insieme l’attivazione della capacità concettuale del cogliere ciò che abbiamo davanti agli occhi come un’esemplificazione del concetto, come un *questo* in cui si esemplifica una forma concettuale e insieme si fa strada un contenuto concettuale per la percezione. Che le cose possano tuttavia stare così è qualcosa su cui dovremo ancora in seguito riflettere.

LEZIONE DECIMA

1. Percezione e credenza

Tra le ragioni che spingono Evans a sostenere che la percezione non ha un contenuto concettuale non vi sono soltanto le considerazioni sulla finezza di grana su cui ci siamo soffermati nella lezione precedente, ma vi è anche un dubbio più generale, concernente il rapporto della percezione con la credenza.

Il ragionamento che McDowell attribuisce a Evans è semplice. Evans ci invita a sostenere che, in senso proprio, le percezioni non possono essere intese come credenze e questo perché sono, almeno in qualche misura, insensibili alla constatazione della loro falsità. Vedo disegnata su un foglio l'illusione di Fraser e anche se so bene che di fatto consta di cerchi concentrici, non posso fare a meno di vedere una spirale: ciò che credo non influenza la percezione e non la piega ai suoi voleri. Percepriamo quello che percepiamo, anche se non crediamo affatto ai nostri occhi – questo è



il punto su cui Evans attira la nostra attenzione. Ma se le cose stanno così, allora sembra ragionevole sostenere che la percezione non è concettualmente strutturata e che non possiamo intenderla come se fosse qualcosa che è, per sua natura, sensibile al gioco delle ragioni.

In fondo, se pensiamo che ogni percezione abbia un contenuto concettuale non dovremmo sostenere che ogni nostro percepire dovrebbe semplicemente essere piegato alle esigenze del libero esercizio intellettuale? Pensare l'esperienza come un libero esercizio di concetti vuol dire, per Evans, dimenticare la specificità della percezione e avvicinarla troppo al giudizio. Percepire non significa soppesare razionalmente ciò che si dispiega di fronte a noi, ma vuol dire semplicemente prenderne atto: credere che la percezione possa farsi carico del problema della verità o falsità delle credenze che possono derivarne significa dunque smarrire proprio ciò che sembra caratteristico della

dimensione della recettività – il suo imporsi al soggetto e il suo esercitare un attrito su cui il pensiero deve poter far presa (cfr. *ivi*, p. 66).

Non è difficile comprendere quale possa essere la linea argomentativa che McDowell ritiene opportuno seguire. Per McDowell, riconoscere che l'esperienza percettiva ha natura concettuale non significa negarne la passività e non vuol dire quindi cancellare lo scarto che si instaura tra la dimensione passiva del percepire e il libero esercizio della spontaneità. Tutto questo lo sappiamo bene, ma se McDowell ci invita a riflettere ancora su questi problemi è solo perché le riflessioni di Evans sembrano essere costruite su una sorta di *conventio ad excludendum* che colpisce proprio la tesi che *Mente e mondo* ritiene di dover seguire. McDowell sostiene insomma che autori come Evans o Davidson non si rendono conto che le loro riflessioni lasciano da canto come una possibilità inesplorata proprio la tesi che, a suo avviso, racchiude la soluzione delle loro stesse difficoltà. Nelle filosofie di Evans e di Davidson vi è un limite di coscienza possibile che concerne la possibilità di pensare che vi sia un coinvolgimento passivo dell'intelletto nell'esperienza percettiva: la loro riflessione teorica ha qui un punto cieco, proprio come un punto insensibile vi è nella nostra retina – il punto su cui fa presa il nervo ottico. Di qui la domanda che dobbiamo porci: che cosa determina questo punto cieco e che cosa fa sì che filosofi come Evans e Davidson trascurino, senza nemmeno prenderla in esame, una possibilità rilevante – quella su cui McDowell ritiene giusto scommettere?

Per rispondere a questa domanda, le pagine di *Mente e mondo* ci invitano a riflettere su un argomento che sembra convincere Evans della necessità di negare alla percezione un contenuto concettuale. L'argomento è semplice e si fonda su una tesi su cui McDowell e Evans concordano: l'esperienza muta di segno quando si lega alla dimensione della spontaneità ed è per questo che dobbiamo segnare un discrimine tra l'esperienza nella sua forma umana e l'esperienza così come si dà nel mondo animale non razionale.

Ora, sottolineare questa differenza sembra implicare, per Evans, il riconoscimento di una *comunanza*: in fondo, per quanto possa essere diversa la percezione come fatto animale dall'esperienza nella sua articolata struttura cognitiva, è un fatto che uomini e animali percepiscono entrambi. Di qui la mossa che Evans ci invita a compiere. Per Evans, dobbiamo pensare alla nostra esperienza come se fosse il risultato di una sovrapposizione di piani: vi è il piano sensibile che ci accomuna alla natura e al mondo a-

nimale e vi è il piano concettuale che ci riconduce alla natura del linguaggio e che ci caratterizza come specie. Alla natura si aggiunge così la dimensione linguistica, – lo spirito, per dirla con un linguaggio un poco più arcaico:

Se condividiamo la percezione con i semplici animali, allora naturalmente abbiamo qualcosa in comune con loro. Ora, c'è la tentazione di pensare che debba essere possibile *isolare* ciò che abbiamo in comune con loro, eliminando ciò che ci contraddistingue specificamente, in modo da arrivare a un *residuo* che si possa riconoscere come ciò che compare nella vita percettiva dei meri animali. Questo è il ruolo che nella concezione di Evans svolgono gli stati informativi, con il loro contenuto non concettuale. Se condividiamo la percezione con i semplici animali, allora naturalmente abbiamo qualcosa in comune con loro. Ora, c'è la tentazione di pensare che debba essere possibile isolare ciò che abbiamo in comune con loro eliminando ciò che ci contraddistingue specificamente, in modo da arrivare a un residuo che si possa riconoscere come ciò che compare nella vita percettiva dei meri animali. Questo è il ruolo che nella concezione di Evans svolgono gli stati informativi, con il loro contenuto non concettuale. (*ivi*, pp. 68-69).

Si tratta tuttavia di una mossa che *non* è necessario compiere e che sembra essere guidata soltanto dalla convinzione che debba sempre esservi un *comun divisore* tra la percezione umana e la percezione animale. Questa tesi, tuttavia, non è necessaria e McDowell ci invita a sostenere che non sempre siamo costretti ad analizzare le somiglianze in eguaglianze e diversità, in una parte che accomuna e in un'altra che funge invece da elemento diversificante. Su questa tesi è forse opportuno soffermarsi un poco: la convinzione secondo la quale tutte le volte che vi è una somiglianza parziale dovrebbe essere anche possibile individuare un elemento comune che la fonda è infatti una tentazione in cui è facile cadere, anche se talvolta ci conduce a risultati inaccettabili. Gli esempi sono a portata di mano. Pensiamo ad una scala musicale e all'ascesa dei suoni che così chiaramente avvertiamo. Ogni nota è *simile* alla precedente, ma allo stesso tempo se ne differenzia: perché non dire allora che, da un punto di vista fenomenologico, vi è in ogni somiglianza un elemento comune che giustifica la percezione di eguaglianza parziale e un elemento diversificante cui attribuire di volta in volta la percezione del movimento verso l'alto? Per una buona ragione, che Carl Stumpf argomentava così: se la serie A, B, C, D... che rappresenta una successione ascendente di suoni in un intervallo di ottava avesse la forma Xa, Xb, Xc, Xd... (dove X rappresenta l'ipotetica parte eguale), allora la struttura della progressione dovrebbe essere ricercata nelle parti a, b, c, d...e così via. Ora, se così stessero le cose, dovremmo chiederci che cosa ci consente di avvertire che il suono a

è più simile a b di quanto non lo sia a c; a questa domanda dobbiamo rispondere, ma non certo postulando un qualche elemento Y che accomuni quei suoni, perché altrimenti ci perderemmo in un regresso all'infinito. Di qui la conclusione che sembra necessario trarre: non sempre si può analizzare e sciogliere una somiglianza in un'eguaglianza parziale e ciò è quanto dire che la relazione somiglianza è un dato fenomenologico primitivo che non ci consente di individuare un qualche elemento identico che funga da comun divisore di ciò che è simile. Proprio così stanno le cose anche per McDowell che ci invita a non cercare un elemento che funga da massimo comun divisore tra l'esperienza umana e l'esperienza animale:

Non c'è bisogno che affermiamo di possedere un contenuto non concettuale, come i semplici animali, e in più qualcos'altro, visto che noi sappiamo concettualizzare quel contenuto mentre essi non sanno farlo. Possiamo invece asserire di avere ciò che hanno i semplici animali, una sensibilità percettiva a certe caratteristiche del nostro ambiente, ma di averlo in una forma particolare. La nostra sensibilità percettiva all'ambiente è assorbita nell'ambito della facoltà della spontaneità, e questo è ciò che ci distingue da loro (*ivi*, p. 69).

McDowell ragiona così, ma perché questa tesi sembra essere così difficile da condividere? Per McDowell vi è una ragione complessa che ci invita ad una riflessione più ampia, dove considerazioni di carattere teorico si legano a riflessioni di natura storico-filosofico. Quale sia il punto è presto detto: ciò che sembra guidare la concezione di Evans è la certezza che la nostra dimensione naturale debba essere pensata alla luce di ciò che appartiene allo spazio logico delle cause e delle leggi. La percezione ci accomuna agli animali e deve essere quindi colta *come un fatto naturale*: deve esserci dunque un elemento che accomuni l'esperienza animale all'esperienza umana e questo elemento deve coincidere con la dimensione psicologico-naturalistica dell'esperienza percettiva, – con ciò che Evans chiama il sistema informativo.

Ma se si ragiona così, se si pensa che vi sia un massimo comun divisore tra l'esperienza animale e quella umana e se si ritiene che l'esperienza animale possa e debba essere compresa come un fatto esclusivamente naturale che appartenga per intero allo spazio logico delle cause, allora sembra necessario, ancora una volta, affermare che non è possibile che l'intuizione sia il frutto dell'operare congiunto di sensibilità e intelletto. Prima di ogni operazione dell'intelletto deve esservi già, anche per noi creature razionali, la sensazione come fatto animale, come mera datità interamente determinata dalla nostra reazione sensibile agli stimoli:

Gli animali senza linguaggio sono esseri naturali e nulla di più. Il loro essere è interamente compreso all'interno della natura. In particolare, le loro interazioni sensorie con l'ambiente sono avvenimenti naturali. Ora, somigliamo agli animali senza linguaggio nell'essere anche noi percettivamente reattivi. La capacità di sentire è una caratteristica della loro vita animale, e dovrebbe essere qualcosa di animale anche nel nostro caso. La capacità di sentire degli animali senza linguaggio è un modo in cui il loro essere animale, il loro essere puramente naturale, si realizza, e ugualmente la nostra capacità di sentire, come aspetto della nostra vita animale, dovrebbe essere un modo in cui si realizza il nostro essere naturale. (Anche se ci piace pensare che il nostro essere non sia puramente naturale, almeno in parte lo è). Ma può sembrare impossibile riconciliare il fatto che la capacità di sentire appartiene alla natura con l'idea che la spontaneità possa permeare la nostra stessa esperienza percettiva, i processi della nostra sensibilità. Come potrebbero le operazioni di un frammento di mera natura essere strutturate dalla spontaneità, la libertà che ci permette di farci carico del nostro pensiero attivo? Se qui non vediamo alcuna possibilità, siamo costretti ad ammettere che le intuizioni debbano formarsi in maniera indipendente dall'intelletto, per mezzo delle risposte naturali dei sensi agli impatti del mondo su di essi (*ivi*, p. 75).

Innanzitutto vi è l'esperienza come fatto meramente sensibile, ma a questo elemento deve aggiungersi la spontaneità che sembra così assumere i tratti occulti di una forza che trascina l'uomo al di là della sua vicenda meramente naturale: alla greve miscela terrestre dell'uomo, e come un segno della sua appartenenza ad un diverso ordine, deve aggiungersi un ingrediente etereo e spirituale – il linguaggio – che ci costringe ad abbandonare lo spazio logico delle cause per accedere allo spazio logico delle ragioni, determinando così una vera e propria irruzione nella natura di qualcosa che natura non è, ma spirito.

In questo modo di pensare è implicita innanzitutto una concezione della *natura* che nel corso delle nostre lezioni abbiamo imparato a conoscere, scorrendo del modello cartesiano, ma è racchiusa anche un'immagine della spontaneità su cui è opportuno riflettere: se la natura è colta come l'insieme concluso delle cause e degli accadimenti, allora proprio per questo sembra necessario pensare alla dimensione della spontaneità come ad una sorta di *infrazione* dell'ordine naturale. La natura c'è e consta di meri accadimenti che hanno soltanto cause e non ragioni, e questo sembra necessariamente implicare che la spontaneità non può appartenerele e che deve quindi farsi avanti di un elemento che non le appartiene e che deve quindi *sopraggiungere* ad essa, non si sa come:

L'idea è che la libertà della spontaneità dovrebbe rappresentare una specie di esenzione dalla natura, qualcosa che ci permette di elevarci al di sopra di essa, piuttosto che il nostro modo specifico di vivere una vita animale (*ivi*, p. 69).

Se invece pensiamo alla percezione come McDowell ci chiede di pensare, se – in altri termini – pensiamo alla percezione sensibile come una forma di esperienza che è già pervasa dalla dimensione concettuale, allora sembra essere necessario insieme sostenere che il pensiero e il linguaggio fanno parte della nostra vita umana e la permeano sino al punto di farsi strada nelle forme più elementari del nostro vivere. In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scriveva così:

Talvolta si dice: gli animali non parlano perché mancano loro le facoltà spirituali. E questo vuol dire: «non pensano e pertanto non parlano». O meglio: non impiegano il linguaggio – se si eccettuano le forme linguistiche più primitive. – Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare (*ivi*, § 25).

Le forme elementari del linguaggio fanno parte della nostra storia naturale – dice Wittgenstein, ed il senso di questa tesi è ben chiaro: Wittgenstein ci invita a sostenere che non possiamo pensare ad una vita umana che non sia già pervasa da comportamenti linguistici come il chiedere, il raccontare o il discorrere. Simili comportamenti fanno parte della nostra vita e non possiamo pensare ad un passato che ci *appartenga* e che sia insieme privo di queste forme: non possiamo pensarci prima del significato e non possiamo immaginarci senza pensare insieme alla trama dei rapporti linguistici che ci è propria.

Basta formulare questo pensiero diversamente – basta dire che il linguaggio fa parte della nostra *natura* – perché si possa in qualche modo intuire quale siano per *Mente e mondo* le ragioni che spingono la filosofia ad oscillare tra coerentismo e mito del dato. Queste ragioni hanno radici profonde e ci riconducono ad una nozione di natura che ci costringe a pensare che abbia senso risalire al di là della sfera del significato, per disporre la nostra esistenza sul terreno che compete alla natura in quanto tale – alla natura come spazio logico degli accadimenti e delle cause. Da questo concetto di natura McDowell intende prendere le distanze, invitandoci ad osservare che la spontaneità è qualcosa che appartiene alla *natura* dell'uomo e non si aggiunge semplicemente ad essa. Ma che cosa questo propriamente significhi dobbiamo ancora cercare di spiegarlo.

2. Ragione e natura

Il punto da cui dobbiamo muovere è una concezione della natura che può sembrarci ovvia e che *sembra* affondare le sue radici nel senso comune, ma che è invece il frutto di una riflessione filosofica particolare: la rifles-

sione che a partire dall'età moderna – e in modo particolare a partire dalla nascita della scienza moderna – tende a presentarci la natura come il regno concluso di quegli accadimenti di cui si può, e quindi si deve rendere conto, semplicemente adducendo cause e non mai ragioni o motivazioni. Almeno in questo, l'immagine seicentesca della natura come un grande orologio può essere davvero riproposta senza ulteriori correzioni: anche se non possiamo forse più credere che il mondo sia un meccanismo mirabile e interamente prevedibile, resta comunque vero che per ogni posizione degli ingranaggi dell'orologio – per ogni possibile stato della natura – si deve poter indicare un insieme di cause e che ogni tentativo di giustificare l'esser così del mondo alludendo a ragioni, a fini perseguiti o a motivazioni di senso deve essere semplicemente messo da canto. La natura è sensibile soltanto alla legge della causalità – questo è il punto. O almeno, questo è quanto la scienza e il pensiero moderno ci invitano a pensare. All'immagine della natura come luogo della creazione e quindi anche come eco, ricca di senso, di un messaggio che è rivolto a noi uomini e che ci si chiede di comprendere e di decifrare con infinita pazienza, la scienza moderna ha contrapposto la constatazione secondo la quale una comprensione della natura deve innanzitutto disporsi sul terreno dello spazio logico delle leggi e mettere da canto ogni altro tipo di connessione esplicativa. Questo significa evidentemente accettare che la natura, così come la scienza moderna la scopre e la comprende, abbia necessariamente la forma di una concatenazione *fattuale* di accadimenti che possono essere compresi nel loro susseguirsi solo subordinandoli alla regola di una legge, ma che non possono invece essere intesi alla luce di un senso che li attraversi. Ma appunto non è sempre stato così, e Dante nel primo canto del *Paradiso* sente il dovere di spiegare a tutti noi per bocca di Beatrice e attraverso le sue «sorrise parolette brevi» una verità che non avrebbe dovuto sfuggirgli e di cui noi stessi dobbiamo essere consapevoli: se il cielo è così luminoso e se il suo corpo può risalire senza peso e *come un pellegrino* verso Dio è perché questo corrisponde all'ordine profondo della natura, – un ordine che la rende leggibile e che consente di scorgere in essa ciò che il suo creatore vi ha *scritto*. Certo, quest'ordine bisogna imparare a scorgerlo, e Dante ha bisogno che Beatrice gli spieghi come stanno le cose e che gli parli come una madre parla al figlio; ciò non toglie tuttavia che quell'ordine mirabile sussista davvero e che al filosofo spetti il compito di metterlo in luce e di coglierlo all'opera nella natura:

Ond'ella, appresso d'un pio sospiro, / li occhi drizzò ver' me con quel sembiante /

che madre fa sovra figlio deliro, / e cominciò: «Le cose tutte quante / hanno ordine tra loro, e questo è forma /che l'universo a Dio fa simigliante. / Qui veggion l'alte creature l'orma /de l'eterno valore, il qual è fine /al quale è fatta la toccata norma» (*Paradiso* I, vv. 102-108).

Così appunto scriveva Dante, proponendoci un'immagine della natura come manifestazione esemplare di un ordine che la rende simile a dio, ma si tratta appunto di un capitolo chiuso – *giustamente* chiuso. Un senso nella natura per la scienza moderna non vi è, ed è proprio per questo che sembra possibile coglierla interamente alla luce del concetto di legge: ciò che si può comprendere nella struttura degli accadimenti è solo l'insieme delle leggi che sorreggono il suo complesso meccanismo e che mostrano la concatenazione fattuale delle cause che determinano il suo mero accadere. La natura della scienza moderna è dunque un mero universo di fatti, – una natura *disincantata*, dunque:

Se identifichiamo la natura con ciò che la scienza naturale mira a rendere comprensibile, corriamo perlomeno il rischio di svuotarla di significato. Per una forma di compensazione (per così dire), la consideriamo come l'origine di una riserva forse inesauribile di intelligibilità dell'altro genere, quella che troviamo in un fenomeno quando lo vediamo governato da una legge naturale. Distinguere nettamente questo secondo tipo di intelligibilità dal primo è stata una conquista del pensiero moderno. Nella concezione medievale ordinaria, ciò che ora consideriamo come oggetto di studio per la scienza naturale era concepito come pregno di significato, come se tutta la natura fosse un libro in cui si poteva leggere; ed è un segno di progresso intellettuale che oggi le persone istruite non possano prendere sul serio questa idea, tranne forse attribuendole una funzione simbolica (*ivi*, pp. 76-77).

Si tratta appunto di un «*serio progresso intellettuale*» – non c'è dubbio, e poco più avanti McDowell ci invita a constatare che non sarebbe affatto proponibile un qualche ritorno nostalgico ad una commistione di causalità e significato – ad una concezione finalistica della natura e del mondo. Che la natura possa essere intesa proprio così, come Beatrice ci insegna è in fondo soltanto questo – una superstizione da cui è opportuno liberarsi¹² e che così stiano le cose è una constatazione che è tutta già chiaramente racchiusa nella distinzione che Sellars ci invita a tracciare tra ordine delle cause e ordine delle ragioni.

¹² «Faremmo meglio a non aspirare a reimmettere il perduto incanto nel mondo puramente naturale» (*ivi*, p. 77). E poco più avanti il tentativo di ridare vita ad un nuovo incanto del mondo può essere descritto come «una forma di superstizione prescientifica, un folle tentativo nostalgico di rendere nuovamente magico il mondo naturale» (*ivi*, p. 78).

Sappiamo bene quanto siano importanti, per McDowell, queste riflessioni di Sellars e quanto peso abbia quella distinzione nell'architettura teorica di *Mente e mondo*, e tuttavia, sottolineare con chiarezza la distinzione che corre tra lo spazio logico delle cause e lo spazio logico delle ragioni sembra assumere ora un significato nuovo: sembra appunto costringerci a negare che sia lecito anche soltanto supporre una qualsiasi presenza della spontaneità sul terreno dell'esperienza percettiva e questo proprio perché la percezione è un evento naturale, un accadimento che ha cause e non può essere quindi inteso come se in esso si esprimesse un *significato*. Non solo: una simile posizione sembra rendere semplicemente incomprensibile anche la dimensione *pratica* dell'agire e delle interazioni tra uomini. Il ragionamento che sembra infatti imporsi è tanto lineare quanto apparentemente necessario: le azioni – si argomenta – accadono nel mondo e sono dunque eventi naturali. Ne segue che la dimensione della sensatezza, se mai vi è, deve essere espulsa dal terreno degli eventi per essere ospitata nel cuore delle *intenzioni*, nella dimensione non naturale di un ragione cui si può accedere solo una volta che si sia preso commiato dal mondo e dagli accadimenti reali.

Il rifiuto del tentativo infondato di restituire alla natura una comprensibilità che si situi sul terreno del senso sembra così costringerci a rendere incomprensibile la dimensione dell'agire umano in quanto tale o la presenza della spontaneità nella percezione. Ci troviamo così nel cuore di una contraddizione apparente: abbiamo tracciato con Sellars la distinzione tra spazio logico delle cause e spazio logico delle ragioni, ma poi pretendiamo di parlare delle azioni attribuendo ad esse una loro interna razionalità e chiediamo che la percezione sia attraversata da parte a parte dal concetto. Ma questo non significa forse riproporre un'antica superstizione e questa superstizione non è forse la negazione più evidente della distinzione che Sellars propone? Parlare di una razionalità che opera nel mondo non significa forse pretendere che il significato possa agire come una causa e determinare *realmente* il corso degli accadimenti? Restituire alla ragione uno spazio del mondo sembra così fare tutt'uno con il tentativo nostalgico e ingiustificato di attribuire alla natura una dimensione magica, ma se d'altro canto ci rassegniamo alla constatazione che la possibilità di un reincantamento della natura è definitivamente smarrita, allora è la stessa comprensione delle relazioni umane ad essere minacciata nella sua possibilità:

Voglio sottolineare che qui il problema non può essere limitato alla nostra compren-

sione reciproca, a qualcosa che debba coinvolgere l'intelligibilità dello «spazio delle ragioni». Se ci rassegniamo alla perdita della dimensione magica della natura, se lasciamo che il significato sia espulso da ciò che ho chiamato «puramente naturale», dovremo certamente adoperarci per reinserire il significato nella nostra concezione, quando passeremo a considerare le interazioni umane (*ivi*, p. 78).

Di qui il problema che dobbiamo porci: dobbiamo chiederci come sia possibile comprendere la presenza del significato nel mondo senza per questo ricadere in un assurdo tentativo di ridare vita alle metafisiche della natura e al loro tentativo di cancellare la sensatezza e l'autonomia dello spazio logico delle cause:

Il problema è come possiamo far nostra questa posizione senza ritornare all'idea che l'approccio corretto al movimento dei pianeti, o al volo di un passero, sia simile a quello che utilizziamo nei confronti di un testo, o di un proferimento, o di un altro tipo di azione (*ivi*, p. 78).

La via che McDowell ci invita a seguire passa attraverso un ripensamento del concetto di natura – un ripensamento che deve consentirci di affermare insieme due tesi che sembrano contraddirsi: da un lato dobbiamo infatti prendere le distanze da un naturalismo greve che pretenda di ricondurre la sfera del significato alla dimensione fattuale degli accadimenti così come si danno all'interno dello spazio logico delle cause, dall'altra dobbiamo fare in modo che questo rifiuto non si traduca in una concezione della spontaneità che sia in linea di principio esterna alla dimensione naturale. Il ripensamento cui dobbiamo dar voce deve dunque consentirci di intendere diversamente il senso che deve essere attribuito alla nostra umana natura e alle sue manifestazioni, senza per questo costringerci a dissolvere la specificità della sfera del significato. Scrive McDowell:

Il ripensamento ci costringe ad una differente concezione dei modi in cui si realizza e manifesta la nostra natura. Dobbiamo restituire alle operazioni delle nostre capacità senzienti una loro specifica capacità di rispondere al significato, e questo proprio mentre insistiamo sul fatto che la reattività al significato non può essere affatto colta in termini naturalistici, almeno sin quando il termine «naturalistico» viene inteso nei termini propri del regno della legge (*ivi*, p. 83).

Ora, insistere su quest'ultimo rifiuto – il rifiuto di spiegare e di dissolvere la specificità del significato nelle forme e nel linguaggio dello spazio logico delle leggi e delle cause – sembra costringerci a ripercorrere un cammino che abbiamo già sommariamente indicato e di cui abbiamo già sottolineato i limiti teorici: per difendere la specificità del significato sembra necessario assumere una prospettiva di stampo platonico che, a sua volta, dovrebbe impedirci di pensare al significato come qualcosa che

appartiene alla nostra natura *reale*, senza per questo costringerci a prendere commiato dai principi che sorreggono la concezione moderna della natura. Dobbiamo riconoscerlo: la nostra vita è un fatto naturale che si gioca e si dipana nel mondo e quindi nello spazio logico delle leggi e delle cause. Ciò nonostante, proprio perché la nostra mente accede al significato, dovrebbe essere possibile – per noi uomini – situarci in una prospettiva che trascende la dimensione naturalistica (in senso moderno) della vita e del suo essere soggetta alla sfera delle cause: come uomini che pensano e agiscono e si lasciano guidare da ragioni e da argomenti, ci troviamo così divisi in due spazi logici differenti e dobbiamo da un lato riconoscere che il *fatto* della nostra esistenza si dispone sul terreno delle cause, ma che poi noi – in quanto soggetti pensanti e in quanto persone che agiscono e che si rapportano le une alle altre – possiamo accedere ad una dimensione concettuale che sembra necessario raffigurarsi nel suo disporsi al di là del mondo e della sua reale concretizzazione. Per salvare il carattere *sui generis* dell'intelletto e del significato siamo così costretti a pensare che la sfera del *cogito* debba situarsi al di là del mondo, in un luogo che diviene accessibile solo dopo che abbiamo preso commiato dalla realtà¹³.

McDowell ci invita a parlare a questo proposito di un *platonismo sfrenato* e con questo termine intende quel tipo di posizione filosofica che ritiene di dover porre i significati in uno spazio altro da quello della vita e del mondo. Proprio come Cartesio può salvare la sostanza pensante e il

¹³ Non è difficile riconoscere nelle linee generali della prospettiva che abbiamo appena delineato un tratto che ci riconduce in prossimità della filosofia cartesiana e che Husserl aveva discusso e criticato nella sua *Crisi delle scienze europee*. Secondo Husserl, il presupposto del dubbio cartesiano è il dualismo metafisico che la fisica galileiana sembra racchiudere in sé: «Cartesio non è qui per caso dominato preliminarmente dalla certezza galileiana di un mondo universale e assoluto di corpi e dalla distinzione di ciò che rientra nella sfera dell'esperienza meramente sensibile e di ciò che, in quanto matematico, è oggetto del pensiero puro? Secondo Cartesio non è per caso ovvio che la sensibilità rimanda ad un essente in sé ma può ingannare, e che quindi deve esistere una via razionale per giudicarla e per conoscere razionalmente e matematicamente l'essente in sé? Ma tutto ciò, e persino in quanto possibilità, non è forse stato messo tra parentesi mediante l'*epoché*? È evidente che, già in partenza, Cartesio mira a un fine predeterminato, malgrado il radicalismo, malgrado l'assenza di presupposti che egli esige; e la localizzazione di questo "ego" non è che il mezzo per questo fine. [Nella sua autentica nozione fenomenologica], l'ego non è un residuo del mondo, [...] ma l'anima è il residuo di un'astrazione preliminare dal puro corpo; dopo questa astrazione essa non è, almeno apparentemente, che un elemento integrativo del puro corpo. Ma (e ciò non va trascurato) quest'astrazione non risulta dall'*epoché*; essa è un prodotto dell'atteggiamento del naturalista e dello psicologo che operano sul terreno naturale del mondo già dato come ovviamente essente» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Milano, Il saggiatore, 1961, pp. 107-108).

suo *cogito* solo nel dubbio che la pone come ciò che resta del naufragio del mondo, così il platonismo sfrenato ha la sua presunta ragion d'essere nel riconoscimento, in sé legittimo, che non è possibile venire a capo della dimensione della razionalità, reinterprestando le relazioni che le sono proprie nel linguaggio naturalistico dei nessi causali:

E facile che si abbia la sensazione che qui non ci sia spazio per muoversi. Opponendoci al crudo naturalismo, ci impegniamo a sostenere che l'idea di sapersi muovere nello spazio delle ragioni, l'idea della reattività al sussistere di relazioni razionali, non possa essere ricostruita a partire da materiali naturalistici, nel senso che stiamo cercando di rimpiazzare. E 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, perché ciò che è specificamente umano è sicuramente naturale (l'idea dell'umano è l'idea di ciò che pertiene a una certa specie animale), e noi rifiutiamo di naturalizzare le esigenze della ragione. 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 essa (J. McDowell, *Mente e mondo*, op. cit., p. 83).

Una via d'uscita, tuttavia, c'è, e consiste nel rifiutare che sia legittima l'equazione tra lo spazio logico delle cause e la natura e che quindi non sia possibile ricondurre sotto il titolo del mondo che è per noi disponibile – la *natura* così intesa – anche ciò che potremmo chiamare il nostro mondo della vita. Il punto è qui: si deve evidentemente poter sciogliere il nesso che lega la natura come mondo alla dimensione meramente causalistica e si deve insieme poter rifiutare l'argomento che proprio per questo ci invita a porre la sfera dei significati in un oltremondo che in linea di principio trascende la vita. Certo, lo spazio delle ragioni è uno spazio *sui generis* che non può essere inteso, dissolvendolo nello spazio delle mere relazioni tra cose, ma questo non significa ancora che la natura debba essere intesa alla luce di questo modello e che si debba quindi considerare che ogni agire nel mondo debba essere descritto nel linguaggio delle relazioni reali tra accadimenti. La natura abbraccia sicuramente la sfera degli accadimenti che appartengono alla dimensione delle mere cause, ma questo non significa che solo ciò che può essere così descritto debba farne parte. O più propriamente: riconoscere la legittimità della tesi secondo la quale gli eventi possono essere spiegati solo causalmente non deve costringerci a pensare che l'idea di natura sia interamente riconducibile sotto l'egida della causalità. La natura non è l'insieme degli accadimenti. Della natura fa parte anche la nostra vita e della nostra vita non si può rendere conto semplicemente disponendosi nel linguaggio causale delle leggi.

Di qui la necessità di riflettere meglio sul senso che deve essere attribuito alla rivoluzione teorica che caratterizza il pensiero moderno. Ciò che le scienze moderne ci hanno insegnato è che non è possibile intrecciare alla trama dei nessi causali una qualche ipotesi di natura finalistica. Rammemoriamoci del passo di Dante che abbiamo citato e che ci invitava a leggere nel movimento dei corpi una vera e propria manifestazione dell'amore e della comprensione del creato per dio:

Ne l'ordine ch'io dico sono accline / tutte nature, per diverse sorti, / più al principio loro e men vicine; / onde si muovono a diversi porti / per lo gran mar de l'essere, e ciascuna / con istinto a lei dato che la porti. / Questi ne porta il foco inver' la luna; / questi ne' cor mortali è permotore; / questi la terra in sé stringe e aduna; / né pur le creature che son fore / d'intelligenza quest' arco saetta, / ma quelle c'hanno intelletto e amore (*Paradiso*, I, vv. 109-120).

Il nodo che stringe la dinamica degli eventi alle esigenze di una narrazione deve essere rescisso e la scienza moderna ci ha mostrato la possibilità e la necessità di farlo. Il succedersi degli eventi in quanto tale avviene in virtù di nessi causali e non chiede di essere compreso alla luce di altre esigenze, e tuttavia sottolineare che non è possibile una causalità che risponda alle esigenze della ragione non vuol dire sostenere che la razionalità non possa giocarsi sul terreno della vita e delle sue concrete attualizzazioni, né ritenere che la natura debba necessariamente abbracciare *soltanto* ciò che è circoscritto dal sistema delle cause. Di qui la necessità di riconoscere che la scienza moderna ha certamente tracciato con chiarezza il discrimine tra lo spazio logico delle cause e lo spazio logico delle ragioni, ma che la filosofia che l'ha interpretata ha poi sbagliato sia nell'identificare la totalità della natura con la sfera degli accadimenti causalmente determinati, sia nell'indurci a pensare che ciò che sfugge dall'universo materialmente determinato delle cause debba necessariamente ricondurci al di là del mondo stesso, in un cielo sopra il cielo:

Il pericolo di questo soprannaturalismo deriva dall'interpretare la tesi che lo spazio delle ragioni sia *sui generis* come un rifiuto di naturalizzare le esigenze della ragione. Ciò che la rivoluzione scientifica moderna ha reso disponibile è la comprensione precisa del regno della legge, ma noi possiamo rifiutarci di equiparare questo a una nuova chiarezza *sulla natura*. Questo ci lascia spazio per sostenere che la spontaneità è *sui generis*, se comparata al regno della legge, senza cadere nel soprannaturalismo di un platonismo sfrenato. Per rassicurarci che la nostra reattività alle ragioni non è soprannaturale, dobbiamo riflettere sul fatto che è la nostra vita a essere informata dalla spontaneità, strutturata in modi che divengono palesi solo all'interno di una ricerca ispirata da ciò che Davidson chiama «l'ideale costitutivo della razionalità». Un atto di esercizio della spontaneità appartiene al nostro modo di vivere. E il nostro modo di

vivere è il nostro modo di attuarci come animali. Possiamo così riformulare questo pensiero dicendo: un atto di esercizio della spontaneità appartiene al nostro modo di attuarci come animali. Questo elimina ogni bisogno di tentare di concepirci biforcuti in modo strano, con un punto d'appoggio nel regno animale e un misterioso coinvolgimento separato in un mondo extranaturale di connessioni razionali. Questo non richiede che sfumiamo il contrasto tra lo spazio delle ragioni e il regno della legge. Per considerare naturali gli atti di esercizio della spontaneità, non abbiamo bisogno di integrare i concetti legati alla spontaneità nella struttura del regno della legge; è sufficiente sottolineare il loro ruolo nel catturare i modelli costitutivi di un modo di vivere (*ivi*, p. 84).

In un certo senso, il risultato di queste considerazioni può essere ricondotto ad una raccomandazione terminologica: dobbiamo rifiutarci di accettare che la natura sia solo quello che la scienza ci insegna, ma questo non perché vi siano fenomeni che non possono essere *spiegati* causalmente: quest'ipotesi non può essere nemmeno presa in considerazione, senza ricadere sul terreno prescientifico e senza rinunciare a tutto ciò che di rilevante e di significativo il pensiero scientifico ci ha insegnato. Il punto è un altro: rinunciare ad un uso ingenuo della parola «natura» per sostenere che l'unico senso proprio di quel termine può essere ricavato dagli insegnamenti della scienza moderna sembra di fatto costringerci a pensare ad una collocazione metafisica dello spazio logico delle ragioni che deve essere invece rifiutata. Riconoscere che non c'è nessun evento – nemmeno gli eventi che ci concernono come uomini – che non possa essere *spiegato* causalmente non significa affatto affermare che non sia lecito *descrivere* la nostra vita, disponendoci nello spazio logico delle ragioni. E la nostra vita non è qualcosa che possa essere descritta e compresa nel suo senso disponendosi su un terreno diverso da quello che è proprio di questo nostro mondo: la nostra vita è per sua natura retta da motivazioni razionali e lo spazio logico delle ragioni non è qualcosa che ci riconduca al di là della dimensione quotidiana della nostra esistenza. La tesi secondo la quale il significato non è un fatto tra gli altri, così come il riconoscimento che gli eventi, in quanto tali, hanno solo spiegazioni causali non ci costringe a sostenere che le ragioni appartengano all'universo platonico delle idee e che sia proprio dell'uomo come creatura razionale il suo disporsi nel mondo della natura e in un sopramondo etereo – il sopramondo dello spirito. Le ragioni permeano ciò che è per noi natura e gli stessi eventi che spieghiamo causalmente sono poi ciò con cui ci raffrontiamo nella vita e che è per noi presente in una rete di ragioni e di motivazioni. Di qui il risultato su cui McDowell intende attirare la nostra attenzione: la scienza moderna ha ragione nel chiederci di accettare come

spiegazione di un evento solo ciò che si dispone sul terreno delle cause, ma il pensiero filosofico che ne deriva ha torto nel costringerci a credere che la parola «natura» debba essere ad esclusivo appannaggio della prospettiva che lo spazio logico delle cause dischiude. Di quella parola è necessario un uso più ampio se non si vuole correre il rischio di fraintendere l'orizzonte in cui si dispone lo spazio logico delle ragioni – l'orizzonte in cui si dispiega la nostra vita.

Una proposta terminologica, dunque, ma non per questo priva di una sua rilevanza, poiché ci consente di prendere le distanze da una filosofia che per distinguere l'orizzonte della razionalità dalla dimensione meramente causalistica è costretta a battere il cammino di ciò che in *Mente e mondo* viene definito un platonismo sfrenato – un platonismo che ritiene di poter difendere il carattere *sui generis* della razionalità solo a patto di poterla espungere dal mondo e dalla natura, per racchiuderla in uno spazio autonomo e distinto dalla vita e dal mondo.

Restituire al concetto di natura uno spazio più ampio e tollerare che sia lecito parlare di natura anche per abbracciare la sfera del nostro mondo della vita non vuol dire tuttavia prendere commiato soltanto dalla prospettiva platonica. Al platonismo sfrenato che ci induce a pensare la razionalità nel suo disporsi al di là della vita, fa eco nel pensiero moderno il manifestarsi di una posizione *interioristica* che ritiene possibile salvare la sfera del significato dal rischio di una sua naturalizzazione, proteggendola nei recessi dell'anima, in questo non luogo della soggettività che sembra essere libero dalle pretese dei ragionamenti naturalistici. Al di qua del mondo materiale, del mondo della *res extensa*, vi sono gli spazi di un'interiorità che deve assumere le forme di un'anima, di una mente o di un intelletto – per usare ancora una volta il linguaggio cartesiano delle *Meditazioni*.

Non è certo solo Cartesio che nell'età moderna ci mostra questo atteggiamento di carattere generale. Kant, per esempio, ragionava così: nella sua *Critica della ragion pratica* ci invita a pensare che il terreno della moralità possa giocarsi soltanto ed interamente sul piano delle intenzioni perché la moralità implica la libertà e libera non può essere un'azione, perché l'agire appartiene al mondo. Nel mondo vi sono solo eventi tra gli altri e dunque anche le nostre azioni e la trama complessa dei rapporti umani sono solo accadimenti; la libertà c'è, ma è altrove: nella dimensione chiusa delle intenzioni, nella trama tutta interiore dell'anima che sola può essere sensibile alle ragioni e lasciarsi orientare dall'imperativo delle

leggi morali. Al mondo dei corpi deve così affiancarsi il mondo delle anime:

dove il nostro linguaggio ci fa supporre l'esistenza di un corpo, e non c'è nessun corpo, là, vorremmo dire, c'è uno *spirito* (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 36).

Da questo falso ragionamento dobbiamo cercare di liberarci per mostrare che è possibile una diversa nozione di natura e che proporla non vuol dire affatto negare o confondere la distinzione tra lo spazio logico delle ragioni e lo spazio logico delle cause di cui discorriamo sin dalle prime battute del nostro corso.

LEZIONE UNDICESIMA

1. Aristotele e il concetto di seconda natura

Nella lezione precedente abbiamo cercato di rendere conto delle ragioni per le quali McDowell ci invita a ripensare il concetto di natura e ora dobbiamo cercare di dare a queste stesse riflessioni uno sviluppo più ricco, proprio come fa *Mente e mondo*, invitandoci a rileggere Aristotele ed in modo particolare il concetto di *phronesis*.

All'origine di questo invito a riflettere sull'etica aristotelica vi è una ragione che non è difficile comprendere: McDowell ci ha invitato a criticare il concetto moderno di natura e come meglio condurre in porto questo obiettivo se non addentrandosi nelle pagine della filosofia greca, colta attraverso la sua figura più illustre? Si tratta di un disegno chiaro e allo stesso tempo molto ambizioso poiché sembra costringerci a disporre le riflessioni di McDowell sotto una nuova ipotesi: quella concernente l'effettiva validità della lettura del pensiero aristotelico che le pagine di *Mente e mondo* ci propongono. Di quest'ipotesi, tuttavia, possiamo liberarci se accettiamo di lasciare sullo sfondo la preoccupazione storico-filosofica che qui si fa strada: la rammentiamo, ma non ci preoccupiamo di saggiarne la validità. Così, più che cercare nella discussione della *phronesis* che McDowell ci propone un possibile terreno per condurre in porto la diagnosi sul pensiero moderno cui abbiamo alluso nella lezione precedente, vorrei cercare di leggere nelle pagine della quinta lezione di *Mente e mondo* solo un'interessante esemplificazione del problema cui abbiamo già alluso – un'esemplificazione che ci consente di comprendere meglio il senso che dobbiamo attribuire al concetto di natura.

Se ci si pone in questa prospettiva riflettere sulla *phronesis* vuol dire innanzitutto chiedersi che cosa propriamente si debba intendere quando con Aristotele parliamo di una *saggezza pratica* o, come potremmo anche esprimerci, di un'intelligenza morale. Una prima risposta ci riconduce senz'altro sul terreno dell'apprendimento: come soggetti razionali, impariamo ad acquisire una sensibilità ai valori e all'esigenze etiche, ed anzi si può senz'altro affermare che una parte rilevante della nostra formazione consista propriamente in questo – nel renderci capaci di avvertire vincoli morali. Basta tuttavia formulare una simile tesi perché si faccia strada una lettura di stampo riduzionistico: in fondo si potrebbe argomentare che la

saggezza morale altro non è che l'acquisizione di un abito irrazionale, di un'abitudine che sorge in virtù di un addestramento che condiziona le nostre scelte e determina i nostri comportamenti. Insegnare un comportamento etico e addestrare un bambino ad agire moralmente vorrebbe dire allora soltanto questo: costringerlo ad acquisire un'abitudine che ha il vantaggio di rendere le sue azioni non in se stesse giuste, ma comunque accettabili all'interno di una società data.

Per comprendere che cosa questi significhi è innanzitutto opportuno chiedersi che cosa propriamente sia un'abitudine. E la risposta sembra essere relativamente facile: parliamo di abitudine ogni volta che un nostro comportamento si lascia guidare dal passato, *senza tuttavia assumerlo esplicitamente come modello*. Le abitudini sono fatte così: seguendo le nostre inclinazioni o lasciandoci piegare dalle richieste degli altri, ci troviamo infine ad agire in un certo modo che ci mette in pace con noi stessi e che ci sembra *quasi* dovuto. Che ci *sembra* dovuto, perché in realtà dovuto non lo è affatto: il gesto dell'abitudine accade ogni volta da capo e possiamo sentirci a disagio se siamo costretti a discostarci da un abito acquisito, ma proprio perché è cieca e perché avviene senza che sia implicato un modello, l'abitudine non è sottoposta ad una norma. Agiamo per abitudine, ma *non dobbiamo agire secondo un'abitudine*, e questo semplicemente perché le abitudini non sono affatto norme che *pretendano* di essere seguite, ma sono piuttosto un sentiero che guida tacitamente i nostri passi, almeno sin quando non ci chiediamo esplicitamente quale sia la strada che è effettivamente opportuno percorrere.

L'abbiamo detto: l'abitudine è una ripetizione senza modello, ma non ogni forma di addestramento assume necessariamente questa forma. Il bambino guarda il genitore e ripete i suoi gesti, ed in questo ripetere vi è senz'altro il formarsi di abitudini, ma non vi è solo questo: vi è anche una prassi che cerca un *accomunamento* e che non può essere descritta soltanto nei termini della formazione di abitudini. Il bambino impara perché *vuole* farsi capire e perché cerca a sua volta di comprendere; la sua prassi, dunque, non è semplicemente il risultato cui insensibilmente conduce il ripetersi degli stessi gesti, ma è un fare che *tende ad un accomunamento* e che insieme scopre la percorribilità di un insieme di scelte che consentono di operare con gli oggetti del mondo e di intendersi con gli altri su di essi. Il bambino ripete, ma ripete seguendo un modello e così impara una regola e diviene sensibile a un «*devi fare così, se vuoi essere inteso*» e a un «*puoi fare così perché questi sono gli oggetti con cui hai a che fare*».

Così stanno le cose anche quando parliamo di saggezza morale: anche in questo caso l'apprendimento non è l'acquisizione meccanica di un comportamento e non rimanda ad una serie di gesti abitudinari, ma consiste nell'imparare a comportarsi secondo un modello che ci viene proposto e che ci consente di divenire sensibili ad un insieme di esigenze razionali che rendono presente per noi i vincoli morali che attraversano il nostro mondo della vita. Proprio come il bambino che impara a contare non apprende soltanto un insieme di abitudini complesse, ma impara a dominare la rete di significati che i numeri implicano e diviene sensibile alla razionalità che in quella prassi si esplica e che trascende il suo avere imparato ad agire in un certo modo, così la *phronesis* deve essere intesa come il frutto di un insegnamento che consente a chi l'ha acquisito di orientarsi nella dimensione etica della vita e di comportarsi di conseguenza. Acquisire la saggezza morale vuol dire allora – secondo McDowell – imparare ad aprire gli occhi sull'intreccio complesso delle esigenze razionali che la moralità ci propone – un intreccio cui *impariamo a divenire sensibili* e che scopriamo come qualcosa che si dischiude per noi in virtù di un insegnamento, ma che ha tuttavia una sua peculiare indipendenza.

Ancora una volta: le abitudini ci sono semplicemente perché noi le abbiamo e dipendono quindi esclusivamente dal loro accadere in noi e per noi. Le abitudini sono parte di noi, sono la piega che col tempo abbiamo assunto; le regole invece si seguono e sono, proprio per questo, *indipendenti* da noi e dal nostro stesso seguirle. Seguire una regola vuol dire infatti imparare a riconoscere la natura vincolante di un paradigma e ad attribuire a quel vincolo un'esistenza indipendente dal nostro comportarci così:

in questa concezione l'etica implica delle esigenze della ragione che esistono indipendentemente dal nostro conoscerle, e i nostri occhi si aprono ad esse attraverso l'acquisizione della "saggezza pratica" (*ivi*, p. 85).

Nel suo sottolineare con tanta forza l'irriducibilità della saggezza pratica alla mera acquisizione di abitudini di comportamento, McDowell intende anche metter in luce un tratto rilevante della *phronesis*: il suo essere un comportamento che appartiene alla spontaneità e proprio questo fatto ci invita a riflettere meglio su che cosa significhi asserire che siamo *educati* alla moralità.

Una prima constatazione ci riconduce ad un tema che conosciamo bene: essere educati all'intelligenza morale vuol dire disporre il proprio comportamento nel solco di una riflessione aperta che cerca di vagliarlo criti-

camente. Dire che siamo educati alla *phronesis* significa dunque rammentare che la saggezza pratica non è soltanto una forma di intelligenza che ci rende sensibili alle obbligazioni morali, ma è anche una riflessione aperta che ci spinge a vagliarle e a metterle in discussione. Essere educati alla *phronesis* vuol dire insomma essere anche sollecitati ad un ripensamento continuo delle regole che sorreggono e guidano i nostri comportamenti morali: lo stesso pensiero che, diventando sensibile alla razionalità etica, ci consente di formularla e comprenderla, diviene così il luogo di un suo continuo ripensamento e di una correzione che mira a dar sempre meglio voce a quelle esigenze cui diveniamo per la prima volta sensibili quando siamo educati e formati ad uno stile di vita tipicamente umano.

Il farsi avanti di un pensiero critico e il suo coincidere con lo stile di razionalità cui siamo educati e che solo ci consente di avvertire le esigenze proprie della moralità non deve farci supporre che sia possibile un processo che passo dopo passo elabora in assoluta certezza un'etica universalmente accettabile. Tutt'altro: la stessa intelligenza pratica che ci consente di aderire alla sostanza etica di un mondo storicamente determinato ci guida nella riflessione critica sui suoi stessi principi, – una riflessione che è quindi sempre e necessariamente *situata*. Possiamo venire a capo dei nostri pregiudizi morali solo fondandoci su un pensiero morale che di quegli stessi pregiudizi è stato nutrito e che è quindi, per sua stessa natura, necessariamente parziale:

Come qualunque pensiero, quello etico ha l'obbligo costante di riflettere sugli standard da cui, a ogni momento, assume di essere retto, e di criticarli. (Per questo punto applicato al pensiero empirico, cfr. Lezione I, 5; Lezione II, 6). Aristotele può essere meno sensibile di quanto dovrebbe a questo obbligo nel caso dell'etica, ma esso è implicito nell'idea stessa di modellamento dell'intelletto, e in questo consiste la «saggezza pratica». Ora, l'immagine appropriata in modo cruciale per questo atteggiamento critico riflessivo è quella di Neurath, in cui un marinaio ripara la sua nave mentre è in navigazione. Ciò non significa che la riflessione non possa essere radicale. Ci si può vedere costretti a sbarazzarsi di parti del modo di pensare che ci è stato trasmesso; e, benché questo sia difficile da inserire nell'immagine di Neurath, le debolezze che la riflessione scopre nei modi di pensare acquisiti può dettare la formazione di nuovi concetti e concezioni. Ma quel che è essenziale è che la riflessione può aver luogo solo dall'interno dei modi di pensare su cui viene condotta (*ivi*, p 87).

Riconoscere questa dipendenza della riflessione critica dalla situazione cui appartiene e richiamarsi all'immagine che Neurath propone non significa soltanto sottolineare che ogni forma dell'intelligenza morale, per quanto radicale possa essere, è sempre storicamente determinata, ma vuol dire anche ribadire che non è possibile una fondazione ultima dell'etica.

Siamo appunto già da sempre imbarcati e non possiamo fare altro che cercare di rendere conto delle scelte che facciamo, delle decisioni che prendiamo o anche delle critiche che avanziamo al nostro stesso sistema concettuale se non fondandoci sul sistema di regole e di concetti che definisce l'orizzonte teorico della nostra saggezza pratica.

Il senso di quest'affermazione deve essere ben compreso perché di fatto non implica solamente il riconoscimento che una fondazione ultima dei nostri concetti e della nostra stessa razionalità pratica non può essere proposta, ma vuol dire anche rammentare che non è possibile ancorare la *phronesis* ad un terreno che le sia esterno e che prometta di fondarla. Il rifiuto di ricondurre la saggezza morale al possesso di un insieme di abitudini di comportamento si mostra qui in una veste nuova: sostenere che la *phronesis* non coincide con un insieme di abitudini vuol dire anche riconoscere che non è possibile ancorare la nostra saggezza morale ad un insieme di fatti che stiano prima di essa. Siamo educati alla saggezza morale, ma non possiamo per questo immaginare di rendere conto della dimensione etica o anche soltanto di comprenderne il senso disponendoci su un terreno meramente fattuale. E ciò che è vero per la razionalità pratica, deve essere esteso ad ogni altra forma di razionalità. Siamo introdotti dall'educazione nello spazio logico delle ragioni, ma non possiamo descrivere questo processo di apprendimento nelle forme di una costruzione che ci conduce dal terreno dei fatti al terreno della razionalità poiché la possibilità stessa di accedere alla dimensione pratica dell'agire implica il vocabolario della razionalità. Non vediamo le esigenze razionali dell'etica e, in generale, la dimensione logica del significato se non ci pensiamo già nell'universo razionale del linguaggio. Anche in questo senso, dunque, siamo già imbarcati ed ogni riflessione sull'educazione e sulla genesi delle forme del discorso etico e razionale in genere deve rinunciare in linea di principio ad assumere la forma di una fondazione effettiva. La dimensione della razionalità può essere colta nella sua genesi e nel suo sviluppo solo a partire dallo spazio logico che le compete – solo se diamo già per presupposto l'orizzonte della razionalità nelle sue linee più elementari e nelle sue esigenze più semplici:

Diventiamo consci di queste esigenze quando acquistiamo le capacità concettuali appropriate. Quando un'educazione adeguata ci introduce al modo di pensare in questione, i nostri occhi si aprono sull'esistenza reale di questo settore dello spazio delle ragioni. Dopo di che, la nostra comprensione dei particolari della sua configurazione è indefinitamente soggetta a raffinamento, nell'esame riflessivo del nostro pensiero etico. L'idea che la ragione ci rivolge queste richieste non la possiamo non dico giu-

stificare, ma nemmeno comprendere, se non da un punto di vista interno al sistema di concetti e concezioni che ci permette di riflettere su tali richieste, cioè, solo da un punto di vista da cui richieste di questo genere sembrano concepibili (*ivi*, p. 88).

Di qui possiamo trarre una conclusione nuova che ci consente di comprendere meglio in che senso sia lecito parlare di natura anche per abbracciare la dimensione della razionalità. La nostra natura umana è infatti determinata dal fenomeno dell'educazione che ci rende sensibili ad esigenze che non sono meramente sensibili, ma razionali. Proprio in quanto cresciamo nell'universo di una cultura e di un linguaggio, diventiamo sensibili ad un molteplicità di valori e di istanze razionali che determinano la nostra stessa vita. La nostra vita è fatta così: è determinata dal suo svolgersi nello spazio umano e razionale dei concetti, uno spazio che si apre per noi perché siamo chiamati a disporre la nostra vita naturale nelle forme che ci consegna l'educazione e il linguaggio. La nostra vita naturale deve assumere una veste nuova, – deve vestire i panni di una seconda natura che cresce sulla prima, piegandola tuttavia alla dimensione della razionalità. Una seconda natura in cui entriamo in virtù di una *Bildung* che ci determina e che ci consente di giocare la nostra vita all'interno dello spazio logico delle ragioni che non deve essere pensato come qualcosa che ci supera e che appartiene ad un diverso mondo, ma come l'orizzonte in cui si muove la nostra vita adulta:

Chiaramente questo argomento non si restringe all'etica. Il modellamento del carattere etico, che include l'imposizione di una forma specifica all'intelletto pratico, è un caso particolare di un fenomeno generale: l'iniziazione alle capacità concettuali, che includono la reattività ad altre esigenze razionali oltre a quelle dell'etica. Tale iniziazione è una parte normale del cammino che porta un essere umano alla maturità, e questo è il motivo per cui, benché la struttura dello spazio delle ragioni sia estranea alla configurazione della natura concepita come regno della legge, questo non comporta la lontananza dall'umano che il platonismo sfrenato prevede. Se generalizziamo il modo in cui Aristotele concepisce il modellamento del carattere etico, arriviamo alla nozione generale di uno sviluppo della sensibilità alle ragioni acquisendo una seconda natura. Non so individuare un'espressione della nostra lingua concisa e soddisfacente per questo, ma è ciò che compare nella filosofia tedesca come *Bildung* (*ivi*, p. 91).

Dovremo riflettere ancora su questa seconda natura cui accediamo perché impariamo a disporre a nostra natura animale nel calco del linguaggio. Ora è invece opportuno sottolineare soltanto che se ha senso parlare di seconda natura è perché in qualche misura ne facciamo parte, *senza potervi rinunciare*. Il bambino che impara il linguaggio e che si dispone nello spazio che la *Bildung* gli assegna non può liberamente decidere di non

accedervi, perché la libertà e, insieme, la possibilità di un pensiero critico ne fanno comunque già parte:

Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita (L. Wittgenstein, *Della certezza*, op. cit., § 559).

2. Due forme di platonismo

Nelle considerazioni che abbiamo appena svolto, abbiamo cercato di far luce su ciò che, per McDowell, si può imparare, riflettendo autonomamente sulla nozione di aristotelica di *phronesis* e non vi è dubbio che una delle ragioni che spingono *Mente e mondo* verso le pagine aristoteliche sia proprio quella di prendere commiato nel modo più classico dal platonismo sfrenato di cui abbiamo discusso, seppur rapidamente, nella precedente lezione. Proprio come nei manuali di una volta, Aristotele deve essere contrapposto a Platone – questo è il punto, anche se dietro a questi nomi McDowell ci invita ad intendere posizioni che debbono essere pensate autonomamente, senza dare poi troppo peso alle suggestioni storico-filosofiche che bussano alla porta del lettore.

Del resto, l'antitesi che abbiamo appena delineato viene di fatto riformulata da McDowell anche nella forma di una contrapposizione tra due differenti forme di platonismo: da una parte vi è il platonismo sfrenato di cui abbiamo discusso, dall'altra un *platonismo naturalizzato* di cui dobbiamo imparare a conoscere la forma e il significato. Per farlo è forse opportuno osservare che sotto il titolo di platonismo sfrenato potremmo in fondo porre anche la filosofia kantiana almeno per ciò che concerne il modo in cui al suo interno si configura la nozione di intelletto.

Su questo punto è opportuno riflettere un poco. Per Kant, l'intelletto è il titolo generale cui ricondurre un insieme di concetti che debbono essere presupposti all'esperienza: possederli vuol dire partecipare di un sistema di categorie che non può essere in alcun modo desunto dall'esperienza stessa e che può quindi porsi a pieno titolo come indice della nostra partecipazione al cielo iperuranio della razionalità. Che così stiano le cose è un fatto che può essere meglio compreso non appena riflettiamo sulla relazione che lega la prospettiva trascendentale kantiana alla metafisica del razionalismo. Questa relazione è duplice perché da un lato Kant ritiene che la metafisica sia un errore da cui occorre emendarsi poiché in generale non è possibile una conoscenza a priori; dall'altro lato, tuttavia, la tesi fondamentale della *Critica* consiste nel sostenere che gli stessi principi

che per la metafisica del razionalismo guidavano la comprensione della natura profonda dell'essere debbono valere nella prospettiva *criticistica* come forme di una conoscenza possibile. Ma ciò è quanto dire che la natura dell'intelletto è garantita metafisicamente e nel suo essere a priori deve valere anche come un segno della cifra metafisica dell'uomo, del suo essere da un lato soggettività empirica e sensibile, dall'alto un io penso che rende manifesto nella trama dell'esperienza la dimensione sovra-sensibile della logica e delle categorie.

Si tratta di considerazioni relativamente ovvie, ma è forse opportuno indugiarvi un attimo perché proprio queste riflessioni ci consentono di constatare che, a dispetto del frequente richiamo alla posizione kantiana, McDowell è ben lontano dal sostenere che sia possibile pensare alla presenza della spontaneità nell'esperienza nelle forme e nei modi che la *Critica della ragion pura* ci propone. Per Kant, l'esperienza ha forma concettuale perché le singole datità sensibili sono ordinate alla luce di un sistema di categorie che si radicano nella logica e dunque in ciò che caratterizza l'intelletto in quanto tale; per McDowell le cose non stanno così: McDowell parla di seconda natura e ci invita a pensare al *disporsi delle nostre esperienze nella rete dei concetti come il frutto di un processo di apprendimento*: impariamo a parlare un linguaggio e insieme impariamo a percepire il mondo in accordo con una rete di significati.

All'origine della strutturazione concettuale della nostra esperienza percettiva non vi è dunque l'intelletto come titolo generale cui ricondurre un insieme di categorie a priori, ma vi è la *Bildung* e quindi un processo che si muove sul terreno della nostra esistenza e che rimanda in modo particolare al suo essere parte di una tradizione e di una socialità condivisa. Se dunque partecipiamo allo spazio logico delle ragioni non è perché la nostra vita si scandisce in una dualità metafisica originaria, ma perché impariamo a vivere così – alla luce di un accomunamento e di una prassi socialmente determinata.

Che in questa prospettiva non vi sia davvero spazio per il platonismo sfrenato di cui abbiamo dianzi discusso è appena il caso di dirlo, e il rimando alla posizione wittgensteiniana e alla dimensione dei giochi linguistici ne è un ulteriore conferma: per Wittgenstein, la dimensione della normatività dei concetti non può essere infatti in nessun caso disgiunta dalla dimensione intersoggettiva dei giochi linguistici. Certo, i giochi linguistici poggiano su paradigmi che hanno una loro determinatezza materiale: pronuncio la parola «rosso» e ti mostro un campione di quel colore.

E tuttavia che cosa sia un campione del rosso e come concretamente ce ne si possa avvalere è un fatto che non può essere indicato se non alludendo alla prassi comunicativa e al costituirsi di una regola d'uso. Di per sé il campione non decide nulla: è necessaria una regola d'uso socialmente condivisa e ciò significa che è necessario un addestramento che passa attraverso la ripetizione e la creazione nel tempo di un comportamento che ci accomuni agli altri.

Pensiamo per esempio che cosa significhi imparare a comprendere una successione numerica: vuol dire evidentemente proprio questo – capire in che senso stiamo *ripetendo* ad ogni nuovo passo la stessa operazione ed imparare a capire come si possa continuare passo dopo passo quella ripetizione. Ti ascolto mentre proponi la successione «1, 4, 9, 16, ...» e quando, finalmente, capisco che cosa dici esclamo: «ma non fai altro che proporre la successione dei naturali elevata al quadrato!». *Non fai altro*, – questo è il punto. Quando si segue una regola si fa *sempre la stessa cosa*, e se qualche volta la prassi della ripetizione può sembrarci complessa e può non essere del tutto ovvio che cosa voglia dire caso per caso “ripetere”, ciò non toglie che, nella norma, l'agire secondo una regola è sotto il segno della monotonia. Procedere secondo una regola significa piegarsi ad un'abitudine consolidata:

Non è che si abbia la sensazione di dover essere sempre in attesa del cenno (del suggerimento) della regola. Al contrario. Non siamo curiosi di sapere quello che ci dirà tra poco; ma ci dice sempre la stessa cosa, e noi facciamo quello che ci dice. Alla persona che stiamo addestrando potremmo dire: «Vedi, io faccio sempre la stessa cosa: io ...» (*ivi*, § 223).

Di questa breve osservazione sono soprattutto le considerazioni conclusive che ora ci interessano. Wittgenstein ci invita a disporci nella prospettiva dell'apprendimento, proprio perché nell'apprendimento la dimensione della ripetitività si manifesta con chiarezza. Il maestro mostra come si esegue un certo passaggio e poi dice di fare come ha fatto. Le addizioni si fanno *così*, mettendo in colonna i numeri proprio come faccio io e come ti chiedo d'ora in poi di fare, proponendo il mio agire come un paradigma ed invitandoti a piegare la tua prassi alla ripetizione del modello che ti propongo. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che la ripetizione che è insita nel concetto di paradigma deve assumere le vesti ancor meno accattivanti dell'abitudine. Si impara facendo esercizio, o addirittura facendo gli esercizi – *repetita iuvant*, si diceva una volta.

Basta tuttavia pronunciare questa parola – la parola «abitudine» – per-

ché si facciano avanti le preoccupazioni che avevamo sollevato, discutendo dell'irriducibilità della saggezza pratica ad una mera acquisizione di abitudini comportamentali. Ed è ancora una volta il rimando a Wittgenstein che deve indicarci la via per venire a capo del nostro problema. Certo, per poter disporre di un concetto è necessario un addestramento e quindi anche un insieme di comportamenti socialmente condivisi: questo Wittgenstein lo dice chiaramente. Tanto chiaramente che può persino sorgere il dubbio che Wittgenstein voglia sostenere che parlare del significato di un termine è solo un modo altisonante per dire che abbiamo imparato un certo comportamento – che agiamo così, quando sentiamo pronunciare così:

Pensa ora a quest'impiego del linguaggio: mando uno a far la spesa. Gli do un biglietto su cui stanno i segni: "cinque mele rosse". Quello porta il biglietto al fruttivendolo; questi apre il cassetto su cui c'è il segno "mele"; quindi cerca in una tabella la parola "rosso" e trova, in corrispondenza ad essa, un campione di colore; poi recita la successione dei numeri cardinali – supponiamo che la sappia a memoria – fino alla parola "cinque" e a ogni numero tira fuori dal cassetto una mela che ha il colore del campione. – Così, o pressappoco così, si opera con le parole (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 1).

Qui il linguaggio sembra essere soltanto questo: un insieme di parole che suscita in chi le ascolta un comportamento determinato – il comportamento cui siamo addestrati. Ma se le cose stanno così, allora dire che qualcosa è rosso non vorrebbe dire nulla di più di questo: che abbiamo imparato a reagire con questa voce del nostro linguaggio quando vediamo qualcosa che ci colpisce proprio in questo modo determinato. Un significato delle parole non c'è, ma ci sono determinati comportamenti ciechi che abbiamo imparato a mettere in scena non appena si danno le circostanze adeguate. Del resto, quando Wittgenstein afferma

Come faccio a sapere che questo colore è rosso? – Una risposta potrebbe essere questa: «Ho imparato l'italiano» (*ivi*, § 381)

non sta appunto dicendo che parola «rosso» altro non significa se non questo – che siamo portati a reagire così in determinate circostanze?

Non credo che quest'ipotesi di lettura sia corretta e credo che McDowell abbia ragione quando ci invita a leggere nelle pagine di Wittgenstein un rifiuto esplicito di ogni tentativo di ridurre la sfera del significato alla dinamica fattuale dell'abitudine. Una simile riduzione è inaccettabile perché nega alla radice il carattere normativo del linguaggio e ci costringe a pensare che ogni asserzione de tipo «x è rosso» non significherebbe nulla

di più che asserire che siamo stati abituati così – a dire «rosso» in determinate circostanze. Ora, se le cose stessero così, non avrebbe davvero alcun senso parlare di normatività del linguaggio: le abitudini sono fatti e non prescrizioni e ciò è quanto dire che possono al massimo legittimare un'inferenza sul comportamento dei parlanti («se si lascia guidare dalle abitudini, S dirà x di P»), ma non condurci ad asserire che S *deve* dire che x è P.

Il senso di queste affermazioni è chiaro: Wittgenstein intende affermare che nel concetto di significato non è *implicito* il rimando ad una posizione comune, ad un effettivo concordare che rimandi ad una qualche abitudine acquisita. Dire che qualcosa è giallo – osserva McDowell, parafrasando Wittgenstein – non significa asserire che la maggior parte dei parlanti italiani pronuncerà la parola «giallo» osservandolo. Come si comportino gli uomini quando si trovano di fronte ad un dato oggetto è un fatto che può essere previsto, ma che non può essere in nessun modo richiesto o sanzionato: chi reagisse diversamente davanti ad un campione di giallo sarebbe forse eccentrico, originale o semplicemente libero da un condizionamento sociale, ma non potrebbe essere in errore, perché di per sé un fatto non è una norma. I giochi linguistici – osserva Wittgenstein – hanno come loro presupposto il fatto che gli uomini reagiscano in modo eguale alle stesse situazioni e che concordino nei loro giudizi: possiamo attribuire alla parola «giallo» un significato solo perché vi è una qualche rilevante concordanza nel loro uso. Questa concordanza tuttavia *non appartiene al contenuto del gioco linguistico* e sarebbe dunque un fraintendimento rilevante il sostenere che l'attribuzione di un colore ad un oggetto dica qualcosa sul comportamento di una certa comunità di parlanti (L. Wittgenstein, *Zettel*, in *Werkausgabe*, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, § 428). Quando dico che il fiore della ginestra è giallo non dico nulla sul modo in cui gli italiani reagiscono a quel fiore, ma dico qualcosa di vero o di falso su quel fiore – dico che è giallo, appunto. Ed è per questo che una proposizione ha un valore di verità e non pretende di asserire nulla sul comportamento prevalente in una qualche comunità di parlanti.

Di qui, seppure a fatica, si intravede la via che conduce ad una soluzione del nostro problema e che ci consente di comprendere quale significato si possa attribuire a quel platonismo naturalizzato cui McDowell ritiene possibile approdare, ragionando con Wittgenstein. I giochi linguistici implicano un addestramento e poggiano su una concordanza di comportamenti e di reazioni ad una situazione data. Possiamo anzi spingerci un

passo in avanti e osservare che la significatività di un gioco linguistico poggia anche sul fatto che ci si trovi di norma d'accordo sulla sua veridicità: il misurare deve dare nella norma un risultato condiviso, i giudizi sui colori debbono essere nella norma ritenuti veri, le operazioni aritmetiche debbono di norma condurci agli stessi risultati, perché se questo non avvenisse, se troppo spesso accadesse che la misurazione desse un esito incerto, che ciò che io chiamo giallo fosse per altri di un diverso colore, che una stessa divisione desse risultati differenti, allora semplicemente dovremmo riconoscere che non sappiamo di preciso che cosa voglia dire misurare, dividere o anche soltanto asserire il colore di un oggetto¹⁴. Riconoscere questo fatto è importante e tuttavia bisogna distinguere con chiarezza le condizioni cui è vincolata la possibilità che un gioco linguistico abbia un significato dal significato stesso. E i significati debbono essere presi sul serio: debbono, cioè, essere intesi nel senso che loro compete, senza cercare di ridurli ad altro. E se così stanno le cose, quando faccio una qualsiasi asserzione – quando per esempio dico che $7+5$ è eguale a 12 – dico qualcosa che è vero in sé, anche se posso dire che così stanno le cose solo in virtù di una regola matematica che prende forma in una prassi che si rivela percorribile e che è sancita come tale solo da un accordo e da una condivisione. Quest'accordo – che è innanzitutto un convenire sulla percorribilità di una certa prassi – sostiene le regole del linguaggio e lo rende possibile, ma non decide del significato che in esso si esprime. Per decidere se la somma $5+7=12$ è vera o falsa non abbiamo bisogno di interrogare più persone e chiedere che cosa ne pensino, poiché la verità di quel calcolo è racchiusa nelle regole dell'addizione che possono essere fatte valere come un criterio per decidere se le cose stanno proprio così come abbiamo detto. In altri termini, se sai fare le somme non puoi dubitare che questo calcolo sia esatto, e se invece non sai che cosa sia una somma posso mostrartelo, indicandoti come si debba procedere. Dunque che la somma che ti propongo sia vera o falsa non è cosa che si decida per alzata di mano, ma attraverso un'ispezione della regola.

¹⁴ Così scrive Wittgenstein: «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. Ciò sembra togliere di mezzo la logica, ma non è così. – 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 della misurazione». (§ 242).

All'obiezione avanzata dal suo interlocutore («Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!») (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 241)), Wittgenstein può così rispondere che vero e falso sono predicati che si riferiscono a *ciò che gli uomini dicono, e non al fatto che lo dicano*:

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 vita (*ivi*, § 241).

E tuttavia, basta leggere con attenzione questa riflessione tanto breve quanto densa per rendersi conto che sostenere la tesi secondo la quale la verità o la falsità di un'affermazione sono indipendenti dal parere della maggioranza non significa contraddire ciò che è stato dianzi sostenuto sulla natura dei giochi linguistici e sul loro poggiare su convenzioni socialmente codificate. Certo, ciò che gli uomini dicono è in se stesso vero o falso, ma – scrive Wittgenstein – ogni asserzione si dà sul terreno del linguaggio ed il linguaggio poggia sul fatto che gli uomini concordino nella loro prassi e che siano accomunati dalle stesse certezze. Ogni proposizione è vera o falsa in sé, ma *verità e falsità presuppongono comunque l'accordo sulle regole* e sono possibili solo perché vi è una prassi condivisa e ci si trova comunque d'accordo nella prassi e nelle certezze che la sorreggono. La somma $5+7=12$ è vera in virtù delle regole dell'aritmetica e non avrebbe senso chiedere a chi ci sta intorno che cosa ne pensi per vagliare se su una simile verità riusciamo a strappare la maggioranza dei consensi. Comunque tu la pensi, $7+5$ è eguale a 12, ma che dire se accadesse di frequente che la somma di 7 e 5 fosse risolta in modi diversi? Quale atteggiamento dovremmo assumere se accadesse che nel sommare numero a numero ciascuno procedesse a suo modo, e fosse ciò nonostante convinto di fare quello che un tempo aveva imparato? Che dire se ad un tratto le somme non dessero più gli stessi risultati o se lo stesso sacco di cemento pesasse ora 10, ora 5, ora 20 chili sulla stessa bilancia? Diremmo che la prassi del pesare e del sommare sono diventate incerte nel loro stesso *sensu* o che, più semplicemente, non vi è più posto per simili giochi linguistici e ci esprimeremmo così proprio così proprio per rammentare che le regole che stanno alla base dei nostri significati sono *garantite da un accordo intersoggettivo*. Ma ciò è quanto dire che il consenso e il dissenso su una singola tesi, presuppongono comunque che vi sia un *accordo sulla forma del linguaggio che le esprime*: non la verità o la falsità delle opinioni, ma la percorribilità del linguaggio e la sua sensatezza dipendono dalla concordanza fra gli uomini e questa concordanza

– scrive Wittgenstein – non concerne le opinioni, ma le forme di vita. Non è una concordanza delle opinioni, perché opinioni si possono avere solo all'interno della sfera del significato ed il significato implica che vi sia già un terreno dell'accordo: il terreno della condivisione di una forma di vita.

Possiamo trarre di qui la conclusione cui queste considerazioni miravano. Per Wittgenstein, il costituirsi di una prassi condivisa e il farsi avanti di un insieme di abitudini di comportamento sono la condizione di possibilità del significato e ciò è quanto dire che se venisse meno la comunanza dei gesti e delle reazioni umane alle situazioni fattuali concretamente date, verrebbe meno anche la possibilità dell'accordo e delle forme in cui quell'accordo si scandisce – i significati. Le condizioni di possibilità del significato, tuttavia, non sono il significato stesso che si pone infatti come una realtà nuova – come un nuovo, differente spazio cui diviene possibile accedere. Ed anche se vi sono condizioni che lo rendono possibile, è opportuno sottolineare che la dimensione semantica è un nuovo spazio che ci compete e che non può essere *ridotto* alla dimensione fattuale che lo rende accessibile per noi. Questo spazio è lo spazio logico delle ragioni ed è, proprio per questo, il luogo che ospita le nostre credenze, le nostre ragioni e, in generale, il mondo in quanto è presente per noi come correlato delle proposizioni che riteniamo essere vere. Lo spazio logico delle ragioni, proprio come la seconda natura di cui abbiamo discusso nella precedente lezione, ci appare così un orizzonte di senso nuovo che si costituisce sullo sfondo della natura in senso proprio: la naturale concordanza delle nostre reazioni e il nostro naturale condividere un insieme di abitudini ci consente di accedere ad una seconda natura – ci consente di dare un senso ad un'espressione così intimamente ossimorica come "platonismo naturalizzato". Sui fatti e sulla loro mera presenza poggia la possibilità di accedere ad un orizzonte nuovo che ha una sua natura irriducibile: l'orizzonte del significato, con le sue leggi, le sue regole e la sua idealità.

LEZIONE DODICESIMA

1. *Mondo e ambiente*

Nella lezione precedente abbiamo cercato di rendere conto delle riflessioni che McDowell dedica al concetto di natura e abbiamo cercato di intendere quale sia a suo avviso il rapporto tra prima e seconda natura, – un rapporto che, a sua volta, ci spinge ora a discutere della differenza che per *Mente e mondo* sussiste tra l'uomo e gli altri animali non razionali, tra le creature che hanno una seconda natura e quelle che ne sono prive.

La ragione che spinge McDowell ad affrontare questo problema ci è ormai ben nota: McDowell ha più volte sostenuto nel corso delle sue lezioni che la possibilità di avere un'esperienza del mondo e una consapevolezza della propria vicenda interiore passano attraverso la dimensione concettuale che sola ci consente di attribuire una valenza obiettiva a ciò che avvertiamo. L'esperienza del mondo e la coscienza di sé si fondano sulla dimensione della spontaneità:

il mondo oggettivo è presente solo a un soggetto autocosciente, un soggetto che può ascrivere esperienze a se stesso; è solo grazie alla capacità che il soggetto ha di ascrivere esperienze a se stesso che le esperienze possono essere consapevolezza del mondo. Questo ci riporta a una restrizione su cui avevo attirato l'attenzione nella terza lezione (§ 3). È la spontaneità dell'intelletto, la capacità di pensiero concettuale, che rende percepibili sia il mondo che il Sé. Le creature senza capacità concettuali non hanno né autocoscienza né esperienza della realtà oggettiva – dato che le due cose procedono insieme (J. McDowell, *Mente e mondo*, op. cit., p. 123).

Ora, se le cose stanno così, *dobbiamo* – e per ragioni meramente filosofiche – negare che gli animali abbiano un mondo e una piena coscienza di sé. Avere un mondo e una piena consapevolezza della propria vita di esperienza chiede infatti che vi sia un repertorio concettuale e che le nostre esperienze siano disposte nella trama del pensiero critico e che, proprio per questo, chi le ha possa rapportarsi alle proprie esperienze, valutandole nella loro razionalità e sentendosi così *responsabile* rispetto ad esse. Come soggetti razionali abbiamo un mondo proprio perché siamo disposti a vagliare e a criticare le nostre esperienze alla luce del contesto teorico cui appartengono, – un comportamento, questo, che non sembra possibile attribuire alle creature animali non razionali:

le creature meramente animali non rientrano nell'ambito della tesi kantiana, poiché non possiedono la spontaneità dell'intelletto. Non possiamo vederli come esseri che

riadattano in continuazione la loro visione del mondo in risposta razionale alle datità dell'esperienza, dal momento che l'idea di risposta razionale richiede soggetti che abbiano la responsabilità del proprio pensiero, che siano pronti a rivedere la loro valutazione di cosa è una ragione per cosa, e a cambiare di conseguenza i loro atteggiamenti di risposta. Ne segue che i semplici animali non fruiscono di una «esperienza esterna», secondo la concezione di «esperienza esterna» che ho proposto. E può sembrare che questo mi leghi alla concezione cartesiana dei bruti come automi (*ivi*, pp. 123-124).

Su quest'ultima osservazione dobbiamo riflettere. McDowell intende sostenere che gli animali non hanno un'esperienza del mondo, ma non per questo ritiene che si debba negare la loro capacità di avvertire sensibilmente: gli animali non sono automi e si rapportano sensibilmente al loro ambiente. Non solo: gli animali provano passioni di varia natura ed è anche per questo che McDowell parla di una proto-soggettività animale, e qualunque cosa di preciso significhi questo termine, è chiara l'intenzione di riconoscere al mondo animale una presa affettiva sulle cose. Gli animali non hanno un mondo interno – una loro autonoma sfera interiore, ma non per questo sono privi di stati emotivi di varia natura. Non avere un'esperienza concettualmente strutturata non significa non avere una qualche reattività sensibile ad un determinato ambiente¹⁵.

Di qui la conclusione che McDowell ci invita a trarre. Un animale non pensa e non è quindi responsabile razionalmente rispetto ad un insieme di credenze che gli consentano di *avere in vista un mondo*, ma ciò nonostante si rapporta ad un ambiente che è innanzitutto colto alla luce di un insieme di predicati che si rivelano alla luce di un'esperienza orientata da una molteplicità di *esigenze biologiche*. Per un animale, non vi è un mondo in cui credere, ma l'ambiente gli appare egualmente nel suo essere ostile o abitabile, ricco di cibo o di pericoli, di luoghi temibili o di nascondigli. Un animale non ha in vista il mondo e non soppesa le ragioni per credere, ma si muove in uno spazio vitale che è tanto ricco di sfumature di senso, quanto articolata è la trama delle esigenze biologiche della proto-soggettività che lo abita. Di qui la possibilità di richiamarsi ad una di-

¹⁵ « La suscettibilità percettiva all'ambiente non equivale necessariamente alla consapevolezza del mondo esterno; ho difeso la tesi che la consapevolezza del mondo esterno può darsi solo in concomitanza con una soggettività compiuta. In modo all'incirca simile, le sensazioni di dolore o di paura non equivalgono necessariamente alla consapevolezza di un mondo interno. Così, possiamo sostenere che un animale non ha un mondo interno senza che questo implichi che sia privo di sensazioni o di affetti» (*ivi*, p. 130).

stinzione che attraversa tanta parte dell'antropologia filosofica di cultura tedesca della metà del secolo scorso e che McDowell ricava direttamente dalle pagine di Gadamer¹⁶ – la distinzione tra mondo e ambiente:

voglio prendere in prestito da Hans-Georg Gadamer un'interessante descrizione della differenza tra il modo puramente animale di vivere in un ambiente e quello umano di vivere nel mondo. Per i miei scopi, ciò che è rilevante in essa è che mostra in dettaglio come possiamo ammettere ciò che è comune tra esseri umani e bruti, pur mantenendo la differenza che la tesi kantiana ci impone di riconoscere. Nelle creature meramente animali, la capacità di sentire è al servizio di una maniera di vita strutturata esclusivamente dagli imperativi biologici immediati. Questo non implica che la loro vita si riduca alla lotta per la sopravvivenza individuale e della specie. Ci sono imperativi biologici immediati che hanno al massimo una connessione indiretta con la sopravvivenza e la riproduzione: per esempio, l'istinto del gioco, che si ritrova in molti animali. Ma senza arrivare a una tesi così restrittiva, possiamo riconoscere che la vita puramente animale è organizzata da fini tali che il loro controllo del comportamento dell'animale in un dato momento è il prodotto immediato di forze biologiche. Un semplice animale non soppesa ragioni per decidere cosa fare. Ora, la tesi di Gadamer è questa: una vita strutturata solo in questo modo non ha luogo nel mondo, ma solo in un ambiente. Per una creatura la cui vita ha solo questo tipo di forma, il contesto in cui vive non può essere altro che una sequenza di problemi e di opportunità, configurati come tali dagli imperativi biologici (*ivi*, pp. 124-125).

Si tratta di un'affermazione che segue un cammino che ci è noto. Gli animali si rapportano ad un ambiente perché sono dominati da istinti e da bisogni biologicamente determinati: gli animali non razionali vivono la realtà che li circonda come *opportunità* ed eventualmente come pericolo, ma non la colgono come qualcosa che possano *mettere a distanza* e raffigurarsi concettualmente. In questo senso, gli animali sembrano essere caratterizzati da una radicale incapacità di sollevarsi al di sopra dei loro bisogni e di un rapporto determinato dalle esigenze del momento e dagli imperativi biologici che le ridestano. Al contrario, l'uomo sembra avere proprio nella capacità di sollevarsi al di sopra del proprio ambiente e delle proprie esigenze biologiche immediate la cifra della sua spontaneità che è anche capacità di rapportarsi alle cose, pensandole in un processo di

¹⁶ Così scrive Gadamer: «Avere un mondo significa rapportarsi al mondo. Il rapportarsi, al mondo, però, richiede che si sia staccati da ciò che nel mondo ci viene incontro al punto da poterselo rappresentare come esso è. Questo potere è insieme avere-mondo e avere-linguaggio. Il concetto di mondo viene così a distinguersi da quello di mondo-ambiente [*Umwelt*] che può applicarsi a qualunque essere esistente nel mondo» (H. G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 507).

revisione aperta. Per dirla diversamente: la realtà non è soltanto nella risposta comportamentale che da noi esige, ma nel suo porsi come qualcosa che ci sforziamo di comprendere e di valutare. Il mondo si rende insomma disponibile solo quando lo pensiamo e cerchiamo di comprenderlo in una rete di credenze concettualmente strutturate:

acquisire la spontaneità dell'intelletto significa divenire in grado, per dirla con Gadamer, di «elearci al di sopra della pressione che il mondo esercita su di noi» (Verità e metodo, p. 508) – la sequenza di problemi e opportunità costituite come tali dagli imperativi biologici – in un «orientamento distaccato» (*ivi*, p. 509). E il fatto che l'orientamento sia libero, che sia al di sopra della pressione della necessità biologica, lo caratterizza come orientamento verso il mondo. Per un percipiente dotato delle capacità della spontaneità, l'ambiente è più di una sequenza di problemi e opportunità; è la parte di realtà oggettiva che si trova alla sua portata percettiva e pratica. E tale per lui perché egli può concepirlo nei modi che lo mostrano in quanto tale (*ivi*, pp. 125-126).

Un possibile fraintendimento deve tuttavia essere ancora messo da canto: le considerazioni che abbiamo appena proposto sembrano infatti invitarci a tracciare il discrimine tra uomo e animali avvalendoci di una linea che ricalca i tratti della ragione teoretica. Gli uomini si differenziano in questo dagli animali: perché sono soggetti che pensano e conoscono il mondo, e non soltanto corpi vivi che agiscono in un ambiente dato. Non vi è dubbio che questa tesi racchiuda qualcosa di vero, per *Mente e mondo*, ma ciò non significa che le cose stiano esattamente così: McDowell ci invita infatti a osservare che la dimensione teoretica è sì una forma specificamente umana del vivere, ma anche l'*agire* libero da bisogni lo è. Insomma: acquisire un posto nello sfera della razionalità non vuol dire soltanto porsi come soggetti teoretici, ma anche acquisire il ruolo di agenti razionali. Non è il distacco della teoresi, ma il farsi avanti di una *mediazione razionale* che eleva la soggettività al di sopra del gioco delle risposte e degli imperativi biologicamente determinati costituisce lo specifico di essere dell'uomo:

In un modo di vita puramente animale, vivere non è nient'altro che reagire a una sequenza di bisogni biologici. Quando Gadamer descrive l'opposto come un «orientamento libero e distaccato», il tema dell'emancipazione dal bisogno nella genesi del comportamento può suggerire l'idea della teoreticità. E certamente, se c'è qualcosa che è assente in ogni concezione sensata del modo di vita puramente animale è l'atteggiamento contemplativo disinteressato nei confronti del mondo in generale, o di qualcosa di particolare in esso. Ma il punto non è affatto che, per mezzo della spontaneità, le attività della vita vengono a includere non solo l'agire ma anche il teorizzare. La mancanza di libertà caratteristica della vita puramente animale non è un asservimento al pratico in quanto opposto al teoretico, ma un asservimento agli impe-

rativi biologici immediati. L'emancipazione nell'«orientamento libero e distaccato» porta sulla scena l'azione corporea intenzionale non meno di quanto vi porti l'attività teoretica. La concezione di soggettività pienamente dispiegata che è qui in gioco non è affatto quella di un simile genere di cosa: non è l'immagine, a stento intelligibile, di un essere che osserva e pensa, ma non agisce nel mondo che osserva e su cui pensa (*ivi*, p. 127).

Di qui McDowell può muovere per rammentare un passo dei *Manoscritti economico-filosofici* del giovane Marx, – un passo che ha evidentemente la funzione di ancorare la specificità dell'uomo rispetto agli animali non razionali in una concezione più ampia della prassi, libera da possibili accentuazioni unilaterali del momento meramente conoscitivo.

2. Una precisazione importante

Le riflessioni che abbiamo appena proposto consentono a McDowell di delineare gli ultimi tratti del quadro complessivo che *Mente e mondo* intende proporci. Si tratta di un quadro che avanza una molteplicità di pretese teoriche e che si chiude con una riflessione che chiama direttamente in causa non soltanto il concetto di natura, ma anche la distinzione che corre tra l'uomo come animale razionale e gli altri animali che non partecipano della spontaneità, così come Kant la intende.

Su tutti questi temi dovremo tornare, per cercare di raccogliere – sia pure nei limiti in cui ne saremo capaci – qualche considerazione critica: ora invece dobbiamo fermarci un attimo per cercare di fare il punto della situazione. McDowell lo dice con chiarezza: nessuna delle considerazioni che abbiamo proposto e che concernono la natura della percezione animale e umana si muove sul terreno di una riflessione scientifica di natura esplicativa. Ciò di cui abbiamo discusso sin qui non è dunque una ricostruzione della percezione nella sua dimensione di processo reale e causale e non chiama in causa dunque le scienze e il loro necessario disporre la percezione all'interno di un vocabolario concettuale che la coglie e la descrive nel suo essere capace di veicolare determinate informazioni. Insomma: McDowell non intende prendere polemicamente le distanze dalle scienze cognitive e non vuole sostenere che sia illegittima una ricostruzione dei processi percettivi che si muova sul piano della delineazione dei sistemi computazionali che ci consentono di attribuire una valenza informativa alle sensazioni che i sensi ci trasmettono. Tutt'altro: una simile indagine è perfettamente giustificata e non può, in linea di principio, chiamare in causa la dimensione della spontaneità – perché la spontaneità

non ha un posto nello spazio logico delle cause. Se dunque McDowell parla della percezione, è importante sottolineare che ne parla disponendosi fin da principio all'interno di una dimensione *descrittiva* che non dice nulla sulla dinamica dei processi che determinano il percepire come evento reale, poiché si situa esplicitamente sul terreno di un'indagine che intende fare chiarezza sulla natura del mondo percettivo così come è presente per chi lo percepisce:

A questo punto voglio sottolineare ancora qualcosa che ho detto nella terza lezione (§ 4). Io respingo una certa concezione della suscettibilità percettiva di un semplice animale al suo ambiente: una concezione in cui i sensi forniscono un contenuto che non è ancora concettuale, ma è comunque già in grado di rappresentare il mondo. Ciò che respingo è una concezione di ciò che gli stati e gli eventi percettivi sono *per un animale*. Non ho detto nulla su come la situazione si presenta quando si affronta il problema scientifico del funzionamento dell'*apparato [machinery] percettivo* di un animale. E difficile vedere come si potrebbe affrontare questo problema senza utilizzare l'idea di un contenuto che rappresenta il mondo ma non può essere concettuale nel senso da me inteso, dato che nessun apparato percettivo animale (nemmeno il nostro) possiede la spontaneità dell'intelletto. Non intendo con la mia posizione portare obiezioni a un qualunque aspetto delle scienze cognitive (*ivi*, p. 131).

Potremmo forse esprimerci così: ciò di cui stiamo parlando è soltanto l'immagine della percezione così come noi la viviamo e non può quindi pretendere di dirci qualcosa sulla dimensione causale – sulla dimensione macchinistico-ingegneristica che la sorregge. È in questa luce, del resto, che debbono essere intesi i rimandi alla dimensione degli imperativi biologici del mondo animale – una dimensione che, io credo, non deve essere affatto intesa nel senso proprio del termine. Gli imperativi biologici di cui *Mente e mondo* ci parla non sono le voci di una biologia scientificamente atteggiata che descriva, come un fatto peculiare, il modo di essere proprio dell'animalità non razionale, ma sono invece soltanto un titolo generale di cui avvalersi per *dare un nome* a ciò che caratterizza la dimensione istintuale e la partecipazione vitale dell'animale al suo ambiente. Gli imperativi biologici non parlano con la voce autorevole della biologia, ma sono un modo per dire che gli animali ci si danno proprio così – come creature che sono mosse dalla fame e dalla sete, che si rapportano ad un ambiente, facendosi guidare dagli istinti e dai bisogni elementari che determinano la loro esistenza.

È in questa luce che diviene rilevante la breve riflessione che chiude il paragrafo sesto e che ci invita a riflettere su un saggio famoso di Nagel: *What is it like to be a Bat?* Il punto su cui McDowell intende farci riflettere è questo: pensare quale possa essere l'esperienza percettiva di un pi-

pipistrello che localizza le sue prede o che ritrova il suo nascondiglio grazie ad un eco-localizzatore non può significare nulla di simile al tentativo di immaginare un mondo come il nostro, sia pure colto attraverso le forme di una sensibilità differente. Per McDowell una simile posizione non fa altro che riproporre ancora una volta il mito del dato: chi accetta di figurarsi quali esperienze un pipistrello prova e quale sia l'immagine del reale cui quelle misteriose sensazioni danno adito non può invitarci a delineare un mondo interno o esterno che sia simile al nostro nella struttura, ma diverso nelle qualità fenomeniche. Un simile mondo interiore o esteriore per un pipistrello (ma anche per un cane o un gatto) non vi è, e ciò è quanto dire che il compito che possiamo seriamente proporci è quello di comprendere quale sia il rapporto di un animale con il suo ambiente solo a partire da una ricostruzione razionale del suo rapportarsi ad un ambiente dato attraverso un insieme di sistemi sensibili che hanno caratteristiche peculiari. Più di questo non ha senso tentare di fare perché ogni sforzo ulteriore ci invita in realtà a sostenere la tesi secondo la quale anche nei pipistrelli vi sarebbe una piena consapevolezza dei propri vissuti e una percezione obiettiva del mondo, solo che noi uomini ci troveremmo in difficoltà se tentassimo di dare a quest'affermazione una pienezza intuitiva e pretendessimo dalla nostra capacità di immedesimazione il compito di rivivere delle esperienze che appartengono a forme di sensazione che ci sono negate e cui sembrerebbe possibile accedere solo facendoci guidare da analogie di varia natura – il camminare a tentoni nel buio, il cercare una persona facendoci guidare dalla sua voce, l'avvertire che un locale è angusto e privo di mobili dal modo in cui risuonano le voci. Se crediamo questo, tuttavia, è solo perché ci siamo lasciati persuadere dal mito del dato e perché in qualche modo crediamo che le sensazioni prive di determinatezza concettuale possano già valere come coscienza di un mondo. Per gli uomini di cui, nonostante tutto, si dice che si siano cibati dei frutti dell'albero della conoscenza, non vi sono più mere sensazioni, almeno da un punto di vista descrittivo. Per noi, ma solo per noi, l'esperienza è sempre esperienza di un mondo:

Non credo che la domanda su cosa si provi a essere un pipistrello dovrebbe comunque sembrare più difficoltosa della domanda su cosa si prova a essere un cane o un gatto, casi in cui non ci sono sensi che non condividiamo. Per rispondere a simili domande, dobbiamo conoscere gli imperativi biologici che strutturano la vita delle creature in questione, e le capacità sensorie che permettono loro di rispondere al loro ambiente nei modi appropriati rispetto a tali imperativi biologici. Dire che i pipistrelli possono localizzare le prede o i muri cavi con il sonar può far parte della risposta nel caso dei pipi-

strelli, proprio come dire che la vista dei gatti è sensibile al blu e al verde, ma non al rosso, può far parte della risposta nel caso dei gatti. E vero che quando la domanda è cosa si prova a essere un pipistrello o un gatto, la risposta deve cercare una caratterizzazione in base al punto di vista della creatura in questione. Ma le spiegazioni cui sto pensando fanno questo, fino al punto in cui ci si può spingere sensatamente, senza giustificare il pensiero che, perlomeno nel caso dei pipistrelli, ci sono fatti che eludono la nostra comprensione. Queste spiegazioni catturano il carattere della proto- soggettività delle creature in questione, il modo particolare in cui esse vivono in relazione al proprio ambiente. Sappiamo bene, «dall'interno», cosa si prova a vedere un colore. Siamo tentati di pensare che questo ci metta in grado di comprendere un fatto compiutamente soggettivo a proposito di ciò in cui consiste la visione dei colori da parte di un gatto; e questo fatto noi riporteremo quando diciamo che i gatti vedono il verde e il blu ma non il rosso. Devono poi esserci, parallelamente, anche fatti compiutamente soggettivi sull'eco-localizzazione da parte dei pipistrelli, ma essi superano la nostra comprensione. Ma questa non è altro che un'ulteriore forma del Mito del Dato. L'idea è che i semplici animali fruiscono già di un'esperienza percettiva in cui il mondo si presenta in un modo determinato, e la sola differenza che costituisce per noi l'intelletto è che noi possiamo attribuire forme concettuali ai contenuti che riceviamo, come gli altri animali, dall'esperienza, contenuti non ancora concettuali, ma che costituiscono già una rappresentazione del mondo. A questo punto, il problema con i pipistrelli è che la nostra immaginazione non può arrivare, nel caso del contenuto fornito dalla capacità di eco-localizzazione, a padroneggiarne la conversione in forma concettuale. Così l'idea è che i semplici animali si limitano a ricevere il Dato, mentre noi non solo lo riceviamo, ma siamo capaci di metterlo in forma concettuale. Pensarla in questo modo significa mettere il piede in una ben nota macina filosofica (*ivi*, pp. 132-133).

Possiamo fermarci qui e lasciare da canto le riflessioni con cui *Mente e mondo* si conclude poiché si tratta di osservazioni su cui ci siamo già soffermati e che abbiamo ritenuto opportuno anticipare o che dovremo in seguito riprendere, quando cercheremo di discutere e criticare il progetto filosofico che sinora abbiamo soltanto cercato di illustrare. Questo compito ci occuperà nelle prossime lezioni – e ne mancano ormai piuttosto poche. E tuttavia, prima di immergerci in queste considerazioni di natura critica e prima di saggiare (nei limiti in cui ne saremo capaci) la consistenza teorica delle pagine di *Mente e mondo* è forse opportuno tirare per un attimo il fiato e fare una pausa che ci consenta di renderci conto di quanto temi complessi abbiamo dovuto parlare per cercare di rendere conto di un libro di un centinaio di pagine, scandito in sei lezioni relativamente brevi. È opportuno farlo, perché nella fatica del lettore che si trova costretto a inseguire il testo in sempre nuovi temi, traspare un tratto caratteristico di quest'opera: la sua pretesa di abbracciare i temi grandi della filosofia, senza indietreggiare rispetto alla loro vastità. Si tratta di una scelta quasi programmatica che è insieme espressione di una critica nei confronti di

una concezione della filosofia che sembra soddisfatta solo quando i problemi sono stati separati dallo sfondo teorico cui appartengono, nella convinzione che sia possibile una loro soluzione neutrale, che non si sbilanci sul terreno delle scelte teoriche di fondo. Di questa volontà di riconnettere la discussione dei problemi particolari allo sfondo filosofico che li abbraccia, le pagine di McDowell sono un'illustrazione esemplare, nel bene e nel male, e io credo che la lettura di queste lezioni sia spesso contrassegnata da un atteggiamento di incertezza: è difficile non provare da un lato il fastidio di chi si trova precipitato in un turbine di decisioni filosofiche che si susseguono con un ritmo eccessivo e che sembrano spesso trovare una soluzione che guarda più alla coerenza di quello che una volta si sarebbe chiamato il *sistema* che alla plausibilità del nodo concettuale di cui si discorre, ma è anche difficile non sentire dall'altra il fascino di un pensiero che ha ancora la pretesa di dire molto e che insieme mostra quanto sia difficile pensare che il filosofo possa davvero partecipare ad un dibattito ben delimitato, senza avere preso decisioni rilevanti sulle domande ultime della filosofia.

Di questa duplicità, le pagine di McDowell sono un esempio anche da un punto di vista stilistico. In fondo, una cosa ci colpisce leggendo queste lezioni: il loro desiderio di ancorare ogni decisione teorica a una discussione che si rivolge ad un autore, sia esso Kant o Davidson, Aristotele o Sellars, Evans o Wittgenstein. Di un simile modo di procedere talvolta non si sente affatto il bisogno; anzi: la nostra reazione di lettori può essere talvolta caratterizzata da un certo fastidio, perché non si vede davvero perché costringerci a moltiplicare gli sforzi e a leggere cercando insieme di capire e di ricordare quello che in altri momenti avevamo già letto, – se l'avevamo già letto. In fondo, non avere letto Sellars o Gadamer non è poi una colpa di cui ci si debba più di tanto vergognare: capita spesso di non avere letto nemmeno una pagina di un filosofo ed anche se talvolta possiamo dispiacercene, non si vede perché qualcuno debba rinfacciarcelo. Certo, qualche volta le citazioni sono utili per chiarire e qualche volta richiamare alla mente il nome di un filosofo è un buon modo per mettere il lettore sulla buona strada, consentendogli di assimilare il nuovo alla luce di qualcosa che forse sa già. Ma non è questo ciò che accade in *Mente e mondo*; tutt'altro: nella norma McDowell non chiama, accanto alla sua, altre filosofie per aiutarci a comprendere, ma ci costringe invece ad un percorso accidentato che passa per la discussione di autori e di tesi, nell'apparente convinzione che l'unico modo per dare respiro ad una po-

sizione teorica sia quello di farla emergere dalle acque torbide ma profonde dei filosofi del presente e del passato.

Credo che questo modo di procedere sia in parte il frutto di una disposizione individuale. Ci sono filosofi che pensano ricostruendo da capo le proprie tesi, altri invece che hanno bisogno di immergersi in un dibattito serrato con altri testi che non possono non richiamare se vogliono dire ciò che intendono: McDowell si schiera senza dubbio tra i secondi, ed anche se la mia simpatia va verso il primo modo di procedere non vi è ragione per voler censurare l'operato di chi la pensa diversamente e non è difficile del resto cogliere i vantaggi che una simile scelta può addurre.

Sarebbe tuttavia un errore credere che si tratti soltanto di una preferenza personale e di un metodo di lavoro che ci parla del modo in cui McDowell struttura ed organizza le sue riflessioni. In questa scelta stilistica che attraversa per intero *Mente e mondo* vi è dell'altro: vi è il tentativo di disporre *consapevolmente* le tesi che vengono sostenute sullo sfondo maiuscolo della filosofia, della sua storia oltre che del suo presente.

Si può discutere dell'opportunità di una simile mossa che potrebbe suonarci autocelebrativa e si potrebbe a ragione osservare che questo desiderio di trovare il proprio posto nella storia della riflessione filosofica non è coerente con l'immagine che della filosofia McDowell ci viene di continuo proponendo nelle sue lezioni. La filosofia, leggiamo, non ha una funzione costruttiva e non è una disciplina teorica che consti di un insieme di proposizioni vere. Il filosofo non aggiunge il proprio sapere al sapere degli altri e questo proprio perché le proposizioni filosofiche non descrivono una realtà peculiare – una qualche entità metafisica che soltanto il filosofo può sondare e conoscere – ma hanno solo la funzione di fare ordine in ciò che altrimenti sappiamo. L'abbiamo già osservato: la filosofia non è, per McDowell, una scienza tra le altre, ma è una sorta di medicina concettuale che si fa da canto, non appena ha raggiunto la guarigione che si prefiggeva – la chiarezza concettuale.

Il mio scopo è quello di proporre una spiegazione, in spirito diagnostico, di alcune preoccupazioni caratteristiche della filosofia moderna – preoccupazioni che, come indica il titolo, riguardano essenzialmente la relazione tra la mente e il mondo. Proseguendo con la metafora medica, potremmo dire che una diagnosi soddisfacente deve saper indicare una cura. Io mi propongo di spiegare com'è che ci si sente obbligati ad affrontare alcuni problemi filosofici ben noti, e voglio che la spiegazione permetta di smascherare questa sensazione come illusoria (*ivi*, p. XI).

Ancora una volta, è a Wittgenstein che dobbiamo pensare:

La vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio. – Quella che mette a riposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione *la filosofia stessa* (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 133).

Il compito del filosofo è quello di ragionare sino al punto in cui la filosofia non ci assilla più con le sue domande – questo è il punto. Ma se così stanno le cose, che senso ha voler disporre il proprio pensiero accanto al pensiero degli altri filosofi? Alla storia di una disciplina chiediamo di far luce sulle tensioni concettuali del presente o di confermare le scelte teoriche che riteniamo debbano ancora determinarci, ma che cosa possiamo chiedere alla storia della filosofia? Se la filosofia ha davvero soltanto una funzione terapeutica e se il suo obiettivo è raggiunto quando ci rendiamo conto di essere guariti dalle inquietudini che ci spingevano a formulare strane domande, perché immergersi nella storia del pensiero filosofico? Che vantaggio potremmo trarre dal rovistare in questa strana farmacia piena di medicine scadute?

Si possono certo dare molte risposte a questi interrogativi e credo che McDowell sarebbe d'accordo nel sostenere che se la storia della filosofia esercita comunque un suo fascino – un fascino che è più rilevante di quanto non accada nel caso di altre discipline – è perché gli interrogativi dei filosofi del passato e i loro tentativi di sciogliere i nodi concettuali che li assillavano ci consentono di fissare meglio i nostri problemi e di riconoscere nell'identico il diverso. Le malattie dei filosofi si ripetono e mutano nel tempo, anche se sembrano sempre le stesse, e rammentarsi di Platone e Aristotele, di Cartesio o di Kant è un buon modo per segnare delle invarianze e marcare delle differenze. Potremmo dire così e giustificare così il bisogno – che in queste pagine sembra essere così vivo – di disporre i problemi del presente sotto l'egida delle grandi figure della storia della nostra riflessione filosofica. Potremmo, ma sarebbe una risposta soltanto parziale, perché io credo che in questo bisogno di McDowell di chiamare all'ascolto l'intera tradizione filosofica e nella volontà di disporre il proprio pensiero sullo sfondo di un grande passato si esprima anche il desiderio di contrastare una diffusa acquiescenza verso le forme di una minuzia intellettuale che sembra essere per certi versi espressione di una sfiducia complessiva nei compiti e nelle pretese della riflessione filosofica. A muovere McDowell verso la storia della filosofia e a spingerlo a disporre i suoi problemi nelle nobilissime stanze dei palazzi alti della filosofia è dunque un senso di estraneità nei confronti di un presente della filosofia che sembra provare soltanto imbarazzo verso le domande maiu-

scole che un tempo l'animavano. Per quelle domande maiuscole sembrano oggi esservi soltanto risposte che sembrano costringerci a riformulare i nostri interrogativi, a ridurli e a svuotarli di senso, sino al punto di farci di averli sollevati. Queste domande debbono essere allora lasciate al loro silenzio come eco di un passato che è appunto passato e molti filosofi sembrano oggi essere pervasi dalla strana convinzione che il vuoto lasciato da quelle domande maiuscole scompaia dalla nostra mente se possiamo riempirla di risposte minuscole. Ma non è così, ed anche se non penso che per venire a capo di questo disagio sia sufficiente mostrare che, come filosofi, discendiamo da un passato illustre, pure io credo che si debba vincere il fastidio che talvolta si avverte nel leggere i continui richiami di McDowell ad Aristotele o a Kant, a Cartesio o a Hegel, perché dietro questi frequenti rimandi si fa strada un'esigenza culturale su cui è in fondo opportuno riflettere.

PARTE SECONDA

MENTE E MONDO: CONSIDERAZIONI CRITICHE

LEZIONE TREDICESIMA

1. Considerazioni introduttive

Nelle lezioni precedenti abbiamo cercato di esporre nelle sue linee generali il contenuto di *Mente e mondo* e ora dobbiamo mantenere gli impegni che ci siamo assunti e dobbiamo quindi cercare di raccogliere qualche riflessione critica che ci consenta di decidere che impiego ci sembra opportuno fare di queste pagine.

Su questo punto vale forse la pena di insistere un poco. Anche se sino ad oggi ho cercato di mantenere un atteggiamento espositivo e di tacitare le obiezioni che mi sembrava opportuno rivolgere al testo di McDowell, credo che non sia sfuggito a nessuno che vi sono alcuni punti delle argomentazioni di *Mente e mondo* rispetto ai quali mi è stato difficile mascherare il dissenso. Non si tratta di punti marginali: di fatto concernono la tesi di fondo di questo libro e chiamano quindi in causa la prospettiva concettualistica che lo attraversa. Per McDowell, ogni nostra esperienza è strutturata concettualmente, ma questa tesi (così ricca di eco empiriche e di implicazioni fenomenologiche) viene proposta come il risultato di un ragionamento filosofico: se, come sembra innegabile, l'esperienza ha una voce che parla nel tribunale delle nostre credenze, allora questo suo pronunziarsi *deve* assumere le vesti concettuali che sono proprie di ogni altra credenza. Che l'esperienza sia concettuale è dunque una tesi che si *deve* sostenere per molte buone ragioni teoriche che McDowell si sforza di chiarire nella prima parte del suo libro, per poi lasciare alle lezioni che seguono il compito di rispondere con qualche argomento alle buone ragioni di chi si rifiuta di pensare che la percezione sia sempre e necessariamente animata da un contenuto concettuale.

È a proposito di queste ultime lezioni che abbiamo insieme rivolto qualche critica ed avanzato qualche dubbio. E non a caso: gli argomenti che McDowell propone per difendere la possibilità del concettualismo dalle osservazioni di chi non ritiene plausibile la tesi secondo la quale ogni percezione avrebbe un contenuto concettuale non mi sembrano convincenti. In modo particolare non credo che siano convincenti le riflessioni che McDowell ci propone per venire a capo dell'obiezione di Evans sulla finezza di grana della percezione. Sui problemi generali che si legano alla risposta che McDowell propone ci siamo già soffermati e abbiamo cerca-

to di mettere in luce quante difficoltà si annidino nel tentativo di ancorare il concetto ad una qualche datità percettiva. Vi è tuttavia ancora un punto su cui riflettere e che ci invita a dubitare seriamente della possibilità di venire a capo dell'argomento di Evans avvalendosi del rimando ai cosiddetti *concetti dimostrativi*. Come sappiamo, McDowell ragiona così: ci invita a sostenere che per ogni possibile esperienza percettiva è possibile individuare un concetto che le corrisponde e che sorge da essa poiché posso di fatto indicare ciò che ci mostra e proporlo come esemplificazione di una delle sue qualità. Vedo davanti a me una foglia di un colore particolare per cui non ho un nome, ma posso sempre indicarla e dire che è una foglia il cui colore è appunto «questa sfumatura di verde che vedo» e fare così della determinatezza percepita il fondamento di un concetto. Questa strana cerimonia è tuttavia vincolata all'onere della *ripetibilità*: per poter dire che mi sono fatto un concetto della sfumatura di colore che vedo debbo essere in grado di riconoscere se qualcos'altro ha lo stesso colore, ma ciò implica che sia possibile trattenere nel ricordo la determinatezza cromatica di quel campione. La capacità di discriminazione percettiva dovrebbe essere, in altri termini, affiancata da una capacità ricognitiva che sappia seguirla in tutte le sue pieghe, ma è molto dubbio che le cose stiano così. Posso davvero dire di saper riconoscere come diverse le determinazioni che sono in grado di discriminare percettivamente? Si può davvero sostenere seriamente che la memoria abbia la stessa finezza di grana della percezione? Io credo di no e in fondo per dimostrare che le cose stanno *empiricamente* così non è forse necessario disporsi sul terreno degli esperimenti perché fa parte del sapere di tutti i giorni la consapevolezza che se vogliamo essere sicuri che due cose abbiano lo stesso colore non basta affatto *riconoscere* nell'una il colore dell'altra, ma è opportuno accostarle e *guardarle* bene, alla luce del sole. Quando si accorda uno strumento non si cerca di riconoscere quale sia il suono corretto (per esempio quando si produca un là a 440 hz), ma si prende un diapason e si ascolta bene – si fa così perché il criterio di indiscernibilità non è fissato dall'incapacità di riconoscere una differenza fondandosi sul ricordo, ma dal non riuscire a percepirla, in un confronto.

Forse, a queste considerazioni si potrebbe obiettare che avere un concetto non significa saperlo applicare sempre in modo corretto, ma anche se accettassimo una simile via d'uscita, dovremmo egualmente richiamare l'attenzione sul fatto che la tesi di McDowell rende incomprensibile la dimensione dell'apprendimento concettuale. Se per vedere qualcosa come

un campione di questa sfumatura di rosso devo avere già il concetto di questa sfumatura di rosso, allora sembra necessario concludere che impararsi dei concetti è in linea di principio impossibile perché proprio l'esperienza che dovrebbe costituire la base di un apprendimento possibile – la mia percezione del colore dello zafferano – implicherebbe il mio avvalermi del concetto «giallo zafferano». La possibilità di apprendere un concetto arriverebbe insomma necessariamente dopo il mio possederlo e questo sembra disporci all'interno di un circolo vizioso difficilmente sostenibile.

Certo, il problema dell'apprendimento concettuale ci riconduce ad un insieme di riflessioni che stanno sullo sfondo delle analisi di McDowell e che meritano di essere rammentate. McDowell si richiama quasi ad ogni pagina alla prospettiva kantiana, ma questo non significa che sia disposto a mettere da canto il problema dell'apprendimento concettuale: se la nostra esperienza ha una forma, questo non dipende da un pugno di concetti a priori, ma dal nostro essere introdotti in una comunità di soggetti che parlano un linguaggio e che proprio per questo imparano a rapportarsi alla loro esperienza attraverso una rete di concetti. Apprendere un linguaggio vuol dire insomma penetrare nello spazio logico delle ragioni, ma di questo spazio possiamo far parte solo in virtù di un processo formativo, di una *Bildung* che ci rende sensibili al mondo vero – ad una realtà forgiata razionalmente e animata da esigenze razionali. Su questo punto ci siamo già soffermati e abbiamo insieme constatato come, per McDowell, una volta acquisita una dimensione razionale ci si trovi di fronte ad una realtà nuova, che non può essere nemmeno formulata se non ci si dispone all'interno del sistema dei concetti:

Diventiamo consci di queste esigenze quando acquistiamo le capacità concettuali appropriate. Quando un'educazione adeguata ci introduce al modo di pensare in questione, i nostri occhi si aprono sull'esistenza reale di questo settore dello spazio delle ragioni. Dopo di che, la nostra comprensione dei particolari della sua configurazione è indefinitamente soggetta a raffinamento, nell'esame riflessivo del nostro pensiero etico. L'idea che la ragione ci rivolge queste richieste non la possiamo non dico giustificare, ma nemmeno comprendere, se non da un punto di vista interno al sistema di concetti e concezioni che ci permette di riflettere su tali richieste, cioè, solo da un punto di vista da cui richieste di questo genere sembrano concepibili (*ivi*, p. 88).

Potremmo allora esprimerci così: una teoria del significato non può tentare di comprendere il significato assumendo una prospettiva esterna al linguaggio stesso e non può quindi in linea di principio guidarci al di là dello spazio logico delle ragioni. Una teoria del significato non può che esse-

re *modesta*: il suo compito non è mostrare come il significato possa sorgere dai nostri stati mentali o dalle forme del comportamento, ma solo far luce sul ruolo che i contenuti concettuali hanno nella nostra esperienza e, in generale, nella vita. Almeno da un punto di vista filosofico, una teoria vera e propria del significato, una spiegazione del suo sorgere da altro che non implichi il nostro disporci già sul terreno della sensatezza, deve essere messa da canto. Non possiamo, in altri termini, rendere conto delle mosse che si danno nello spazio logico delle ragioni se non presupponendolo, _ questo è il punto su cui McDowell ci invita a riflettere:

Now a modest theory of meaning, by design, starts in the midst of content; so it cannot contribute to this task of representing content as an achievement. This may make it seem that recognition of the task reinstates the obligation of full-bloodedness; but if I am right about full-bloodedness, that thought must be wrong. A better thought might be that it is precisely because full-bloodedness is impossible – because there is no explaining content in general “as from outside” – that the task of representing content as an achievement is as difficult as it is.” What is needed is an understanding of how content, explicitly conceived as inaccessible except “from inside”, can be comprehended as a precipitate of simpler modes of activity and awareness than those in which it figures (J. McDowell, *In Defence of Modesty*, in *Meaning, Knowledge and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998, p. 105).

McDowell ci invita a ragionare così, ma questo ancora non significa che sia lecito disporsi in una prospettiva in cui la possibilità stessa della formazione dei concetti risulti incomprensibile ed invece è proprio questo che sembra accadere nelle pagine di *Mente e mondo*. Anche se volessimo accettare la tesi secondo la quale, da un punto di vista filosofico, non è lecito compiere il passo all’indietro che ci conduce dal mondo del significato alla rete delle abitudini socialmente apprese o alla concatenazione degli stati mentali, non potremmo tuttavia accettare una teoria che ci costringa a pensare all’apprendimento del linguaggio come ad un misterioso stato di grazia, difficilmente comunicabile. Dire che non si può rendere conto del linguaggio e della dimensione concettuale senza disporsi nello spazio logico delle ragioni non è la stessa cosa che affermare che non è in generale possibile postulare la genesi di un concetto senza presupporlo.

Alle difficoltà che la terza lezione solleva si dovrebbero affiancare poi le perplessità che suscita la lezione conclusiva – una lezione che più di ogni altra sembra essere sorda alle sollecitazioni dell’esperienza e attenta solo alle esigenze di coerenza che le tesi filosofiche di *Mente e mondo* impongono al suo autore. Quale sia il problema della sesta lezione lo si può rammentare in breve. Per avere un mondo è necessario – per McDo-

well – disporre della spontaneità e del linguaggio; il linguaggio nella sua accezione di repertorio di concetti razionalmente connessi appartiene tuttavia soltanto all'uomo che è *animal rationale*; di qui la conclusione che si deve trarre: gli animali privi di ragione non *possono* in linea di principio avere un'esperienza effettiva del mondo, ma debbono accontentarsi di esistere in un ambiente che è tanto ricco e determinato, quanto lo sono gli imperativi biologici che circoscrivono interamente che sono loro propri. Gli animali non hanno oggetti, non si rapportano a un mondo, ma sono reattivi agli stimoli, e si orientano rispetto ad essi, in ragione delle pulsioni che li muovono: solo l'uomo è libero e solo l'uomo può prendere le distanze dal mondo e sollevarsi sopra la rete dei suoi bisogni. Per *Mente e mondo* le cose stanno proprio così, ma per decidere che stanno così il filosofo non deve fare altro che intingersi la penna nel cervello e scrivere con l'inchiostro dei suoi pensieri come stanno le cose, senza bisogno di immergersi in indagini empiriche. McDowell è un filosofo di vaglia e la sua riflessione teorica ha il respiro ampio e profondo della vera filosofia, ma non in queste pagine che si preoccupano più della coerenza che della natura del problema di cui discorrono. Di questo problema, McDowell ritiene di potersi liberare con qualche distinzione scolastica e così ci invita a sostenere che da una parte c'è l'uomo, dall'altra gli animali, e poco importa che il parlar di animali voglia dire avvalersi di un'espressione molto vaga che abbraccia che le mosche e le meduse, ma anche i gorilla o gli scimpanzé: la filosofia ha già deciso dove corra il discrimine e il lettore deve semplicemente prenderne atto, accettando di sciogliere un problema così ricco di implicazioni empiriche con una mossa teorica che ci lascia perplessi, anche perché ha in fondo il sapore un po' dogmatico di una definizione. Gli uomini hanno in vista un mondo, gli animali sono in un ambiente – ecco tutto, e se vogliamo saperne di più siamo ricondotti ad un gioco di concetti che sembrano spiegarsi gli uni con gli altri e che ci costringono a chiudere gli occhi su molte esperienze o a interpretarle alla luce di un pregiudizio che si manifesta nella volontà di minimizzare da un lato le differenze che occorrono tra le differenti forme del mondo animale e, dall'altro, nel voler vedere un'unica discontinuità – quella che ci separa dagli altri animali. Gli esempi non sono difficili da trovare. I primati che più ci assomigliano – gli scimpanzé o i bonobo – hanno molti tratti del

comportamento che non si spiegano se ci si limita a chiamare in causa gli imperativi biologici che determinerebbero esclusivamente la loro esistenza¹⁷ e d'altro canto se ampliamo la nozione di imperativo biologico perché non dire che anche i nostri comportamenti non sono altro che l'eco dei nostri bisogni? Delle due l'una: o si accetta una prospettiva meramente descrittiva e si riconosce che anche nel comportamento animale vi sono motivi e ragioni o ci si dispone sul terreno esplicativo e allora si è probabilmente costretti a riconoscere che anche per l'uomo ogni comportamento può essere spiegato a partire dalla sua condizione biologica.

Credo che queste pagine conclusive del testo di McDowell siano la spia più evidente di una difficoltà di fondo e non riesco a non vedere nelle sue riflessioni la riproposizione, in fondo acritica, di un'antropologia filosofica che ha fatto il suo tempo e che non sembra essere interessata a ciò che la ricerca empirica ci mostra. McDowell dice così perché deve dire così, ma l'essere costretti a dire per non contraddirsi non è un buon argomento. Tutt'altro: è il segno di una filosofia che ha perso la presa sui problemi e che si lascia guidare da ciò che detta la sua agenda concettuale.

Di qui, da queste tre difficoltà, si potrebbe muovere per sostenere che *Mente e mondo* è in fondo un libro che non raggiunge la meta che si prefigge e che poggia su un assunto sbagliato¹⁸. Si potrebbe fare così, ma non è questo il cammino che intendo seguire. E la ragione è semplice: io credo che *Mente e mondo* abbia da insegnarci qualcosa e che i problemi che solleva nelle sue prime pagine siano tutt'altro che privi di senso ed anzi abbiano una loro validità ed una loro indubbia rilevanza teorica. Di qui il problema che ci si pone: se McDowell ha ritenuto di dover sostenere che l'esperienza è concettuale anche se tutto fa pensare che questa tesi sia difficilmente sostenibile e se il punto da cui traggono le mosse le sue osservazioni merita di essere seriamente discusso, allora occorre cercare di capire se il cammino che ha ritenuto giusto seguire è obbligato o se la tesi del concettuale senza confini – per avvalersi dello slogan che McDowell conia – può essere messa da canto, senza per questo abbandonare il cuore del problema filosofico da cui *Mente e mondo* prende le mosse. E

¹⁷ Fare qualche esempio da F. De Waal,

¹⁸ Queste tre linee di discussione critica sono sviluppate con intelligenza e acume da Luca Barlassina nella sua tesi di laurea *Questioni di dettaglio. Una critica non concettualista alla filosofia della percezione di McDowell* (2008) ora pubblicata in *Spazio filosofico*, <http://www.lettere.unimi.it/sf/dodeca/barlassina07/barlassina07.pdf>

ciò è quanto dire che la critica delle pagine di McDowell che vorrei proporvi non intende concentrarsi sugli esiti della sua riflessione (che mi sembrano insostenibili), ma sul cammino che ad essi conduce. L'errore deve essere qui e se qualcosa si può imparare dalle pagine di McDowell è importante cercare non tanto di confutarlo, ma di comprendere come debba essere chiarito.

2. I concetti e la loro applicazione

Per McDowell l'esperienza percettiva *deve* essere strutturata concettualmente: questo è il punto su cui dobbiamo riflettere, per cercare di avviare, nei limiti delle nostre capacità, una riflessione critica su *Mente e mondo*. La percezione deve essere concettuale: McDowell lo sostiene chiaramente e fa di questa tesi non già una constatazione che segua ad un'analisi dell'esperienza percettiva, ma la conclusione cui si perviene se ci si lascia persuadere delle validità di un argomento filosofico. È per ragioni filosofiche generali che la percezione deve avere natura concettuale – ma perché? A questa domanda McDowell risponderebbe così, con un argomento cui si potrebbe dare questa forma:

1. osserverebbe innanzitutto che l'esperienza percettiva ha una sua voce nello spazio logico delle ragioni poiché noi riteniamo che le nostre credenze siano giustificate dalla nostra esperienza percettiva;
2. sottolineerebbe poi che solo ciò che ha una forma concettuale può appartenere allo spazio logico delle ragioni e può, proprio per questo, avere una voce nel gioco del dare e del ricevere giustificazioni;
3. di qui trarrebbe la conclusione secondo la quale l'esperienza deve avere forma concettuale.

Credo che questo argomento sia valido e che lo sia anche la conclusione che ne deriva, e tuttavia è opportuno rammentare che la tesi che abbiamo appena formulato non deve essere necessariamente intesa, così come McDowell l'intende. Queste tre tesi non ci costringono a sostenere la tesi del concettuale senza confini e in fondo, si potrebbe intendere la conclusione, e anche l'argomento che ad essa conduce, in un'accezione meno impegnativa: potremmo asserire che la nostra esperienza percettiva *può* avere una sua voce nello spazio logico delle ragioni anche se per averlo deve *poter* assumere una forma concettuale. Si potrebbe in altri termini sostenere che non ogni percezione ha necessariamente forma concettuale,

ma che per avere una voce nello spazio logico delle ragioni deve *in qualche modo* poter assumere una tale forma.

Si tratta di una ipotesi plausibile, ma McDowell ci invita subito a scartarla perché ritiene che la possibilità di attribuire alla nostra percezione un posto nello spazio logico delle ragioni procede di pari passo con la tesi secondo la quale in ogni singola esperienza il contributo della sensibilità e il contributo dell'intelletto non debbono essere nemmeno astrattamente separabili. Vedo davanti a me questo fiore e lo vedo rosso, e nel mio vederlo così – di questo colore determinato – recettività e spontaneità si legano l'una nell'altra in un amalgama che non rende possibile distinguere il contributo che ciascuno di questi elementi porta all'insieme cui mette capo. Vediamo così, ma non possiamo dire che cosa vedremmo se fossimo privi di concetti o che cosa sarebbero i nostri concetti se non vi fossero le intuizioni che li riempiono. McDowell sostiene questo – ma perché?

La risposta nelle quale ci imbattiamo ci lascia di primo acchito piuttosto perplessi: se non possiamo separare nemmeno astrattamente il contributo della spontaneità dal contributo della recettività è perché altrimenti cadremmo nel *mito del dato* e ci troveremmo quindi ancora una volta nelle secche di una filosofia di matrice empiristica. Si tratta di un'affermazione che nelle pagine di *Mente e mondo* risuona come un *Leitmotiv*, ma non è facile comprendere davvero che cosa la giustifichi. Rammentiamoci di quanto Sellars scrive in *Empirismo e filosofie della mente*: in queste pagine, Sellars sostiene con estrema nettezza la tesi secondo la quale il mito del dato è una tesi di carattere epistemologico che di per sé non dice nulla sulla possibilità o meno di avere una percezione non concettualmente strutturata. Affermare che sia possibile avere un'esperienza preconettuale non implica di per sé l'adesione al mito del dato ed anzi Sellars sembra sostenere apertamente che le cose stanno proprio così e che possiamo avere esperienze prive di contenuto concettuale; l'esperienza può essere priva di qualsiasi funzione cognitiva ed è solo se non ci si rende conto di questa possibilità che il mito del dato si fa avanti, e con esso la pretesa che lo caratterizza: la pretesa secondo la quale avere una sensazione *p* è equivalente ad avere una conoscenza non inferenziale che *p*. Ma allora, se le cose stanno così, se la tesi del *mito del dato* non implica la negazione di un'esperienza preconettuale perché McDowell, senza farsi troppi problemi, si fa scudo del suo rifiuto per sostenere che non possiamo dire che cosa è frutto della spontaneità e che cosa della recettività in ogni singola percezione?

Per rispondere a questo interrogativo dobbiamo rammentare quale sia il ruolo che l'esperienza percettiva gioca in *Mente e mondo*. McDowell le affida due diverse funzioni: da un lato le chiede di *giustificare* le nostre credenze, dall'altro di *ancorare* il linguaggio al mondo. La percezione è il giudice che pronuncia il verdetto sulle nostre credenze, ma è anche l'attrito che sottrae ai pensieri la loro libera possibilità di muoversi, poiché la sua voce non è soltanto quella di una nuova credenza che appartenga all'orizzonte senza frizione dei nostri pensieri, ma sorge dalle cose stesse e di qui trae l'autorevolezza e la perentorietà che la contraddistinguono. Queste due funzioni sono una chiara eco della duplice natura della percezione, ma debbono *essere esercitate insieme*: anche se il momento dell'attrito rimanda alla dimensione sensibile dell'esperienza e alla sua passività e anche se l'operare dell'intelletto assume su di sé l'onere della giustificazione e la sua capacità di avere una voce nel tribunale che decide delle nostre convinzioni, ciò non toglie che se si vuole che la fondazione delle nostre credenze sia insieme il gesto che le ancora al mondo è *necessario che questi momenti operino insieme*. McDowell sembra ragionare così: se ci fosse giustificazione senza attrito ci troveremmo ancora una volta sul terreno del coerentismo, mentre precipiteremmo nuovamente nelle difficoltà dell'empirismo se l'attrito fosse esercitato da un mero dato, privo di una valenza cognitiva e quindi di una forma concettuale. È un ragionamento plausibile che tuttavia ha un presupposto che è opportuno esplicitare e che potremmo formulare così: McDowell ritiene che la condizione cui è vincolata la possibilità di esercitare insieme la duplice funzione di giustificazione e di attrito *faccia tutt'uno con la tesi secondo la quale il contributo della sensibilità e dell'intelletto alla percezione non sono nemmeno astrattamente separabili* e non si debba quindi cercare in alcun modo di farlo.

Non credo che questo presupposto debba essere condiviso, ma per mostrarlo credo che sia innanzitutto opportuno riflettere sulle conseguenze che questa tesi ha sul modo in cui McDowell è costretto a raffigurarsi il nesso tra sensibilità e intelletto. Questo nesso deve divenire misterioso e in linea di principio inindagabile, poiché indagarlo vorrebbe dire evidentemente riflettere sulle forme e sui modi in cui i concetti si applicano all'esperienza sensibile e una simile mossa ci costringerebbe a separare il contributo della sensibilità e dell'intelletto alla percezione.

Dunque, l'intelletto deve agire sul materiale sensibile, ma come? Non possiamo pensare all'istituzione di un qualche gioco linguistico che ci in-

segna come rapportarci ad un determinato insieme di oggetti perché in questo caso potremmo in linea di principio distinguere la sfera delle nostre sensazioni dalla rete di significati che si vengono determinando nel linguaggio e riaprire così lo spazio per quell'oscillazione tra coerentismo e mito del dato che McDowell vuole definitivamente esorcizzare. La soluzione deve essere dunque un'altra e deve soddisfare un requisito importante: deve consentirci di *tradurre* le forme del pensare in quelle dell'apparire perché solo così diviene possibile strappare il sensibile dalla sua sordità alla sfera delle ragioni e distogliere le ragioni dal vincolo della mera coerenza. I concetti debbono divenire forme dell'apparire e il mondo deve apparire sensibilmente in essi – questo è il punto; se le cose stanno così, tuttavia, i concetti debbono apparirci non come forme di ordinamento di un materiale altrimenti dato, ma come una sorta di filtro che colora di sé ciò che attraverso di lui appare, come lenti colorate la cui presenza non può essere avvertita se non nella modificazione dello spettacolo che rendono concretamente visibile. Possiamo forse esprimerci così: l'esperienza è sempre *alla luce del concetto* e dipende quindi nel suo apparire come appare dalla natura dei concetti che la illuminano.

Si tratta di metafore, non vi è dubbio, e anche se si tratta di metafore consolidate nella storia della filosofia, è difficile prenderle sul serio ed essere certi che non ci traggano in errore. Diciamo che i concetti sono come lenti che colorano di sé ciò che ci lasciano vedere, ma proprio quest'immagine visiva sembra farci sorgere un dubbio che potremmo formulare così: che cosa ci consente di affermare che il modo in cui gli oggetti ci appaiono è davvero frutto di un'*interpretazione concettuale*? L'argomento di McDowell è semplice: le pagine di *Mente e mondo* ci invitano a sostenere che vi è un duplice fungere della ragione e che è possibile affiancare alle operazioni esplicite della spontaneità un operare tacito e nascosto, un fungere passivo dell'intelletto che ha già sempre plasmato i dati dell'esperienza subordinandoli alla sua legge. Una legge che resta la legge del concetto perché, scrive McDowell, anche i risultati di questo oscuro fungere reagiscono alle leggi della spontaneità e si raccordano con il sistema delle nostre credenze.

McDowell dice così, eppure questa tesi è almeno in parte problematica perché le nostre percezioni sembrano essere in larga misura indipendenti dalle nostre credenze. Non lo sono sempre, ma lo sono spesso e non è chiaro come si possa rendere conto di questa disparità di comportamento se ci lasciamo guidare dall'immagine della lente che proietta il suo colore

sulle cose che ci consente di vedere. Ci troviamo così in una situazione di profondo disagio: l'impossibilità di riflettere sul nesso che lega il concetto alle intuizioni ci costringe infatti ad accettare come un dato ultimo il fatto che un mutamento sul terreno delle credenze agisca o non agisca sulla dimensione intuitiva.

Cerchiamo di chiarire meglio il problema. Non sempre le nostre percezioni sono indipendenti dalle nostre credenze. È tardi e aspetto qualcuno; mi convinco che sia ormai prossima l'ora del suo rientro: sento un rumore e mi convinco che sia il portone di casa che si apre e questo mi spinge a sentire ciò che odo come se fossero ora i passi di una persona che lentamente sale le scale di casa, ora come i gesti di chi cerca nelle tasche le chiavi, ora come il rumore metallico delle chiavi che ruotano nella serratura. Basta tuttavia che a quest'ultima percezione non seguano quelle che attendo – il rumore della porta che si apre stridendo sui cardini e di una voce che saluta – perché l'intera scena percettiva venga modificata alla luce di una nuova e più esatta interpretazione che mi fa sembrare semplicemente incredibile che abbia potuto sentire come ho sentito e confondere con ciò che ho descritto quello che ora mi sembra così chiaramente il rumore di un'auto ferma con il motore acceso. Ora quella percezione non mi è più accessibile: ora che so che le cose non stanno così non riesco nemmeno a percepirle più così – proprio come accade quando mi rendo conto che la persona che credevo di vedere nella vetrina di un negozio è in realtà un manichino. Ora che lo so, non riesco più a vedere in quella sagoma un corpo: mi è impossibile trovare il punto in cui il concetto intuitivo di un corpo vivo poteva far presa su quella cosa così asettica.

Qualche volta le credenze si legano alla percezione e la determinano, ma spesso non accade così. Guardo la Luna calare dietro ai tetti, ma forse di questa descrizione così consueta che ripete le forme del senso comune dovrei liberarmi e ripetermi che la Luna non cala affatto, ma cade, proprio come la mela dell'apologo. La Luna cade, ma non ci basta affatto saperlo per riuscire a vedere il suo movimento come se fosse un movimento di caduta. La Luna dietro ai tetti delle case la vediamo calare, e con tutte le cautele del caso – e ciò è quanto dire che le ragioni che sorreggono le nostre credenze non sono sempre capaci di retroagire sulla percezione. Non basta *credere così* per poter *vedere così* – vorremmo concludere in questo modo le nostre considerazioni, e tuttavia basta rammentare ciò che abbiamo dianzi affermato per renderci conto che la percezione si comporta in modi differenti rispetto alle credenze e che di questo differente com-

portamento non sembra facile rendere conto, se non possiamo indagare la modalità di *applicazione* del concetto alla dimensione percettiva. Se ci poniamo in questa prospettiva tutto sembra facilmente spiegabile. Rammentiamo la scenetta del padre ansioso che aspetta che il figlio torni a casa la sera: qui si fanno avanti un insieme di percezioni che vengono articolate da un'interpretazione concettuale che fa presa su di esse e che sembra divenire via via più plausibile quanto più riesce a ordinare i materiali sensibili sotto la sua norma. Poi, ad un tratto, la presa del concetto si scontra con il materiale percepito e non è più possibile ordinare ciò che sentiamo sotto quel racconto: si fa avanti così una diversa interpretazione che ci invita a sentire meglio e a cercare in quei rumori ciò che potrebbe confermare quell'ipotesi – ascoltiamo, ma non cerchiamo più di sentire la chiave che apre la porta, ma il suono ripetitivo del motore di un'auto. diversamente stanno le cose nel caso del calare della Luna dietro ai tetti: in questo caso non abbiamo affatto a che fare con il farsi strada di una credenza nuova motivata dalla scena percettiva. Tutt'altro: se penso alla Luna che tramonta come ad un movimento di caduta non è per una ragione percettiva, ma per un insieme di teorie che sono interamente distinte dalla scena percettiva. Non è un caso allora che non sappiamo interagire con essa – e basta riflettere sul modo in cui i concetti si applicano alla scena percettiva per comprenderlo.

Per poter comprendere perché la percezione reagisce diversamente alle credenze dovremmo dunque poter mostrare come e dove i concetti fanno presa sul materiale sensibile, ma proprio questa possibilità sembra essere in linea di principio esclusa. Possiamo dire che il concetto opera nella percezione, ma non possiamo cercare di chiarire il modo in cui si applica ai materiali esperiti perché questo vorrebbe dire cercare di distinguere che cosa in ogni singola percezione ci riconduce alla sensibilità e che cosa all'intelletto e come sappiamo per McDowell una simile mossa vorrebbe dire riproporre ancora una volta il mito del dato.

Mettere da canto il problema dell'applicazione concettuale e pensare al fungere del concetto nella percezione alla luce della metafora delle lenti colorate non vuol dire soltanto lasciare in ombra il motivo che dovrebbe consentirci di comprendere perché vi sono credenze che retroagiscono sulla percezione e altre che non sanno invece piegarla al loro dettato, ma significa anche gettare un'ombra sulle ragioni che ci spingono a sostenere che la percezione dovrebbe in linea di principio esercitare una funzione di giustificazione nei confronti delle nostre credenze.

Non è difficile comprendere le ragioni che sono a fondamento di una simile affermazione. Rammentiamoci di quel che McDowell sostiene: la percezione implica il fungere dell'intelletto, e tuttavia di questo oscuro fungere dei concetti non si può in alcun modo rendere conto perché non è possibile fare della dimensione intuitiva della percezione ciò che giustifica la presenza di questi concetti piuttosto che di altri.

Non posso rendere conto del perché penso così ciò che vedo, e tuttavia le cose non stanno sempre così. Quando applico un modello interpretativo ad una determinata situazione empirica ho di solito molte buone ragioni per farlo: lo scienziato che applica al movimento dei corpi il modello concettuale della fisica newtoniana piuttosto che la teoria dell'impeto ha dalla sua molte buone ragioni per farlo e può argomentare passo dopo passo le sue scelte, anche se questo non significa che questo argomentare possa assumere sempre le forme di un ragionamento che abbia un valore definitivo o che si spinga al di là della dimensione del plausibile. Non posso forse escludere che la teoria dell'impeto sia un modo per intendere la natura del movimento, ma ho molte buone ragioni per credere che la fisica newtoniana mi consenta di comprendere meglio che cosa sia il movimento e quale sia la sua natura reale.

Diversamente stanno le cose quando parliamo del fungere del concetto sul terreno della percezione: in questo caso non abbiamo a che fare (per esprimerci con McDowell) con un libero esercizio della spontaneità, ma con la mera presenza dei concetti – una presenza che dobbiamo accettare come un dato che non può essere ulteriormente discusso. La percezione è passiva: la presenza dei concetti è dunque un fatto che non può essere giustificato, più di quanto si possa giustificare il nostro percepire così. Una tesi plausibile, ma che non può non lasciarci perplessi perché ciò che McDowell ci invita a sostenere non è soltanto che la percezione è passiva, ma che è passiva anche nella sua dimensione concettuale. Se percepisco così è in virtù dei concetti che mi consentono di pensare così la mia esperienza percettiva, ma posso davvero assegnare alla dimensione concettuale il carattere di mera presenza che spetta alla percezione? Che io non debba giustificare perché io veda rosso ciò che vedo di quel colore è un fatto ovvio; ma si può sostenere che le cose stiano così anche per i concetti? Non è forse in qualche modo necessario giustificare l'uso dei concetti che applico alla percezione?

Parlare di una giustificazione dei concetti sembra alludere necessariamente ad un'ipotesi teorica di stampo corrispondentistico. Di qui vi sono

le esperienze che facciamo, di qui i concetti con cui le pensiamo e se ci si domanda che cosa giustifichi il nostro pensare proprio così ciò di cui abbiamo esperienza, risponderemo indicando un nesso di somiglianza: il concetto è giustificato nella sua applicazione al dato empirico perché lo ripete su un nuovo e differente livello – perché dice sul piano intellettuale ciò che è implicitamente detto sul terreno sensibile. Percepriamo qualcosa di rosso e lo pensiamo in virtù del concetto di rosso, ed una cosa rimanda all'altra secondo un nesso di somiglianza che può essere garantito ora alludendo alla genesi dei concetti dall'esperienza stessa attraverso la metodica empiristica dell'astrazione, ora seguendo il cammino inverso che ci invita a fondare in una metafisica di stampo platonico l'essere delle cose in virtù della loro partecipazione alle idee da cui traggono la loro radice ultima. Sappiamo bene che non è questa duplice via quella che McDowell ci invita a seguire: il *corrispondentismo* implica infatti una dualità tra esperienza e concetto dietro alla quale traspare ancora una volta il mito del dato, poiché dire che il concetto si attaglia all'esperienza perché ha il suo stesso *contenuto* significa attribuire al dato una valenza cognitiva.

La via del corrispondentismo è dunque sbarrata, ma questo non significa che sia necessario porre tra esperienza e concetto – tra linguaggio e percezione sensibile – un rapporto estrinseco; tutt'altro: deve essere possibile infatti mostrare che la percezione e il concetto si stringono in un unico nodo, in un amalgama in cui non è possibile discernere le componenti sensibili da quelle intellettuali. Ora, secondo McDowell è stato Kant a proporre per la prima volta un modo di intendere il rapporto tra esperienza e concetto che sapesse venire a capo di questo problema e che ci costringesse a pensare all'esperienza percettiva come al risultato di una sintesi che conduce la dimensione sensibile ad assumere le forme del concetto e il concetto ad apparire come una forma di ordinamento il cui significato si dispiega solo nel suo concreto manifestarsi, nel suo dar forma ad un materiale che altrimenti ne sarebbe privo. Si tratta di una tesi ben nota che coincide con il cuore della filosofia criticistica: il compito del filosofo consiste nel prendere atto di una sorta di «rivoluzione copernicana» che ci invita a comprendere come non siano i concetti a doversi orientare sulla determinatezza del dato, ma viceversa siano i dati che debbono essere subordinati e formati alla luce del dettato delle categorie a priori della soggettività. Le categorie pure dell'intelletto non sono un calco della nostra esperienza sensibile, ma sono le forme in virtù delle quali l'esperienza assume la forma che sola può attribuirle una dimensione obiettiva ed una

sua autentica sensatezza. L'esperienza ha bisogno dei concetti non perché i concetti ci consentano di ripetere in una forma più nobile ed esatta la trama incerta della sensatezza empirica, ma perché senza la dimensione concettuale l'esperienza non ha semplicemente un senso. Prendere commiato da una concezione realistica dell'applicazione dei concetti vuol dire allora, per Kant, sostenere che l'esperienza sensibile può assumere una forma solo perché è interpretata alla luce di un'ipotesi di lettura che le dà un senso e un significato che essa di per sé non avrebbe.

Si tratta di una tesi ben nota: l'esperienza è un frutto composito in cui le sensazioni porgono il materiale e l'intelletto la forma, ed è solo perché è pensato così che il materiale sensibile acquista un senso ed una valenza obiettivi. Di questa tesi si deve tuttavia mostrare la possibilità, e la *Critica della ragion pura* cerca di farlo, invitandoci prima a distinguere e poi a unire i due elementi di cui l'esperienza si compone. Innanzitutto occorre *distinguere*: da un lato vi sono i materiali sensibili colti nelle forme dell'intuizione pura di spazio e tempo, dall'altro le categorie pure dell'intelletto che dobbiamo poter desumere dalla tavola generale delle forme logiche del giudizio e che non possono essere in alcun modo desunte o giustificate a partire dall'esperienza stessa. In secondo luogo, tuttavia, occorre *riunire* ciò che si è dapprima separato, ed è qui che Kant si imbatte nel problema dello *schematismo* – di quella funzione trascendentale cui spetta il compito di mediare tra sensibilità e intelletto e che poggia «sul fondamento di un'arte nascosta nelle profondità dell'animo umano, di cui difficilmente riusciremo a strappare il segreto».

Quale sia il problema cui Kant qui allude e che lo spinge ad usare toni così enfatici e misteriosi è presto detto: le categorie pure dell'intelletto debbono applicarsi all'esperienza sensibile, ma per farlo è necessario comprendere come sia possibile che esse facciano presa sull'intuizione. Kant ha in mente una possibile soluzione: i concetti sono forme di *ordinamento logico* dei materiali sensibili e debbono quindi poter far presa sulla forma del loro *ordinamento sensibile*. Pensare l'esperienza deve voler dire pensare – nella forma di un insieme di modalità logiche di ordinamento – l'ordine sensibile delle mie esperienze. L'ordine sensibile delle esperienze ha per Kant una forma a priori: è il *tempo*. Interpretare la successione dei fenomeni attribuendo loro un senso obiettivo vorrà dire allora pensare in vario modo la loro successione temporale.

Alla radice di queste considerazioni kantiane c'è un'intuizione che per McDowell è della massima importanza: il rifiuto di una concezione *corri-*

spondentistica della verità e la tesi secondo la quale il pensiero attribuisce una forma all'esperienza si traducono, in Kant, nella consapevolezza che applicare un concetto all'esperienza *non* significa ritrovare nel dato l'impronta di cui il concetto è il sigillo, ma vuol dire invece proporre un *possibile uso* dei materiali sensibili. Applicare un concetto non significa dunque proporre un'identità, ma additare la possibilità di una lettura e di un'interpretazione, ed è in questo senso che si muovono le riflessioni kantiane sullo schematismo.

Ora, sulle ragioni che spingono Kant a prendere commiato da una concezione realistica del problema dell'applicazione dei concetti si può in parte concordare, e tuttavia non credo sia possibile non rendersi conto del punto in cui le ragioni si intrecciano al torto, rendendo insostenibile la posizione kantiana. Quale sia questo punto è presto detto. Kant sostiene che le categorie siano a priori e ci riconducano al soggetto come insieme presupposto di funzioni trascendentali; proprio per questo, tuttavia, è costretto a credere che il rifiuto di un fondazione realistica della conoscenza debba necessariamente condurre a ritenere che l'applicazione dei concetti possa essere disgiunta dalla domanda che verte sull'indicazione delle *ragioni di carattere oggettivo* che la motivano e la rendono praticabile. La tesi kantiana, secondo la quale non è possibile che la sensibilità anticipi in qualche modo ciò che il concetto recita deve valere, nella prospettiva della *Critica*, come una constatazione del fatto che l'applicazione delle categorie è *soltanto resa possibile* dalla strutturazione sintattica della temporalità, ma non è da essa in alcun modo *motivata* sul piano semantico. Gli istanti si succedono agli istanti, ma che cosa ci costringa a pensarli in un modo o nell'altro non è dato dirlo: di per sé *il tempo può solo ospitare, ma non giustificare le molteplici forme della sintesi categoriale*. Delle due l'una: se l'esperienza è in sé amorfa e riceve la sua forma solo dai concetti che la pensano, allora non si può chiedere alla dimensione sensibile quale sia la forma entro cui deve essere pensata. Posso interpretare la stessa successione temporale nella forma della quantità, sommando istante a istante o nella forma della causalità, pensando l'uno dopo l'altro del tempo nella forma concettuale dell'uno proprio perché l'altro della causalità, ma se così stanno le cose – se la successione temporale può essere pensata nelle più diverse forme – allora è chiaro che non posso chiedere alla situazione empirica di decidere in che modo *debbo* pensarla e di *giustificare* il mio pensarla così.

Alle considerazioni che abbiamo appena proposto sembrerebbe tuttavia

possibile avanzare un'obiezione di carattere generale: si potrebbe infatti sostenere che non possiamo davvero rendere conto del *perché* si debba applicare ad una situazione data una categoria peculiare e che l'unico compito che al filosofo spetta consiste nel mostrare *come* ciò sia possibile. Esperiamo così e l'esperienza è possibile così – proprio come le categorie di volta in volta mostrano nel loro applicarsi al materiale sensibile. Che cosa poi ti giustifichi nel tuo costruire categorialmente l'esperienza in questo modo e non in un altro modo, – bene, questa è una domanda che non è lecito porre, così come non si può chiedere perché abbiamo proprio queste e non altre esperienze sensibili. Non possiamo giustificare il *fatto* che pensiamo così l'esperienza sensibile, perché questa domanda è in un certo senso prima dello spazio delle domande e tocca un esser così per cui non ci sono ragioni, poiché le ragioni si possono dare e chiedere solo per ciò che nell'esperienza si mostra: domandarsi perché la logica trascendentale intende proprio in queste forme proprie queste esperienze vorrebbe dire cercare di sollevarsi dal mare tirandosi per il codino della parrucca, come faceva il barone di Munchhausen.

Non voglio sostenere che questa risposta si possa trarre dalle pagine kantiane, ma credo in ogni caso che si tratti di una risposta sbagliata che di fatto ci invita a chiudere gli occhi proprio su uno dei temi più interessanti della *Critica*: la tesi secondo la quale la dimensione concettuale implica l'assunzione di una *responsabilità* – la responsabilità del dover dare ragioni di ciò che si afferma. Pensare per concetti vuol dire questo: disporsi nello spazio logico delle ragioni e costringersi ad assumersi la responsabilità di ciò che si crede vero. Ma se non possiamo rendere *ragioni* dell'applicazione dei concetti, allora l'esperienza nel suo complesso assume la forma di un mero fatto e smarrisce ciò che la differenzia dagli accadimenti sensibili della recettività. Nell'esperienza accade che pensiamo così i dati sensibili che avvertiamo e per questo accadimento non possiamo dare ragioni: pensiamo così e basta, proprio come sentiamo un dolore e come respiriamo. Nell'esperienza *accadono pensieri*, senza che vi sia una ragione che li giustifica – questo è quello che si deve affermare e che allo stesso tempo sembra costringerci a chiedere se si possa ancora parlare di pensiero per alludere a questi strani accadimenti. Il pensiero non è pensiero perché accade nei locali alti del nostro corpo – proprio lì, in quel luogo chiuso che sta tra le stanghette degli occhiali – ma perché deve rendere conto delle ragioni della sua applicazione e perché si sottopone alla *normatività* di ciò che pretende di essere vero. Per farlo, tuttavia-

a, deve poter mostrare qualche motivo per giustificare il proprio applicarsi proprio a questa e non ad altre situazioni. Di qui la difficoltà che rende così difficilmente sostenibile la posizione kantiana: Kant ritiene che l'esperienza abbia un significato in virtù del suo essere formata categorialmente, ma è costretto poi a pensare al rapporto tra i concetti e il materiale che ordinano come ad un mero accadere per cui non vi sono, né possono esservi giustificazioni razionali. Pensiamo così la nostra esperienza perché così ci accade di pensarla – e ciò è quanto dire che vi è un mero fatto cui, inspiegabilmente, attribuiamo un valore razionale.

In Kant le cose stanno così, – ma come stanno le cose in McDowell? Per McDowell se questa è la nostra esperienza e se anche la percezione ha una sua valenza concettuale, ciò accade perché abbiamo acquisito una seconda natura e perché siamo stati educati a percepire proprio così, attraverso questa rete di concetti. Di *fatto* percepiamo così perché così siamo stati educati, ma se ci chiediamo che cosa *giustifichi* il nostro avvalerci proprio di questi concetti e non di altri, allora semplicemente non possiamo dare una risposta. Non possiamo rispondere perché per farlo dovremmo poter mostrare *che cosa sul terreno sensibile rende legittima la scelta di un concetto*, ma questo sembra necessariamente significare, per McDowell, riproporre il mito del dato perché l'unico modo in cui *Mente e mondo* si raffigura un simile compito passa per l'attribuzione di un contenuto cognitivo alla dimensione della sensibilità. Ma se le cose stanno così, se non possiamo chiamare in causa la *procedura razionale* che ci consente di ordinare il materiale sensibile alla luce di un'ipotesi concettuale e se non possiamo quindi far luce sulla prassi dell'applicazione concettuale, allora non possiamo in alcun modo rendere conto delle ragioni per le quali pensiamo così la nostra esperienza. *Di fatto* esperiamo così e *di fatto* questi sono i concetti di cui ci avvaliamo – ma appunto: se ci esprimiamo in questo modo è proprio per sottolineare che non abbiamo alcuna ragione per usare questi piuttosto che altri concetti. Così, se qualcuno ci chiedesse perché la nostra esperienza ha proprio la forma concettuale che ha, noi non potremmo fare altro che addurre un fatto come causa: pensiamo così perché di fatto apparteniamo a una tradizione che ci ha determinato a pensare così. Volevamo una giustificazione, e abbiamo invece – ancora una volta – una mera discolpa.

Di qui la conclusione che credo si possa trarre da queste considerazioni così intricate. McDowell riconosce la natura passiva dell'esperienza e questo significa insieme prendere atto che ogni nostra percezione si dà

come un fatto che dobbiamo semplicemente accettare e che ci si impone, senza ragioni. Riconoscere il carattere concettuale di ogni nostra esperienza significa tuttavia sostenere che ogni nostra percezione è il frutto di una determinazione concettuale, la cui natura diviene tuttavia misteriosa non appena ci chiediamo che cosa ci autorizza a pensare così piuttosto che in altro modo ciò che avvertiamo. Dire che siamo stati abituati a reagire così non sembra sufficiente, perché sembrerebbe legittimo sostenere che è nella natura del pensiero il suo dover rendere conto in qualche modo delle sue mosse. Del resto, se possiamo davvero sostenere che il pensiero è un fatto tra gli altri e che semplicemente ci capita di pensare così, che diritto avremmo di affermare che l'esperienza concettualmente strutturata è in grado di giustificare le nostre credenze? Un fatto non può giustificare proprio nulla. E ciò è quanto dire che se anche fosse vero che l'esperienza è attraversata da parte a parte dal concetto, non avremmo per questo raggiunto lo scopo che ci prefiggevamo.

Se le considerazioni che abbiamo sin qui proposto sono valide, la strada che abbiamo percorso non conduce alla meta, ma è tuttavia possibile raggiungerla seguendo un diverso cammino. Se infatti si potesse far luce sulla relazione di applicazione dei concetti senza per questo riproporre il mito del dato, allora sarebbe anche possibile rendere conto della razionalità di un sistema di concetti. Non credo che si tratti di un compito senza speranza e ritengo anzi che sia possibile mostrare la razionalità di un sistema di concetti riflettendo sulla sua capacità di rendere più facilmente percorribile il sistema dei giochi linguistici che a quei concetti corrisponde. Non tutti i concetti ci consentono di dominare nello stesso modo e con la stessa facilità il campo oggettuale cui si riferiscono e riflettere sulle condizioni che rendono possibile l'applicazione di un concetto vuol dire anche mostrare che è ragionevole pensare così. Certo, mostrare che un certo gioco linguistico è percorribile non significa asserire che abbiamo dimostrato che è giusto usarlo o che altre forme concettuali siano semplicemente false. Una simile dimostrazione non è in linea di principio possibile perché per *giustificare* l'uso dei concetti di cui mi avvalgo avrei bisogno di attribuire all'esperienza percettiva nella sua immediata datità preconcettuale una funzione ed una valenza cognitiva e questo significherebbe sollevare ancora una volta tutti i paradossi che si raccolgono sotto il titolo di mito del dato. Tuttavia anche se rinunciamo ad una giustificazione in senso proprio e se quindi non riteniamo che sia possibile cercare nella percezione il fondamento della sua interpretazione concettuale, una

via resta comunque aperta: possiamo infatti mostrare la praticabilità di un certo gioco linguistico e insieme far luce sulla rete delle presupposizioni che lo rendono possibile. Possiamo in altri termini mostrare come e dove il gioco linguistico fa presa sull'esperienza senza abbandonare il terreno dei giochi linguistici, ed anche se così facendo non giustifichiamo pienamente la nostra prassi di ordinamento concettuale, pure possiamo mostrarne la plausibilità. «Usare una parola senza avere una giustificazione non vuol dire usarla senza averne il diritto» – scriveva Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 289) – e che non la si usi a torto è qualcosa che dobbiamo cercare di mostrare, ragionando sulle condizioni di applicabilità dei giochi linguistici.

Ma su questo punto dobbiamo evidentemente tornare in seguito.

LEZIONE QUATTORDICESIMA

1. «E allora fallo tu!»

Nella lezione precedente ci siamo innanzitutto soffermati su una via che sembra essere chiusa: abbiamo osservato come non si possa nemmeno tentare di rendere conto dell'applicazione concettuale, disponendosi sul terreno di un realismo ingenuo che pretende di trovare nel dato il fondamento esplicito del concetto e insieme la garanzia che giustifica la sua applicazione. Alle pretese del realismo avevamo poi contrapposto la via kantiana (cui McDowell si sente così vicino), ma anche questa via c'era sembrata incapace di condurre alla meta perché ci costringe a rendere gratuita e in linea di principio infondata la decisione soggettiva o anche soltanto il fatto di pensare proprio così, come di volta in volta la pensiamo, la nostra esperienza. Di qui le considerazioni con cui abbiamo chiuso la precedente lezione e che alludono ad una duplice possibilità. In primo luogo ci invitano a sostenere che un'esperienza preconettuale c'è e che questo non implica di per sé la riproposizione del mito del dato. Perché di una prospettiva empiristica si possa parlare è necessario attribuire alla nostra esperienza preconettuale un contenuto che sappia fondare – e che pretenda di giustificare – ciò che pensiamo e asseriamo, ma non è questo quello che abbiamo sostenuto. La richiesta che abbiamo avanzato è più debole: ci siamo chiesti se non fosse possibile chiedere all'esperienza sensibile solo quel tanto che ci consente di parlare comunque di applicazione dei concetti al mondo, per cercare poi nella percorribilità dei giochi linguistici che li istituiscono e nella trama dei presupposti su cui poggiano il criterio che ci permette di affermare la loro ragionevolezza e il loro ancoramento al reale. Non pretendiamo di fondare il piano dei concetti e delle credenze ancorandolo ad un'esperienza precategoriale, ma sosteniamo in primo luogo che non è affatto necessario che la percezione sia attraversata da parte a parte dai concetti, per affermare poi in secondo luogo che i giochi linguistici fanno presa sul mondo e che è possibile proprio per questo mettere in luce quali sono i presupposti (le certezze) su cui poggiano, per mostrare infine a partire di qui come e in che misura queste giochi linguistici sono percorribili. Per farlo è tuttavia necessario disporsi in una prospettiva che ci invita a sottolineare ciò che è specifico di ogni singolo gioco linguistico e ciò sembra invitarci a sostenere che tra

i compiti del filosofo vi è anche quello di mostrare in linea tendenziale come un determinato linguaggio ci disponga rispetto all'universo percettivo nel quale ci muoviamo. E ciò è quanto dire che in qualche modo deve essere possibile separare il nostro avere percettivamente un mondo dal nostro parlarne in vario modo e dal nostro pensarlo grazie ad una rete di concetti.

«Credi che sia possibile distinguere in qualche modo sensibilità e intelletto? E allora fallo tu, per dimostrare che è possibile!» – forse alle considerazioni che abbiamo proposto, e su cui dovremo in seguito ritornare, si potrebbe rispondere così, alzando le spalle e insieme ripetendo un insieme di argomenti che sembrano semplicemente dimostrare che una simile via non può essere percorsa nemmeno nei suoi primi passi. Gli argomenti sono molti e diversi, ma in fondo ci invitano tutti a constatare che non possiamo davvero *dire* che cosa nella mia esperienza percettiva sia al di qua del linguaggio che la dice: tentare di farlo non sembra essere più chiaramente votato al fallimento che cercare di vedere la propria nuca girandosi di scatto. Del resto, per venire a capo di questa tesi, McDowell ci invita a rileggere secondo una prospettiva particolare – che mi sembra essere pienamente legittima – l'argomento wittgensteiniano sul linguaggio privato.

Rammentiamo brevemente quest'argomento. Per provare a comprenderne il senso dobbiamo immergerci nelle pieghe di un breve racconto in prima persona, che narra la vicenda sottilmente inquietante di un uomo solo che vuole annotare su un diario le sue sensazioni:

Immaginiamo questo caso: mi propongo di tenere un diario in cui registrare il ricorrere di una determinata sensazione. A tal fine associo la sensazione alla lettera "S" e tutti i giorni in cui provo la sensazione scrivo questo segno in un calendario. – Prima di tutto voglio osservare che non è possibile formulare una definizione di un segno siffatto. – Però posso darla a me stesso come una specie di definizione ostensiva! – Come? Posso indicare la sensazione? – Non nel senso ordinario. Ma io parlo o scrivo il segno, e così facendo concentro la mia attenzione sulla sensazione – come se la additassi interiormente. – Ma che scopo ha questa cerimonia? Perché sembra trattarsi solo di una cerimonia! Ora, una definizione serve a fissare il significato di un segno. – Questo avviene appunto mediante una concentrazione dell'attenzione; in questo modo, infatti, mi imprimo nella mente la connessione tra il segno e la sensazione. – Ma «me la imprimo in mente» può soltanto voler dire: questo procedimento fa sì che in futuro io ricordi *correttamente* questa connessione. Però nel nostro caso non ho nessun criterio di correttezza. 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». (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 258)

Immaginiamo di tenere davvero un simile diario e chiediamoci: che cosa implica quest'operazione? Implica, appunto, un *criterio di identità*, in assenza del quale non avrebbe alcun senso parlare di un rapporto di designazione: un nome denota qualcosa solo se è possibile indicare che cosa questo qualcosa sia e solo se possediamo un criterio per distinguerlo da altri oggetti, così da poterlo riconoscere qualora si ripresentasse. Ora, che ciascuno possieda *per suo conto* un simile criterio di identità è un fatto tutt'altro che scontato, poiché non è chiaro che cosa voglia dire *indicare* una determinata sensazione. Il tavolo che è di fronte a me posso indicarlo, e il suo essere lo stesso tavolo su cui ieri ho cenato è un fatto su cui è possibile *concordare*: l'indicazione allude infatti ad un oggetto pubblico in uno spazio pubblico e può quindi essere *condivisa*. Ma che cosa può voler dire indicare *una* sensazione? La risposta che ci viene offerta allude ad una strana cerimonia: scrivo un nome su un foglio e intanto *concentro* la mia attenzione su ciò che vivo, – per esempio sul dolore che provo. I problemi sorgono non appena ci chiediamo a che scopo possa mai servire questo mio volgere interiormente lo sguardo sulla sensazione che provo. Non certo ad indicarla agli altri: se l'attenzione indica qualcosa, la indica solo a me stesso. Ma non è affatto chiaro perché io debba indicare qualcosa a me stesso: il gesto della mano serve solo a chi non guarda ancora nella direzione giusta. Di qui la conclusione che dobbiamo trarre: se ha un senso indicare qualcosa a se stessi, ciò significa soltanto che, in questo caso, l'indicare funge come un *mezzo* per permetterci di *rammentare* ciò cui rivolgiamo l'attenzione. La cerimonia che l'attenzione è chiamata ad inscenare ha dunque questa funzione: serve per celebrare le nozze tra la sensazione e il segno con cui pretendo di designarla.

Queste nozze, tuttavia, hanno soltanto un garante: l'attenzione che le celebra, e ciò è quanto dire che sono prive di testimoni che possano garantire che il rito è stato celebrato correttamente. In altri termini: non è affatto lecito sostenere che ciò che ora chiamo "S" sia la *stessa* sensazione che precedentemente ho chiamato così, poiché *non vi è un criterio* che ci permetta di distinguere ciò che mi *sembra* essere vero da ciò che davvero lo è. La "cerimonia" che dovrebbe garantire il mio *imprimermi nella mente* la sensazione che provo e che designo con la lettera "S" di fatto non mi offre un criterio di correttezza, poiché non mi permette di accedere ad una fonte esterna di confronto e di legittimazione. L'infallibilità dell'esperienza interna diviene così il segno del suo sottrarsi ad una possibile verifica e la sua certezza ci appare così come il calore di un

fuoco dipinto che non può essere spento da un nessun accidente esterno, ma non può tuttavia aiutarci a passare meglio l'inverno. Scrive Wittgenstein:

Le regole del linguaggio privato sono *impressioni* di regole? – La bilancia su cui si pesano le impressioni non è l'*impressione* di una bilancia. (§ 259). «Ebbene, io *credo* che questa sia ancora la sensazione S». – Tu *credi* di crederlo! (§ 260).

Tu *credi* di crederlo, – questo è il punto. Se *non* ci si dispone sul terreno di istituzioni socialmente condivise la possibilità di discernere che cosa sia un comportamento corretto e che cosa sia invece un comportamento scorretto è priva di senso, poiché in ogni caso non mi è lecito andare al di là di ciò che di fatto mi appare. Gli esempi che Wittgenstein ci propone per chiarire il suo pensiero sono molteplici. Ci parla del dimensionamento di un ponte, costruito nell'immaginazione, attraverso immaginarie prove di carico; del nostro controllare che ore sono, facendo girare le lancette sino a quando ci sembrerà che l'ora risponda alle nostre attese o ancora del verificare la bontà di una nostra traduzione sfogliando un vocabolario immaginario. Ma all'origine di questi esempi vi è *una* tesi: ha senso sostenere che qualcuno segue una regola solo se si può indicare un criterio di verifica che permetta di rendere conto della distinzione tra il mio seguire una regola e il mio credere di seguirla.

Torniamo allora al nostro argomento: ciò che Wittgenstein intende mostrare è che chi pretende di muoversi all'interno di un linguaggio privato non ha alcun criterio per stabilire se la sensazione che ora prova e che lo induce a segnare sul foglio il contrassegno pattuito sia la stessa dianzi provata e precedentemente indicata dalla lettera "S". Sarebbe tuttavia un errore credere che l'argomento che abbiamo appena esposto si limiti ad affermare che non possediamo un criterio per riconoscere, per esempio, un dolore da un altro: le sue conseguenze hanno un raggio d'azione ben più vasto. Se infatti non è possibile individuare un privato criterio di identificazione che ci consenta di dire «*questo* vissuto che ora provo», le sensazioni non saranno soltanto indiscernibili, ma saranno anche prive sul *terreno cognitivo* della loro specificità e delle loro proprietà caratteristiche. Su questo punto è opportuno insistere. Il dolore che provo ha una sua specificità: è appunto una sensazione particolare, proprio come particolare è il colore che vedo o la forma della superficie che lo ospita. Io avverto quel dolore, proprio come vedo quel colore o quella forma, e li percepisco in tutta la loro determinatezza sensibile. Ciò nonostante, ciò che percepisco non basta affatto per giustificare la tesi secondo la quale il dolore

è una cosa fatta così – proprio come la sensazione che vivo, perché sul terreno cognitivo non mi basta avere un vissuto così e così, ma debbo riconoscerlo nel suo essere così: debbo avere, in altri termini, un criterio di identità che mi consenta di riconoscerlo. Di questo criterio, tuttavia, sono sprovvisto, almeno sin quando mi muovo nella finzione dell'uomo solo che annota sul diario le sue sensazioni per creare un linguaggio che le denomini e che le intenda. Ma se così stanno le cose, nessuna esperienza in quanto mero accadimento sensibile può stare per il significato di una parola e l'esperienza stessa ci appare, sul terreno cognitivo, come priva di qualsiasi voce in capitolo. Riconoscere qualcosa significa infatti coglierlo come un *quid* che appartiene ad una determinata *categoria* oggettuale; ogni categoria ci riconduce tuttavia ad una regola che vale *nel* linguaggio e che può essere correttamente applicata solo se esiste un criterio indipendente di valutazione: dire di ciò che vivo che è una sensazione o qualsiasi altra cosa vuol dire allora presupporre comunque l'utilizzo di una regola che è data nel linguaggio comune e che lo implica. Scrive ancora una volta Wittgenstein:

Che ragione abbiamo di dire che "S" è il segno di una sensazione? «Sensazione» è infatti una parola del linguaggio comune a noi tutti, non di un linguaggio che soltanto io posso comprendere. L'uso di questa parola richiede dunque una giustificazione che sia compresa da tutti. – E non servirebbe a nulla neppure il dire: non deve essere una *sensazione*; quando scrive "S" sul calendario quel tale ha *qualcosa* – e di più non potremmo dire. Ma "avere" e "qualcosa" appartengono anche al linguaggio di tutti. – 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 [...] un suono del genere è un'espressione (§ 261).

Tolto il linguaggio come insieme di regole condivise è tolta anche la possibilità di parlare sensatamente di ciò che avvertiamo: la pretesa cartesiana di parlare di ciò che la coscienza racchiude si scontra così con la forma stessa delle regole su cui poggia il linguaggio e, con esso, il significato. Di qui la conseguenza che l'osservazione 261 mette in luce: il segno sul calendario diviene sempre più povero e privo di significato. «Filosofando si arriva a un punto in cui l'unica espressione che ci si vorrebbe ancora concedere è un suono inarticolato» – scrive Wittgenstein, ma il senso di una simile tesi è tutto racchiuso nel fatto che anche un simile grido può fungere da segnale di qualcosa solo se vi è un gioco linguistico che lo ospita. Il pianto del bambino appena nato *significa* qualcosa solo perché vi sono genitori che hanno già imparato a prendersene cura.

Non è difficile comprendere quale sia il senso che McDowell attribuisce

a queste considerazioni wittgensteiniane: in queste pagine McDowell vede una radicale critica del mito del dato poiché ciò che di fatto Wittgenstein sostiene è che un'esperienza priva di contenuto concettuale non può fondare un gioco linguistico qualsiasi. Di per sé, l'esperienza che vivo non ha un valore cognitivo e non può averlo se non all'interno di un gioco linguistico e di una dimensione intersoggettiva – perché solo così l'esperienza vissuta si dispone sotto l'egida di un criterio di identità che ci consente di coglierla per quello che è.

Quali conseguenze trarre da questo argomento? Sappiamo bene qual è la conclusione che di qui McDowell ritiene possibile trarre: prendere commiato dall'idea che sia anche soltanto possibile un linguaggio privato vuol dire per *Mente e mondo* raccogliere un nuovo argomento a favore della tesi del concettuale senza confini. L'argomento di Wittgenstein parla chiaro: è una nuova e radicale critica al mito del dato, e sappiamo già che questa critica per McDowell conduce infine alla tesi secondo la quale l'esperienza è necessariamente attraversata da concetti. McDowell ragiona così, ma abbiamo già osservato come sia possibile una conclusione meno impegnativa: si potrebbe infatti affermare che un'esperienza preconconcettuale vi è, ma che non ha una diretta rilevanza dal punto di vista cognitivo.

Su questo punto ci siamo già soffermati e abbiamo indicato quale sia il presupposto che in *Mente e mondo* conduce dal rifiuto del mito del dato alla tesi del concettuale senza confini (cfr. *supra*, p. 213): ora dobbiamo invece osservare che in realtà anche McDowell è in qualche misura consapevole del fatto che un'esperienza preconconcettuale non può essere interamente negata. I bambini che non hanno ancora appreso il linguaggio e gli animali che non impareranno mai a parlare hanno tuttavia percezioni: la loro esperienza deve dunque muoversi sul terreno prelinguistico. Mere sensazioni vi sono, ma non sono in un certo senso più accessibili per chi si dispone sul terreno descrittivo e si è già cibato dei frutti dell'albero della conoscenza linguistica. Per noi uomini non vi sono più sensazioni perché il percepire si è inestricabilmente legato ai concetti, ma lo psicologo cognitivo e il neurofisiologo non possono rinunciare ad indagare la natura degli eventi percettivi, anche se per farlo debbono mettere da canto la via che passa per una descrizione dell'esperienza vissuta e seguire invece il cammino che ricostruisce metodicamente l'esperienza nel linguaggio fisicalistico degli stimoli, della fisiologia degli organi di senso, dei processi di elaborazione e di computazione cerebrale dei dati. Un'esperienza pre-

concettuale dunque c'è, ma non appartiene alla dimensione descrittiva: se ci poniamo su quest'ultimo terreno e cerchiamo di venire a capo della nostra esperienza percettiva senza abbandonare lo spazio logico delle ragioni, allora dobbiamo riconoscere, per McDowell, che di mere sensazioni non è più lecito parlare. Siamo arrivati troppo tardi per coglierle, perché per noi soggetti linguistici l'esperienza ha sempre una veste concettuale: non vediamo sensazioni, ma il verde di queste foglie e il verde non è soltanto un colore che vedo, ma è anche un termine che appartiene al nostro vocabolario cromatico. Vedo un colore e lo vedo così – proprio come ho imparato a riconoscerlo muovendo dal mio linguaggio e dai concetti che lo caratterizzano. Di qui la conclusione che McDowell ci invita a trarre: le sensazioni vi sono, ma solo per lo psicologo cognitivo che studia la percezione come un evento; se invece ci disponiamo sul terreno della nostra esperienza per coglierne il senso allora dobbiamo constatare che nessuna percezione può essere intesa e colta se non all'interno della dimensione linguistica che la caratterizza e che sola le attribuisce un ruolo e un posto nello spazio logico delle ragioni.

In fondo, che le cose stiano così è ancora una volta il frutto di una conclusione forzata che ha la sua radice ultima nella distinzione su cui verte *Mente e mondo*: da una parte vi sono gli eventi, dall'altra vi è la dimensione del senso, e per accedere a quest'ultima dimensione è necessario avere una veste concettuale. Ritagliare uno spazio autonomo per la percezione e sottrarla almeno in parte ad una disamina meramente fattuale significa allora riconoscere il ruolo che in essa la spontaneità gioca: il concettuale senza confini ci appare così come una condizione necessaria per affermare la legittimità di una riflessione sull'esperienza che la consideri non come evento, ma nel suo senso. E ciò è quanto dire che l'argomento sul linguaggio privato vale, per McDowell, come la legittimazione di un discrimine ben preciso: da un lato vi è l'esperienza come evento che non può essere descritto e di cui può parlare solo lo psicologo che si dispone sul terreno delle scienze positive, dall'altra vi è la percezione concettualmente strutturata su cui è chiamato a riflettere il filosofo e che è poi ciò di cui parliamo quando diciamo di vedere alberi e case o di percepire suoni e rumori.

McDowell reagisce così, ma non è certo l'unico possibile sviluppo di quell'argomento. Tutt'altro: si potrebbe infatti semplicemente sostenere che di per sé l'esperire così non è ancora una giustificazione del nostro asserire così e che il significato di un termine non può essere ricondotto

ad un'esperienza qualsiasi. Non basta segnare una lettera sul proprio diario per avere dato un nome ad una qualche nostra percezione, ma questo (e McDowell lo sa bene) di per sé non significa che una percezione priva di un contenuto concettuale non possa esistere, né che debba parlarne soltanto lo psicologo cognitivo. Ma allora, se le cose stanno così, perché questa differente via non viene nemmeno inizialmente percorsa?

In un passo del *Mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer scriveva che Kant ha preteso dall'intelletto l'impossibile solo perché non riteneva legittimo dare ascolto alla voce della percezione sensibile, ed io credo che quest'osservazione critica possa insegnarci qualcosa anche per comprendere le pagine di *Mente e mondo*. McDowell ragiona così: se nella percezione tacitiamo il fungere della spontaneità, ci troviamo tra le mani soltanto mere sensazioni – accadimenti meramente fattuali che appartengono in linea di principio alla dimensione psicologica. Anche in questo, McDowell si lascia guidare da una concezione sostanzialmente kantiana: l'esperienza assume un significato obiettivo e diviene un avere in vista il mondo solo perché è animata da credenze e da concetti – solo perché il materiale sensibile è interpretato e inteso dalle forme logiche della spontaneità. Se dalla percezione togliamo il momento concettuale viene meno anche il carattere di *manifestatività* dell'esperienza stessa e resta solo il suo essere uno stato mentale avvertito, ma privo di qualsiasi eloquenza. Ciò che resta sono gli stati psichici come fatto bruto, come accadimento psicologico elementare da cui tuttavia abbiamo preso definitivamente commiato poiché per noi l'esperienza è sempre esperienza di un mondo: il linguaggio ci ha disposti sul terreno di una seconda natura che è diventata la nostra e da cui non è più possibile liberarsi. Così, alla percezione animale e al suo mero scandirsi in sensazioni prive di un mondo fa eco la nostra percezione che non può e non sa più abbandonare lo scenario del mondo. Al mondo che ha una valenza obiettiva e che ci si consegna in una percezione concettualmente strutturata fa così da contrappunto la vicenda meramente psichica delle sensazioni, il loro porsi come segni di una mera reattività animale all'ambiente che ci è tuttavia ormai definitivamente preclusa, almeno da un punto di vista descrittivo.

Di qui la tesi che vorrei sostenere: se McDowell ragiona così e se ritiene che non vi possa essere spazio per una considerazione descrittiva della percezione al di là del suo essere concettualmente strutturata, ciò accade perché in *Mente e mondo* la percezione nella sua dimensione prelinguistica è immediatamente equiparata ad un fatto meramente psicologico, ad

un mero stato mentale. Non credo che questa conclusione sia necessaria e ritengo anzi che essa tragga la sua giustificazione più forte da un pregiudizio teorico che ci costringe a pensare che al di là dell'esperienza concettualmente strutturata non possano che esservi mere sensazioni e quindi stati psicologici meramente soggettivi. Ma appunto è dubbio che le cose stiano o debbano stare così e per rendersene conto è opportuno rivolgere il nostro sguardo ai giochi linguistici e chiedersi se, nel loro senso, non implicino il rimando ad un terreno antecedente il linguaggio. Per parlare di un'esperienza preconettuale non c'è bisogno di abbandonare lo spazio delle ragioni per ritrovarsi tra le mani le sensazioni come accadimenti sensibili: possiamo infatti muovere dai giochi linguistici per illuminare lo sfondo su cui poggiano e che implicano nel loro senso.

2. Una diversa prospettiva

Un modo diverso per alludere alla presenza di un'esperienza priva di una sua struttura concettuale ci riconduce innanzitutto alla dimensione dei nostri giochi linguistici e ci invita a chiederci se essi non dipendano nella loro eseguibilità e nella loro sensatezza da un insieme di presupposti che possono essere esplicitati linguisticamente, ma che originariamente non lo sono affatto. Imparare un gioco linguistico vuol dire imparare una certa prassi e, insieme ad essa, la regola d'uso di un termine. Imparare un gioco linguistico vuol dire certamente imparare il significato (la regola d'uso) di un termine – per esempio della parola «lastra!»; per farlo, tuttavia, è necessario *agire* in un contesto pubblico, che deve consentire di formalizzare un accordo che deve essere comunque in qualche misura presupposto:

Immaginiamo un linguaggio [...] che 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 un linguaggio completo (ivi, § 2).

Un accordo deve essere in qualche misura presupposto perché un agire comune implica uno sfondo condiviso, un insieme di certezze che non sono disponibili concettualmente poiché sono il fondamento su cui è possibile attribuire un significato alla parola «lastra!». Il muratore pronuncia ad alta voce questa parola e vuole che il suo aiutante gli porti una lastra; per farlo si comporterà in un certo modo – indicherà la lastra e farà capire

che ne ha bisogno, richiamando l'attenzione dell'aiutante sullo stato presente del lavoro – ma proprio per questo dovrà dare per scontate molte cose. Darà per scontato che la lastra che chiede ci *sia* davvero, che sia una cosa e che, come tale, *possa essere afferrata e spostata* nello spazio, ma presupporrà anche che l'aiutante sia quel tipo di “cosa” cui si possono rivolgere ordini, e non metterà in alcun modo in discussione che vi sia una comune appartenenza ad un mondo e a una situazione ben determinata che sola rende accessibile il senso di quel comando. Tutto questo lo darà per scontato poiché ogni prassi dà molte cose per presupposte.

Ora, imparare una lingua vuol dire imparare una molteplicità di regole e una rete di concetti, ma una rete di concetti implica un insieme di certezze, di presupposti che non possono essere a loro volta il luogo di un accordo esplicito perché sono piuttosto lo sfondo che lo rende possibile. La rete dei significati poggia su un insieme di presupposti, ma questo non vuol dire soltanto che, a rigore, il processo di fondazione dei nostri giochi linguistici ha un termine e che non è sensato pretendere una loro giustificazione ultima, ma significa anche che il termine cui il processo giunge non è un sistema di proposizioni infondate, ma un insieme di certezze che si manifestano nel nostro agire e che fanno tutt'uno con la nostra esperienza:

Come se una volta o l'altra la fondazione non giungesse a un termine. Ma il termine non è il presupposto infondato, ma il modo di agire infondato (L. Wittgenstein, *Della certezza*, op. cit., § 110).

Si tratta di un'osservazione importante che, in primo luogo, richiama la nostra attenzione sul significato che la prospettiva fondazionale assume in Wittgenstein. Che questa prospettiva vi sia e che debba essere riconosciuta in tutta la sua significatività filosofica è difficilmente negabile, anche per chi non si accontenti di cogliere uno sviluppo di pensiero relativamente ben definito, ma vada in cerca del vocabolario classico del problema: nelle riflessioni di *Della certezza* ci imbattiamo infatti di continuo in termini come *Boden, Grundlegung, Grundlage, unwankende Grundlage, Fundament, Substrat, Grund, Prinzipien, Grundprinzipien*, ecc., – e cioè nei termini e nelle immagini che la tradizione ha consacrato al problema della fondazione. Non si tratta di immagini o di parole usate a casaccio: Wittgenstein intende propriamente sostenere che il sapere si *fonda* su un insieme di certezze, che ci riconducono al *terreno immediato della prassi*. Quanto più ci immergiamo nella lettura delle riflessioni wittgensteiniane, tanto più ci convinciamo che il fondamento delle nostre cre-

denze non possa avere natura proposizionale: proprio come scrive Faust, all'origine non vi è il logos, ma l'azione (*ivi*, § 402).

In quest'affermazione è racchiuso un invito a riflettere. Normalmente, alludere ad un terreno di fondazione significa proporre un movimento a ritroso che si dipana tuttavia in un identico *medium*: così, i postulati della geometria sono proposizioni geometriche elementari, proprio come il *co-gito* cartesiano è una verità sul cui fondamento si pretende di far poggiare ogni altra verità che possa essere da noi conosciuta. Wittgenstein invece ci invita a sostenere che il sistema delle nostre credenze si ancora infine sulle forme della prassi, su un insieme di comportamenti che si radicano nelle nostre forme di vita e che sono evidentemente determinate da un intreccio di ragioni tra cui la nostra naturale adesione percettiva al mondo ha un peso centrale. Dove le giustificazioni hanno un termine non ci si imbatte in presupposizioni infondate ma in un *agire infondato* che addita un differente cammino. Percorrerlo vuol dire innanzitutto disporsi sul terreno dei giochi linguistici più elementari e del loro apprendimento nell'infanzia:

Il bambino impara a credere a un sacco di cose. Cioè impara, per esempio, ad agire secondo questa credenza (*ivi*, § 144).

Il bambino non impara che esistono libri, che esistono sedie, ecc. ecc., ma impara ad andare a prendere libri, a sedersi su sedie, ecc. (*ivi*, § 476).

Il bambino crede che esista il latte? O sa che il latte esiste? Il gatto sa che esiste un topo? (*ivi*, § 478).

Quale sia il senso di queste osservazioni è presto detto. Qui Wittgenstein ci invita innanzitutto a riflettere sul fatto che ogni gioco linguistico è innanzitutto un agire e che, come tale, presuppone il *contesto dell'azione che fa da sfondo alla prassi*, rendendola possibile. Il bambino impara a prendere libri ben prima che qualcuno gli insegni la regola del giudizio esistenziale; questo, tuttavia, non significa che il bambino dubiti che i libri esistano: il loro esserci è un'ovvietà di cui quella prassi è *intrisa*. Ma vuol dire anche imparare un *sacco* di cose: l'insieme *non formulato proposizionalmente* dei presupposti di quel gioco linguistico che si danno insieme all'agire in cui esso si esplica. E tra questi presupposti ve ne sono molti che è persino difficile formulare, poiché – scrive Wittgenstein – si tratta di convinzioni che sono radicate nella prassi e che sono implicate da tutte le nostre domande e da ogni nostra risposta, così che diviene arduo toccarle con mano (*ivi*, § 103).

Di qui la prima conclusione che dobbiamo trarre. Vi sono molte cose di

cui siamo certi e di cui diventiamo certi proprio perché *impariamo* un gioco linguistico:

Immagina un gioco linguistico: "Quando ti chiamo entra per la porta". In tutti i casi ordinari sarà impossibile dubitare che vi sia davvero una porta (*ivi*, § 391).

Che vi sia una porta e che sia un buon esempio di ciò che potremmo chiamare «oggetto fisico» nessuno ce lo insegna, ma lo apprendiamo egualmente *inghiottendo* insieme al gioco linguistico lo sfondo su cui poggia (*ivi*, §§ 95, 143). Così, se le certezze che hanno, in senso stretto forma, proposizionale ci sono state di fatto insegnate, il tessuto di certezze che sorregge l'agire in cui si esplicano i nostri giochi linguistici *non* è a rigore qualcosa che si possa imparare, poiché il bambino se ne appropria come di uno sfondo che è dato insieme al gioco, come qualcosa che si è riversato nelle sue regole (*ivi*, § 558): il sistema delle nostre certezze fondamentali

l'uomo lo acquisisce attraverso l'osservazione e l'addestramento. Intenzionalmente non dico: "impara" (*ivi*, § 279).

Il bambino impara a reagire così e così; e reagendo in questo modo non sa ancora nulla. Il sapere inizia solo a un livello successivo (*ivi*, § 538).

In tutte queste osservazioni *un* tema si fa avanti con chiarezza: per Wittgenstein vi sono certezze che si manifestano nel modo in cui agiamo e ci comportiamo e che sono implicate dal contesto dei giochi linguistici più elementari. Ma ciò è quanto dire che disporsi sul terreno della fondazione vuol dire insieme mostrare come il venir meno della giustificazione ci riconduca sul terreno *intuitivo* della prassi, sul piano delle esemplificazioni intuitive e delle certezze del vivere. Prima dell'universo delle proposizioni che so e che sono, proprio per questo, rivedibili e confutabili vi è dunque un insieme di certezze che si manifesta nell'agire e che funge da presupposto ineliminabile delle nostre credenze. E se ora osserviamo che

la mia *vita* consiste in questo: che sono appagato di alcune cose (*ivi*, § 344)

possiamo trarre la conclusione cui miravamo: lungi dall'essere autonomi, i nostri giochi linguistici presuppongono come condizione della loro sensatezza un universo di certezze che non possono essere intese nella forma di un insieme di sensazioni prive di un contenuto concettuale, di eventi psicologici individuali. Tutt'altro: ciò che i nostri giochi linguistici presuppongono è la nostra comune aderenza a un mondo la cui naturale fisionomia è la roccia su cui si fonda la possibilità di quell'accordo pecu-

liare che si esprime nella nostra riconosciuta adesione ad un orizzonte linguistico. I giochi linguistici presuppongono un mondo e lo presuppongono come uno sfondo prelinguistico – implicano un terreno su cui ci muoviamo e così facendo ci costringono a prendere atto che prima dei concetti non vi sono sensazioni, ma il nostro ancoramento al mondo della nostra vita.

Non facciamo che approfondire quest'ordine di considerazioni se osserviamo che la grammatica dei nostri concetti non è mai interamente esplicita ed è sempre almeno in parte affidata ad uno sfondo di certezze che ancorano i significati al contesto di mondo entro cui soltanto hanno senso. Torniamo al terreno dei giochi linguistici e prendiamo le mosse da questo oggetto concreto – questo pezzo di stoffa, per esempio – che ora ti propongo come un possibile esempio per introdurre la parola «cremisi». Questa parola trae di qui la sua origine: dal costituirsi di una prassi condivisa che si riconosce in un certo modo di usare un certo esempio che diviene, proprio per questo, *paradigma* di un certo uso linguistico. Ti mostro il campione e pronuncio una parola in un contesto più ampio che orienta fin da principio l'attenzione di chi ascolta in una direzione determinata e poi faccio affidamento sul fatto che i tuoi futuri impieghi di quella parola siano conformi ad una regola condivisa – una fiducia, questa, che ha la sua ragion d'essere nel gioco di sanzioni e di approvazioni che accompagnerà il tuo uso di quel termine. Imparerai ad usare così quella parola e questa regola di fatto coincide con il significato che le compete e che sorge in virtù della norma che ti vincola (e che vincola tutti noi) ad un esempio del cremisi e ad un certo modo di impiegarlo.

Abbiamo una regola ed un esempio che assume proprio per questo una sua funzione paradigmatica. Ma questo ancora non basta per comprendere come sia possibile che a quel termine si leghi una grammatica che determini lo spazio e la forma delle sue possibili applicazioni. In fondo, nel gioco linguistico che abbiamo descritto non sembra esserci null'altro che questo: un esempio che funge da paradigma e la richiesta di usarlo in un contesto che lo legittimi. E ciò significa: secondo quella peculiare relazione di somiglianza che mi guida a riconoscere l'applicabilità del termine «cremisi» a tutto ciò che stringe una *determinata* relazione di somiglianza con ciò che vale come paradigma di quel colore. Ti mostro un campione e ti invito ad usare una parola determinata solo quando vi sono cose che abbiano quel colore. Nulla, in questa prassi, sembra necessariamente alludere alla *grammatica* dei termini di colore e tuttavia questa

grammatica si delinea *implicitamente* nelle mosse di questo gioco linguistico perché ogni possibile esempio che funga da paradigma di quel colore, proprio come ogni sua possibile applicazione, appare fin da principio sullo sfondo di una *rete più complessa di relazioni* che non sono determinate dalla struttura del gioco linguistico in quanto tale (dal suo invitarci a riconoscere una somiglianza particolare), ma dalla trama dei nessi che legano gli uni agli altri i *materiali* dell'esperienza, – una trama quest'ultima che non è posta dal gioco, poiché il gioco la *trova come un dato nel materiale di cui si avvale*.

Quale sia la natura di questa grammatica è presto detto. Il cremisi è un colore e occupa, come ogni altro colore un posto nello spazio cromatico: il cremisi si trova tra il vermiglione e il porpora e, come ogni altro colore, può avere un diverso grado di chiarezza e di saturazione. Lo si può far variare in forma continua e si può vedere il suo trapassare ora nel vermiglione e poi nell'arancione, sino a perdere ciò che ci consente di vedere la sua somiglianza con il rosso per giungere infine di grado in grado nella famiglia dei gialli. Potremmo allora esprimerci così: il cremisi è una tappa nel cammino continuo che dal porpora ci riconduce verso il giallo. E lungo questo cammino si possono incontrare certi colori, ma non tutti: non possiamo incontrare il verde, per esempio, perché è in linea di principio privo di senso parlare di un rosso verdastro. Certo, tutte queste relazioni non sono contenute nel concetto del cremisi che ci formiamo quando siamo invitati a comprendere quel termine riconnettendolo ad un qualche campione di quel colore, ma nulla ci vieta di tentare di approfondire ciò che di quel colore sappiamo e una parte della comprensione effettiva di parole come viola, verde, giallo o cremisi consiste appunto in questo: nella definizione dei loro rapporti e della trama delle loro possibili sintassi. Questo definirsi della grammatica dei termini di colore ci riconduce di fatto alla prassi linguistica dell'esplicitazione delle regole: tra i nostri giochi linguistici un posto non secondario spetta anche alla definizione di una serie di proposizioni che hanno un valore necessario e che concorrono nel definire il significato dei concetti cromatici. Possiamo dire che nel significato della parola «cremisi» vi è anche il suo occupare un posto nello spazio cromatico, che è definito da una serie di relazioni necessarie con gli altri colori, ma sarebbe privo di senso sostenere che queste proposizioni non facciano altro che esplicitare analiticamente ciò che è contenuto nel concetto così come l'abbiamo originariamente introdotto. Tutt'altro: quelle proposizioni danno una veste concettuale e proposizionale alla rete

di presupposizioni che si legano all'uso di quel concetto e che si radicano nella determinatezza intuitiva dei colori. Prima ancora di fissare nell'uso la grammatica di quei concetti, ciò che vale come paradigma *mostra di saperne più di noi*: posso non saper nulla sul luogo che il cremisi occupa tra gli altri colori, ma il campione di cui mi avvalgo per misurare ciò che ha quel colore *sa bene dove sta* nell'universo dello spazio cromatico — lo sa, perché nella sua stessa natura racchiude il punto in cui si trova lungo una serie di diverse possibili variazioni.

Di qui, da queste riflessioni sui colori e da quanto abbiamo detto a proposito delle certezze che sono presupposte dalla sensatezza e dalla percorribilità dei nostri giochi linguistici, possiamo muovere per trarre la conclusione cui miravamo. I concetti che si legano all'intuizione non sono lenti colorate che determinino il modo in cui le cose ci appaiono, ma sono le regole di determinati giochi linguistici, di una prassi che si dà sul terreno dell'esperienza, *presupponendola* in vario modo. Ora ciò che i giochi linguistici presuppongono può assumere di volta in volta forma concettuale, ma da un lato sarebbe falso sostenere che ciò che è presupposto da un gioco linguistico e può assumere forma concettuale sia presupposto in quanto ha la forma concettuale che può assumere, dall'altro si deve rammentare invece che ogni concettualizzazione avviene comunque su uno sfondo prelinguistico che rimanda in quanto tale ad una percezione che non è ancora strutturata concettualmente. La rete dei nostri concetti ha come sua condizione di possibilità uno sfondo percepito, ma non per questo concettualmente strutturato: i giochi linguistici entro i quali si disegna la nostra immagine del mondo e la nostra reciproca comprensione rimandano così ad un orizzonte di mondo che si consegna alla percezione e che funge da presupposto non indagato di ogni nostra esperienza concettualmente strutturata. Prima delle mie decisioni, prima dei miei dubbi e del mio sapere, vi è dunque la certezza del vivere, una certezza che si radica in un progetto che è molto più vecchio del mio poiché è il progetto animale della vita — di quella vita in cui di fatto mi trovo. Su questa certezza il gioco linguistico poggia, *presupponendola* come un dato che non è in suo possesso, poiché è sito prima del gesto che ne istituisce la regola. E ciò è quanto dire: possiamo innanzitutto giocare solo quei giochi linguistici che fanno presa sulla dimensione naturale del vivere, che si muovono sullo sfondo di ciò di cui sono certo prima ancora di esserne convinto. Il linguaggio non è nato da un ragionamento (*ivi*, § 475), e questa rapida osservazione che sembra a prima vista ricalcare le tesi di matrice

empiristica sull'origine del linguaggio è in realtà una riflessione sul fondamento della grammatica dei giochi linguistici elementari e sul loro far presa sulle certezze del vivere e sulla loro dimensione quasi istintiva:

Ora io vorrei considerare questa sicurezza non come qualcosa di affine all'avventatezza o alla superficialità, ma come (una) forma di vita. (questo è espresso molto malamente e, di sicuro anche malamente pensato) (*ivi*, 358). Questo però vuol dire che io voglio concepirla come qualcosa che giace al di là del giustificato o dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale (*ivi*, § 359).

La certezza fa parte del vivere, della sua forma più originaria, ed è per questo che – muovendosi in questo ordine di pensieri – Wittgenstein sente il bisogno di contrapporre il singolare al plurale: i giochi linguistici sono vari, come le forme di vita – ma tutti fanno infine presa sulle certezze del vivere, sul fatto che la mia vita sta lì e che «consiste in questo: che sono appagato di alcune cose» (*ivi*, § 344). Disporsi sul terreno dei giochi linguistici vuol dire allora comprendere il nostro essere già radicati in un mondo che è presupposto da ogni nostra prassi e quindi anche da quella forma di prassi condivisa e scandita in regole che determina la natura del nostro linguaggio.

McDowell non se ne avvede e ci invita invece a pensare che il nostro avere un mondo sia un fatto che ci riconduce necessariamente alla dimensione del concetto e delle credenze formulate proposizionalmente. Ma ciò è quanto dire che ogni percezione deve assumere, per McDowell, la forma di una constatazione. Percepire vuol dire questo: constatare che le cose stanno così e così. Ma anche questa tesi è in realtà priva di fondamento. Certo, qualche volta le percezioni possono assumere la forma di constatazioni: non trovo un libro e ti chiedo se puoi controllare se l'ho lasciato sul tavolo; tu entri nella stanza, guardi sul tavolo e mi rispondi che il libro che cerco non è qui. Qui la percezione ha preso la forma di una constatazione: vi è una domanda cui la percezione dà una sua risposta, e il resoconto percettivo cui tu dai parola si fonda effettivamente sulla testimonianza dei sensi, che sarà tanto più affidabile quanto più attenta sarà la prassi percettiva che ti ha consentito di rispondere alla richiesta che avevo precedentemente formulato. Ma le cose non stanno sempre così, non sempre la percezione assume la forma di una constatazione e non sempre testimonia qualcosa. Quando entro nella mia stanza e mi metto a lavorare vedo naturalmente molte cose, ma sarebbe davvero curioso descrivere questo consueto decorso percettivo come se constasse di una molteplicità di affermazioni in cui redigo una sorta di appello delle molte cose da cui

sono attorniato: non sempre vedere significa constatare. E non è un caso che sia così: ogni constatazione presuppone nel suo senso un contesto di mondo perché una constatazione può essere ascoltata e creduta nel suo valore di testimonianza solo se si dispone nell'alveo di un'esperienza *normale* che fa da sfondo a ciò che credo e che non si dispone a sua volta sul terreno del credere in senso proprio. Ho argomenti per credere che ci sia un libro sul tavolo perché l'ho constatato, ma che argomenti ho per dire che ho ragione di credere che vi sia il luogo entro cui si situa il mio constatare e che vi sia come soggetto desto che vede e non sogna? Posso dubitare del fatto che ci sia un libro sul tavolo e forse anche che ci sia un tavolo, ma per poter dubitare di una cosa e dell'altra debbo essere *certo* di tante altre cose: debbo essere certo che il susseguirsi delle mie percezioni delinea un luogo e che in questo luogo si dispongono gli oggetti del mio mondo e che sia proprio qui che io debbo cercare il libro e il tavolo e che accertarli significhi vederli e coglierli in forme e in modi che sono i consueti – in quelle forme e in quei modi che semplicemente valgono per me come un segno indiscutibile e certo della presenza di qualcosa. Di questo ora non posso dubitare, ma non perché abbia licenziato definitivamente il demone ingannatore, ma solo perché per dubitare bisogna credere e il credere si fonda su ragioni – e qui non ho ragioni, ma solo certezze. Husserl parlava a questo proposito di una *Urglaube* che è prima di ogni effettiva credenza, di un terreno certo e originario che è presupposto da ogni constatazione e che non può essere messo in dubbio. Di questo mondo che si dispiega nella forma di una certezza originaria non si può dubitare, ma ciò è quanto dire che ciò che si manifesta così per noi è prima di ogni sapere, poiché la sfera di ciò che ci si può sapere coincide con ciò di cui si può dubitare. Si può dire di sapere solo ciò per cui si hanno buone ragioni che parlano in suo favore, ma non abbiamo ragioni per credere che vi sia un mondo: ne siamo semplicemente certi, come siamo certi del fatto che questa è la nostra vita.

McDowell appunto non se ne avvede e ci invita a sostenere che vi è mondo solo e unicamente perché vi è un linguaggio e vi sono proposizioni. Il mondo deve essere pensato proprio così: come l'insieme di tutti i fatti e i fatti altro non sono che l'eco obiettiva delle nostre proposizioni vere. Che il mondo sia l'insieme dei fatti è una tesi che McDowell trae dal *Tractatus* di Wittgenstein, che si apre proprio con questa dichiarazione programmatica. Ora, nel *Tractatus* una simile tesi ha una funzione programmatica: asserire che il mondo è tutto ciò che accade e che i fatti

sono queglii stati di cose di cui le proposizioni vere sono immagini, vuol dire mettere fin da principio da canto la soggettività e la processualità dell'esperire: gli stati di cose ci sono proprio come sono, indipendentemente dall'esperienza che ne abbiamo. Da una parte il linguaggio, dall'altra il mondo e tra l'uno e l'altro – tra le proposizioni e gli stati di cose – vi è un nesso di raffigurazione che consente di ancorare il problema del significato al problema della verità.

Così appunto per il Wittgenstein del *Tractatus* – ma in McDowell le cose non stanno così: non è certo il Wittgenstein del *Tractatus* a guidare le pagine di *Mente e mondo*, che sembra essere piuttosto influenzato dalle *Ricerche filosofiche* e che è comunque molto lontano dal condividere la radicale negazione della soggettività e dell'esperienza che attraversa la filosofia della logica e del significato del primo Wittgenstein. Che così stiano le cose sembra essere un fatto difficilmente contestabile, e tuttavia vi è un punto che accomuna *Mente e mondo* al primo Wittgenstein e che spinge McDowell a riproporre la tesi secondo la quale il mondo è tutto ciò che accade e di cui ci parlano le proposizioni vere, ed è la negazione della dimensione della processualità dell'esperienza. McDowell non pensa al mondo come all'orizzonte entro cui si dispiega la prassi e la vita di esperienza del mio esserci perché in fondo si costringe a pensare all'orizzonte nel quale ci muoviamo e siamo come all'esito di constatazioni che hanno una valenza conoscitiva e un carattere proposizionale: la nostra vita d'esperienza – il nostro esperire il mondo – deve fin da principio assumere le forme di un *avere* il mondo nelle constatazioni che ne dispiegano gli stati di cose. Di un mondo che si manifesti come l'orizzonte delle nostre percezioni immediate e che faccia da sfondo alla nostra prassi anche se non è già strutturato come un insieme variamente articolato di stati di cose non è lecito parlare. Sappiamo bene quale sia il motivo di questa presa di posizione: in *Mente e mondo*, l'esperienza deve essere fin da principio subordinata alla norma dell'intelletto e proprio questo fatto ci impedisce di mostrare che prima ancora di avere il mondo come un insieme di fatti siamo già nel mondo, in un ambiente che ci circonda e in cui si dipana la nostra prassi e la nostra vita percettiva. Per McDowell il mondo è soltanto nelle nostre constatazioni poiché in generale non vi sono e non possono esservi esperienze percettive che non abbiano la forma del giudizio e che non siano quindi espressione di uno stato di cose con-

cettualmente strutturato¹⁹. Di uno sfondo prelinguistico che sostenga le nostre proposizioni e i nostri concetti non è dunque lecito parlare – e questo pone i problemi cui ho cercato di dar voce in questa lezione che possiamo concludere ricordando ancora una volta le parole che Schopenhauer rivolgeva a Kant, poiché anche di McDowell si può affermare che pretende dall'intelletto l'impossibile, solo per non riconoscere alla percezione i diritti che le spettano.

¹⁹ Su quest'ultimo punto, McDowell si corregge in *Having the world in view*. Si tratta di una correzione, tuttavia, che non mi sembra toccare il nodo autentico del problema. La decisione di circoscrivere queste lezioni alla discussione di *Mente e mondo* ci consente tuttavia di non approfondire questo tema.

LEZIONE QUINDICESIMA

1. *Vedere e guardare*

Nelle ultime lezioni abbiamo cercato di raccogliere una serie di ragioni che ci invitano a dubitare del “concettuale senza confini” e ora sarebbe senza dubbio opportuno cercare di riprendere il filo dei nostri discorsi, cercando di piegarli in una direzione più positiva.

Sarebbe opportuno, forse, e tuttavia, prima di cercare di proporre qualche riflessione che ci inviti a ricomprendere in una prospettiva diversa i problemi che McDowell pone alla nostra attenzione è necessario ancora indugiare sul terreno della critica. Rammentiamo ancora una volta la tesi che McDowell ci invita a sostenere: l’esperienza percettiva, egli afferma, è sempre e necessariamente attraversata dal concetto che la modifica radicalmente e la rende altra. Al bambino che non ha ancora appreso il linguaggio, la percezione consegna uno spettacolo profondamente diverso – su questo *Mente e mondo* insiste più volte, e tuttavia non è chiaro quale sia di preciso il senso che deve essere attribuito a una simile affermazione. Vedere attraverso le lenti dei concetti significa vedere *diversamente* – ma esprimersi così vuol dire avvalersi ancora una volta soltanto di una metafora o dobbiamo dare a queste parole il loro senso consueto?

Quest’ultima ipotesi sembra essere difficilmente sostenibile e per rendersene conto è sufficiente riflettere sulla dinamica implicita nel riconoscimento. Guardo un albero e, ad un tratto, lo riconosco: è un faggio. Un nuovo concetto si fa dunque strada e si apre un varco nella mia percezione, ma se ci chiediamo che cosa ciò possa mai voler dire da un punto di vista percettivo non possono non sorgere dubbi di varia natura. Vedo un albero e, subito dopo, mi rendo conto che è un faggio; ciò che vedo sembra dunque consentirmi di riconoscere quell’albero e di legare alla percezione un concetto nuovo: solo ora il concetto di faggio si lega alla mia percezione, modificandola – ma come? Se sosteniamo che al farsi avanti del concetto di faggio muta di fatto qualcosa nell’aspetto fenomenico che di quell’albero è percepito, allora dobbiamo chiederci da un lato che cosa ci permette di riconoscerlo nella sua natura prima di osservarlo attraverso il concetto appropriato, per poi spiegare dall’altro come sia possibile continuare a riconoscerlo per ciò che è ora che il farsi avanti di un nuovo concetto determina un mutamento nel suo aspetto complessivo. Ci tro-

viamo così in una situazione paradossale: per riconoscere in un albero un faggio devo vederlo così senza averlo ancora pensato così, mentre il pensarlo così, proprio perché per ipotesi determina un mutamento del mio modo di vederlo, sembra costituirsi come una possibile minaccia del mio poterlo riconoscere per quello che è.

Per venire a capo di questo strano paradosso dobbiamo seguire un diverso cammino ed una prima soluzione ci invita a cancellare d'autorità lo scarto tra percezione e riconoscimento. Si potrebbe infatti sostenere che il riconoscere qualcosa come un faggio vuol dire esattamente questo: *pensarlo così*. Se vedo un faggio è perché ciò che vedo mi appare attraverso questo concetto: l'apparire dell'oggetto della mia percezione in una foggia determinata sarebbe in altri termini il segno evidente che così l'ho pensato. Ora, un simile modo di impostare il discorso sembra metterci al riparo dalle conseguenze paradossali di cui abbiamo appena fatto menzione, ma solo per creare una difficoltà nuova. Guardo qualcosa e vi riconosco un faggio e questo mio veder così ciò che ho di fronte a me dovrebbe valere come un argomento per giustificare il mio credere che vi sia proprio qui un faggio – *dovrebbe* appunto, ma solo se non subordino il mio vedere al mio pensare. Se ciò che vedo dipende dal fatto che lo pensi in un determinato modo – dal fatto che accade che io pensi e quindi veda in conformità con un determinato concetto – allora non avrebbe davvero alcun senso attribuire alla percezione una funzione di giustificazione delle mie credenze. Non avrebbe senso perché verrebbe meno l'autonomia e l'indipendenza del criterio di cui ci si avvale. In un passo delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein scriveva così:

Immaginiamo un tabella che esista solo nella nostra immaginazione; per esempio, un vocabolario. Mediante un vocabolario possiamo giustificare la traduzione di una parola X con una parola Y. Ma sarà il caso di parlare di giustificazione anche quando questa tabella venga consultata solo nell'immaginazione? – «Ebbene, si tratterà appunto di una giustificazione soggettiva». – Ma la giustificazione consiste nell'appellarsi a un ufficio indipendente. [...] Sarebbe come acquistare più copie dello stesso giornale per assicurarsi che le notizie in esso contenute sono vere. (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 265).

Comperare più copie di uno stesso giornale non serve per controllare la veridicità delle notizie che vi sono pubblicate – questo è chiaro; ma non è difficile rendersi conto che se la percezione ci dicesse ciò che ci mostra solo in virtù del suo essere pensata in un certo modo, allora non avrebbe senso chiederle di decidere della veridicità delle nostre credenze.

Da queste considerazioni di carattere generale sembra possibile trarre

una morale ben diversa da quella che McDowell ci propone: i dubbi che abbiamo sollevato ci invitano infatti a distinguere bene il vedere dal pensare e a non stringere l'uno e l'altro in un unico nodo.

Ci invitano a trarre questa conclusione, eppure è importante osservare che qualche volta l'atto del riconoscere si traduce effettivamente in un diverso vedere. Vedo una persona in mezzo alla folla; il suo volto mi incuriosisce, ma non riesco a venirne a capo, quando ad un tratto lo riconosco: è un amico che non vedevo da anni, e mi basta guardarlo così, alla luce di questo ricordo, perché ora mi sembri impossibile non averlo riconosciuto prima. Ora che ricordo com'era quel volto qualche anno fa mi è impossibile non vedere nei suoi lineamenti attuali quel naso, quella bocca e quello sguardo che mi erano familiari: ora vedo bene, con una chiarezza che non lascia spazio a dubbi residui.

Talvolta il riconoscimento si riverbera sulla percezione, talvolta non sembra che ciò accada – questo è lo sconcertante risultato cui le nostre considerazioni sembrano condurci. Un risultato sconcertante che ci ricorda che in un problema simile ci siamo già imbattuti quando avevamo osservato che talvolta il mutamento delle nostre credenze può avere un'eco percettiva, mentre in altri casi può essergli negata la via che dalla dimensione delle credenze e dei concetti conduce a quella più propriamente percettiva. Le cose stanno appunto così, ma è giunto ora il momento di tentare di comprendere un poco più approfonditamente come mai ciò accada poiché non è certo possibile accontentarsi di questo vago alludere a possibilità contrastanti.

Per farlo è opportuno soffermarsi un poco sul terreno di una fenomenologia elementare degli atti percettivi e distinguere due *diverse modalità del percepire* che – per ciò che concerne la vista – sono chiaramente semplificate dalla coppia vedere e guardare. Il vedere è sicuramente il concetto prioritario: indica uno *stato* nel quale ci possiamo trovare e che è caratterizzato dal fatto che qualcosa c'è dato percettivamente e, proprio per questo, si impone alla nostra coscienza. Vediamo quel che abbiamo di fronte agli occhi e non dipende da noi – da una qualche nostra libera scelta o da una nostra volontaria prassi – il vederlo o meno: vediamo è basta. In questo senso, il vedere non è un'azione di cui noi siamo a pieno titolo i soggetti, ma è qualcosa di simile ad un fatto che ci accade: per vedere non debbo fare nulla – basta che tenga gli occhi bene aperti. E così come non debbo far nulla per vedere, non posso nemmeno far nulla per evitare di farlo: certo, posso chiudere gli occhi, ma se li tengo aperti vedrò quel che

c'è di fronte a me²⁰.

Al vedere come accadimento che si dà in me fa da controcanto il guardare che è invece una forma della prassi e che è, in quanto tale, in linea di principio in nostro potere. Si vede quello che abbiamo davanti agli occhi, ma si guarda quello che si vuole vedere o che ci si chiede di vedere²¹. Il guardare è appunto una prassi che può lasciarsi guidare dai nostri interessi, ma anche dalle richieste che ci vengono fatte. E come ogni prassi, anche il guardare può essere insegnato ed appreso: non posso certo imparare a vedere, ma posso guardare come tu mi chiedi di fare e posso imparare a farlo. Se vuoi vedere che cosa raffigura un quadro di Seurat, non devi guardarlo troppo da vicino, e questo consiglio che ci deve forse essere rammentato le prime volte che osserviamo un dipinto puntinista, diviene poi una regola che seguiamo senza sforzo: abbiamo appunto imparato a guardare così, e ci siamo abituati a farlo.

Una volta tracciata questa distinzione, dobbiamo tuttavia cercare di far luce sulla relazione che lega l'uno all'altro questi momenti. Non è difficile farlo: il guardare è un libero agire che tuttavia ha di mira un accadimento – guardiamo così soltanto perché vogliamo riuscire a vedere così ciò che si può comunque vedere così. Su questo punto è necessario insistere. Si guarda per vedere, ma il vedere non è propriamente il risultato cui il guardare conduce: non posso vedere come voglio e non basta guar-

²⁰ Una simile affermazione deve essere tuttavia precisata. Qualunque processo percettivo implica un'attività rilevante del mio cervello e il vedere non fa eccezione. Apro gli occhi e vedo il tavolo che ho di fronte a me, ma per farlo i miei occhi debbono muoversi, le immagini retiniche debbono essere trasferite al cervello che deve saper raccogliere l'informazione che racchiudono e guidare eventualmente il processo percettivo in una direzione che sappia rendere non più ambigui i dati di cui siamo in possesso. Insomma: vedere è un'attività, ma questo non significa ancora che sia una nostra azione. Quando vedo non faccio nulla, anche se molte cose si fanno in me – senza che io ne sia il soggetto, proprio come non sono il soggetto di ciò che il mio fegato fa quando sintetizza i trigliceridi.

²¹ Certo, qualche volta anche il guardare sembra sottrarsi al nostro arbitrio e allora diciamo che non riusciamo a non guardare una certa scena, e tuttavia il senso di affermazioni come questa si comprende solo se si osserva che avremmo potuto o dovuto astenerci dal guardare, ma non ce l'abbiamo fatta perché siamo stati travolti dalla curiosità o dalla particolarità di una certa scena. Ha senso dire che non riusciamo a non guardare la scena di un omicidio perché sappiamo bene che potremmo in linea di principio rivolgere altrove lo sguardo. Suonerebbe invece del tutto fuori luogo l'esclamazione di chi ci dicesse con una punta di dispiacere che non riesce a non digerire ciò che mangia. Qui non c'è spazio per sensi di colpa, perché non c'è spazio per applicare il concetto di azione.

dare in un qualche modo per riuscire a vedere ciò che si vuole. Il guardare è una prassi che predispone il vedere e che ci mette nella situazione migliore perché il vedere abbia luogo; di per sé, tuttavia, il guardare non ci consente di vedere ciò che vorremmo o che ci si chiede di vedere, proprio come il cercare la matita che abbiamo smarrito è un comportamento che in linea di principio ci aiuta a trovarla, ma non ha necessariamente un esito positivo. Non basta cercare bene sul tavolo la matita per trovarla: è anche necessario che la matita sia proprio lì e che ci accada di vederla – questo lo sappiamo bene.

Questo punto deve essere chiaro, e tuttavia è un fatto che il vedere che segue ad un guardare che ad esso mira (ed è ragionevole sostenere che ogni vedere è immediatamente o mediamente connesso ad un guardare) è in qualche misura determinato da esso. Se qualcuno mi chiede di guardare se ha lasciato un libro sul tavolo, io vedrò appunto questo – se quel libro c'è, e forse proprio per questo non vedrò affatto che c'è anche la matita che prima cercavo. Il guardare predispone il vedere e lo indirizza verso un oggetto determinato: se guardo *Una domenica pomeriggio all'isola della Grande-Jatte* così come mi è stato insegnato a guardarla, vedrò soprattutto le figure dipinte, anche se vedrò il loro comporsi di piccoli punti – quei punti che invece vedrei con maggiore nitidezza se guardassi quella tela in altro modo. Se guardo così la nuvola che è in cielo posso vedere un volto che ride, ma se la guardo piegando un poco la testa e orientando diversamente la scena, posso vedere proprio quello che tu vedi – uno strano animale. Il guardare determina delle salienze e attribuisce alla scena percettiva un insieme di pesi e attua (metaforicamente) una scansione tra ciò che è in primo piano e ciò che resta invece sullo sfondo.

Di qui, da queste considerazioni di carattere fenomenologico, possiamo muovere per tornare al problema del riconoscimento percettivo. Riconoscere percettivamente qualcosa significa riuscire a vedere i tratti che la contraddistinguono per quella cosa che è: vedo un volto e riconosco in quel volto un amico che non incontro da tempo perché lo vedo alla luce di una rete di somiglianze. Talvolta per vedere ciò che mi consente di riconoscere qualcosa per quello che è, debbo guardare bene. Il guardare, tuttavia, è una prassi che può essere insegnata e che può essere socialmente condivisa. Leonardo sosteneva che il pittore dovesse esercitare la propria fantasia cercando di vedere negli intonaci scrostati di un vecchio muro paesaggi e battaglie, ma questo gioco silenzioso e solitario talvolta si apre alla partecipazione degli altri: vediamo qualcosa e cerchiamo di

farla vedere anche agli altri, suggerendo un percorso percettivo – un certo modo di guardare, dunque. È importante sottolinearlo perché imparare un linguaggio vuol dire anche imparare un certo modo di guardare che ci consenta di vedere e riconoscere: imparare a usare parole come «sedia», «tavolo», «armadio» o «porta» vuol dire anche imparare a guardare il mondo che ci circonda per cogliere determinate *proprietà salienti* – quelle che ci consentono di *vedere* davanti a noi una sedia, un tavolo, un armadio o una porta. Quelle proprietà vi sono e il nostro imparare a guardare in accordo con le regole di un linguaggio non le crea, ma le rende tuttavia visibili: un tavolo è proprio una cosa fatta così e io posso guardare *così* e vedere se ciò che ho di fronte consente un possibile riconoscimento. Impariamo a guardare in accordo con determinati concetti e questo ci consente di mettere in scena questo nostro mondo – un mondo che ci accomuna perché è *visibilmente* fatto di oggetti che appartengono alla nostra cultura e che riconosciamo come tali. Non vediamo meri oggetti, ma sedie e tavoli e armadi e tutta la nostra prassi è determinata dalla certezza che ciascuno di noi *veda* queste cose: imparare un linguaggio vuol dire anche vedere e percepire un mondo che ci accomuna.

Di qui possiamo muovere per dare innanzitutto una risposta alle difficoltà e ai paradossi nei quali ci siamo imbattuti. I concetti non sono lenti colorate che determinino il modo in cui le cose ci appaiono: da questa vecchia immagine io credo si debba prendere definitivamente commiato. Non vediamo attraverso i nostri concetti e non si può sostenere che un diverso orizzonte concettuale incida sul fatto naturale del nostro vedere. Si può tuttavia indicare un diverso cammino. Il vedere può legarsi ad una prassi – il guardare – e il guardare può scandirsi secondo regole che apprendiamo. Imparare un linguaggio significa anche imparare a guardare in un certo modo: vuol dire sapere dove dobbiamo cercare un insieme di proprietà salienti – quelle proprietà che ci consentono di riconoscere gli oggetti per quello che sono. I concetti tracciano così nella scansione della prassi del guardare la *forma della loro applicazione*: impariamo a guardare alla luce dei concetti e a vedere ciò che consente loro di essere correttamente applicati alla realtà. Certo, non tutti i concetti si rapportano al proprio oggetto in una forma così direttamente intuitiva e il riconoscimento cui mettono capo non si traduce nell'evidenziazione di un insieme di regole percettive. Posso imparare a riconoscere un determinato movimento come un movimento di caduta perché il cadere ha una sua configurazione fenomenologica evidente. Proprio per questo, tuttavia, non posso

riconoscere come un movimento di caduta il lento calare della Luna dietro ai tetti: l'ampliamento del concetto che la fisica newtoniana impone alla nozione di cui discorriamo rimanda ad un diverso criterio di riconoscimento – un criterio che non è di natura intuitiva e che non consente un diretto riconoscimento percettivo. Per riconoscere un movimento di caduta nel senso che la fisica attribuisce a questo termine non basta guardare bene: bisogna sapere molte altre cose che sono esterne alla scena percettiva. Ma se vi sono concetti che non implicano un riconoscimento intuitivamente fondato, ve ne sono invece altri che si giocano sul terreno della percezione. Posso imparare a riconoscere un carpino da un olmo semplicemente guardando una serie di proprietà salienti: quelle che mi consentono di vedere quegli alberi proprio così – come carpini o come olmi. Di qui appunto la risposta al nostro primo problema: se si vuole comprendere come mai certi concetti hanno un'eco nel modo in cui gli oggetti si manifestano, si deve poter mostrare il modo della loro applicazione, per comprendere se essa implichi o non implichi un processo percettivo che ci renda sensibili a scorgere piccole differenze. Riconoscere un carpino da un olmo può non essere facile, ma una volta che abbiamo imparato a guardare il tronco più che le foglie, il gioco è fatto: ora li vediamo diversi perché abbiamo imparato a guardare ciò che li distingue. Ma non possiamo imparare a guardare ciò che distingue un movimento inerziale da un movimento in cui agiscono forze perché all'origine di questa distinzione vi sono ipotesi teoriche che vanno al di là della situazione percettiva: non basta additare e cogliere una differenza, bisogna anche *interpretarla* alla luce di un insieme di ragionamenti che vanno al di là di quello che vedo.

Non vi è dubbio che queste considerazioni siano appena abbozzate e che per poter essere valutate nella loro effettiva portata teorica sarebbe necessario svilupparle in tutt'altro modo. Ciò non toglie, tuttavia, che sia relativamente chiara la direzione cui alludono: se si vuole rendere ragione del modo in cui i concetti operano sul terreno percettivo è necessario innanzitutto distinguere il concetto dall'intuizione, per mostrare poi le forme entro cui è possibile l'applicazione di una regola concettuale alla dimensione percettiva. Vedere qualcosa alla luce di un concetto è possibile, ma questo non significa disporsi in uno stato radicalmente nuovo, ma solo imparare a cogliere percettivamente quelle proprietà salienti che ci consentono di applicare all'esperienza una regola concettuale. Di più non si può fare, ma non c'è nemmeno bisogno di fare.

2. Considerazioni conclusive

Nell'ora precedente abbiamo cercato di mostrare le ragioni che ci spingono a distinguere il concetto dalla dimensione percettiva e ad abbandonare una volta per tutte l'immagine che ci invita a pensare ai concetti come ad una lente colorata che determina il modo stesso in cui le cose ci appaiono. Quest'immagine deve essere messa da canto e insieme deve essere rifiutata la tesi secondo la quale l'esperienza è concettuale da parte a parte: su questo punto ci siamo soffermati a lungo e io credo che davvero non sia possibile seguire McDowell nel suo tentativo di attribuire alla *Bildung* la capacità di disporci in una seconda natura che, nelle pagine di *Mente e mondo*, finisce con il diventare uno stato di grazia in cui siamo da sempre, ma in cui è davvero difficile penetrare.

Su questi temi ci siamo soffermati a lungo anche perché il primo nostro obiettivo consisteva nel mostrare dove e come fosse per noi opportuno prendere commiato dalle tesi di *Mente e mondo*. E tuttavia, quanto più ci immergevamo nelle critiche, tanto più ci si manifestava la possibilità di indicare la linea di un contatto possibile: in fondo, le considerazioni che abbiamo proposto per far luce sul nesso che lega il vedere al guardare ci hanno mostrato che è possibile pensare ad un apprendimento che si riverbera nel modo in cui le cose ci si manifestano. In fondo, potremmo davvero esprimerci così: potremmo dire che imparare un linguaggio vuol dire insieme acquisire un diverso modo di guardare le cose, per riconoscerle. Non vediamo soltanto meri oggetti e sarebbe in fondo falsante dipingere la nostra percezione come se fosse un *contatto silenzioso* con il mondo, un contatto che non ci parla delle cose nelle forme che abbiamo imparato a ritenere importanti, sin da quando abbiamo imparato a dar loro un nome. Ci siamo espressi così: non vediamo macchie colorate e volumi, ma sedie, tavoli e libri aperti e chiusi, fogli e matite e forse persino olmi e carpini. Vediamo queste cose, perché abbiamo imparato a riconoscerle e a fissare lo sguardo su ciò che consente di discernere e di distinguerle dalle altre cose che percepiamo – ma se le cose stanno così, qual è di preciso la differenza da quanto McDowell dice?

La differenza è tutta qui, ma è rilevante: per McDowell dobbiamo pensare che i concetti si leghino alla sensibilità interpretandola, mentre nelle considerazioni che abbiamo proposto la dimensione della concettualità si lega all'esperienza percettiva indicando le forme della sua possibile applicazione. Imparare una lingua non significa accedere ad un livello nuo-

vo dell'esperienza, ma vuol dire soltanto imparare a guardare gli oggetti nelle forme che consentono una possibile applicazione concettuale. Di qui il senso che deve essere attribuito alla tesi che abbiamo appena enunciato, secondo la quale vediamo tavoli, sedie, libri e quindi oggetti che appartengono a questo nostro mondo, che ci accomuna. Questa tesi *non* significa che ciò che vediamo abbia di per sé un contenuto concettuale, né tanto meno vuol dire che solo chi come noi possiede i concetti rilevanti può vedere quel che noi vediamo, ma solo che abbiamo imparato ciò che può aiutarci a vederlo nelle forme che consentono l'applicazione di un concetto: lo vediamo così come ci consente di vederlo una prassi percettiva che mira a mettere in luce quei tratti che consentono di riconoscerlo e di pensarlo in una forma determinata. Il mio disporre del concetto di tavolo non mi fa vedere diversamente il tavolo che anche la mia gatta vede, anche se io ho imparato a guardarlo per riconoscerlo e questo può effettivamente cambiare qualcosa nelle piccole proprietà cui io faccio attenzione e che cerco di scorgere – anche se questo non impedisce affatto alla mia gatta di saltare sul tavolo e di sedersi sul mio libro.

Vorrei proporvi un ultimo esempio che spero possa chiarire le nostre ultime perplessità: tra le molte cose che vediamo vi sono i colori e tra i colori vi è questo colore che adesso vedo – questo verde oliva. Ora, io non credo affatto che abbia un senso sostenere che vedo davanti a me una sfumatura di verde solo perché ho il concetto di verde o che lo possa vedere verde solo perché ho quel concetto: tutte queste sono infatti formulazioni teoriche che racchiudono un invito formale al fraintendimento e che ci vietano di comprendere come sia possibile penetrare nell'universo linguistico. E non è difficile rendersene conto: la possibilità di impadronirsi del linguaggio cromatico ha come sua condizione che il bambino che impara a parlare sia già in grado di discriminare percettivamente i colori. Ne segue che non ha senso porre tra le condizioni che rendono possibile discriminare percettivamente due colori il possesso dei relativi concetti, perché affermare una simile tesi significa rendere del tutto incomprensibile come io abbia potuto imparare quei nomi.

Da queste tesi dobbiamo dunque prendere commiato, ma questo non significa che imparare un linguaggio non abbia una qualche eco percettiva. Disporre di un vocabolario cromatico significa infatti guardare ai colori secondo una rete di somiglianze presupposte: significa, in questo caso, vedere il colore che abbiamo di fronte a noi proprio così – come una sfumatura del verde, come qualcosa di cui debbo innanzitutto notare la so-

miglianza che lo lega ad un determinato campione cromatico. Certo, le somiglianze sono *oggettive* e a noi spetta soltanto di coglierle, non di crearle: questa sfumatura di colore che ora vedo è simile al campione di colore che fissa ciò che intendo con «verde» e non avrebbe senso vincolare quella somiglianza al fatto che proprio questo è il mio linguaggio e proprio questa parola – la parola «verde» – ne fa parte. Le somiglianze sono oggettive e solitamente si impongono allo sguardo, ma imparare un linguaggio significa anche imparare a guardare in una direzione determinata per scorderle e divenire così sensibili a piccole differenze, trascurandone altre. Disporre di un vocabolario cromatico non significa vedere i colori nella misura in cui li intendiamo concettualmente o tanto meno vedere soltanto quei colori cui sappiamo dare una veste concettuale, ma vuol dire invece che abbiamo imparato a guardare ai colori che comunque vediamo nella loro specifica fenomenicità e nella loro discriminabilità alla luce di una rete di somiglianze che predispongono e rendono possibile una determinata applicazione concettuale. I colori hanno tra loro una loro somiglianza oggettiva che si impone alla percezione, ma essersi impadroniti di un vocabolario cromatico vuol dire anche poter disporre di un criterio di ordinamento condiviso, proprio come il musicista che ha imparato un linguaggio musicale non sente i suoni diversamente da chi quel linguaggio non conosce, ma ha in più un criterio condiviso per ordinarli, *sa* – per dir così – che determinati suoni debbono essere colti come alterazioni di un suono principale, poiché ha imparato a fissare questo suono e non un altro come suo punto di riferimento²². Un modo di guardare (e di ascoltare) si è

²² Queste considerazioni dovrebbero essere senz'altro approfondite e ci costringerebbero a molti ragionamenti complessi e sottili che dobbiamo limitarci qui ad accennare. Nel *continuum* cromatico – per esempio – ci sono dei punti fenomenologicamente rilevanti che determinano dei mutamenti di direzione nella variazione continua del colore. Un esempio possibile ci è offerto dal magenta che è poi ciò che gli antichi chiamavano porpora. Il porpora può essere raggiunto muovendo dal viola o dall'arancione, ma basta mostrare queste due linee di progressione per rendersi conto che il porpora segna l'apice di due processi di approssimazione ad un'identica meta e che la direzione di variazione continua del colore deve variare non appena questa comune meta è stata raggiunta. La direzione di marcia verso il porpora che caratterizza il cammino che ad esso conduce muovendo dall'arancione ha nel perdersi della componente di giallo il suo contrassegno: muovendosi verso il porpora si ha in altri termini un movimento di ascesa verso un colore puro, un liberarsi di una cromaticità nuova; raggiunto il porpora, tuttavia, la variazione continua assume invece il tratto fenomenico di un farsi avanti del blu e quindi di un cammino che si orienta in una direzione differente. Possiamo in altri termini pensare al porpora come a un

legato a un modo di vedere (e di sentire) e la nostra percezione si è orientata e ha reso così possibile una determinata applicazione concettuale.

Il senso di quest'affermazione deve essere compreso nelle sue implicazioni. Una prima conseguenza può essere tratta con relativa facilità: se le cose stanno così, allora non è vero che la percezione di per se stessa possa giustificare una credenza, nonostante ciò che McDowell ci invita a sostenere. Le percezioni non hanno natura proposizionale e non possono di per se stesse giustificare la veridicità di un asserto: non vedo contenuti proposizionali e in effetti non avrebbe alcun senso cercare di descrivere la mia percezione come se constasse di una molteplicità di giudizi pronunciati a bassa voce. Alzo gli occhi dallo schermo del computer e vedo un'infinità di cose: il tavolo, i libri, un contenitore per le penne, la finestra aperta un vaso di fiori sul davanzale, la libreria, i quadri appesi, un angolo del soffitto e ancora innumerevoli altre cose che potrebbero essere intese in vari modi e di cui si potrebbero dire infinite cose. E se ora tu mi domandassi se ho visto dei fiori bianchi o delle petunie o se ho visto soltanto una pila di libri o invece ho constatato che la *Farbenlehre* di Goethe è proprio subito sopra il libro che debbo restituire a un amico che a sua volta poggia su quelle che forse sono le raccolte dei saggi di McDowell, io davvero non saprei che dire: ho visto tutto questo, ma nessuna descrizione esclude le altre e non la esclude soltanto perché la mia percezione le rende tutte possibili, ma non ne rende necessariamente una attuale. Ho visto quello che dici, ma non l'ho visto *come* lo dici: le percezioni non hanno necessariamente forma di constatazioni ed è per questo che qualche volta quando qualcuno ci domanda se abbiamo visto qualcosa – proprio quel libro sul tavolo, per esempio – siamo costretti a pensarci un po' su: non abbiamo visto che c'era e che era sul tavolo – anche se l'abbiamo visto sul tavolo.

Riconoscere che la percezione non stenografa il mondo e non ci consegna una raccolta di contenuti proposizionali non significa tuttavia che il nesso tra percezione e proposizioni sia un nesso del tutto estrinseco, riconducibile ad una qualche relazione causale che legherebbe il nostro

vertice verso sui convergono due segmenti che hanno due diversi orientamenti: uno si orienta nella direzione giallo-porpora, l'altro nella direzione porpora-blu. Nel nostro linguaggio cromatico, tuttavia, il porpora non ha questa centralità – e per ragioni che potrebbero essere illustrate ulteriormente; il risultato è che nella mappa dei colori che il nostro linguaggio traccia il porpora è solo una sfumatura del rosso che ha il suo centro in prossimità dello scarlatto.

pronunciare un asserto al fatto dell'aver così percepito. Non possiamo vedere contenuti concettuali, ma possiamo orientare la nostra prassi percettiva in modo tale da rendere visibile come un concetto dato si applichi all'esperienza. Per giustificare una proposizione una percezione non basta, ma possiamo dare alla percezione la forma che le consente di essere riconosciuta e colta alla luce di una determinata forma concettuale. Non vedo contenuti proposizionali, ma se mi chiedi di controllare se c'è proprio quel libro con la copertina gialla sul mio tavolo, io guarderò sul tavolo e cercherò un libro che abbia la copertina di quel colore – e lo vedrò, se c'è e se è proprio lì dove tu supponevi che fosse. Le percezioni non sono constatazioni, *ma si può constatare che le cose stanno così e così sulla base di una percezione*. Ora, una constatazione che sorge sulla base di una percezione non è semplicemente un pensiero che fa eco a un vedere e che ad esso causalmente connesso. Costatare sulla base di una percezione che le cose stanno così e così *vuol dire infatti organizzare la prassi percettiva in modo tale da consentire in primo luogo l'applicazione dei concetti all'esperienza* e, in secondo luogo, *la riconduzione della scena percettiva alla sintassi proposizionale*. Non vediamo contenuti proposizionali, ma possiamo dare al decorso percettivo una forma: possiamo per esempio guardare questo fiore e poi rivolgere lo sguardo al *suo* colore o alla *sua* forma e così facendo predisponiamo la scena visiva ad una possibile constatazione – ad una proposizione che sorge dall'esperienza e che determina la struttura dei processi percettivi per ricreare le condizioni che sono richieste dalla sua applicazione al terreno dell'esperienza. Di qui, da questa possibilità, ogni singola proposizione può trarre la sua giustificazione e, insieme, può vagliare la percorribilità del sistema dei concetti di cui è espressione. Su questo punto ci siamo già brevemente soffermati. Applicare un concetto significa saggiare la sua percorribilità, significa provare a vedere se possiamo organizzare così la scena che abbiamo di fronte a noi. E saggiare la percorribilità di un concetto non vuol dire giustificarne l'uso, ma mostrare la ragionevolezza del suo impiego – una ragionevolezza che ha gradi, proprio come più o meno razionali sono i concetti di cui ci avvaliamo.

Dobbiamo fermarci qui, anche se molte cose andrebbero ancora dette per precisare meglio le idee che abbiamo così faticosamente raccolto in queste ultime lezioni. Per precisarle da un punto di vista teorico e per dire in quale relazione stanno con una serie di posizioni filosofiche rilevanti – prima fra tutte la nozione di percezione categoriale che Husserl discute

nelle sue *Ricerche logiche* e che poi riprende in altra forma in *Esperienza e giudizio*. Ma il tempo per fare ancora altre cose non c'è: dobbiamo dunque accontentarci del percorso che abbiamo fatto insieme sin qui, accettando le lacune che abbiamo lasciato alle nostre spalle e le oscurità che non siamo riusciti sino in fondo a chiarire. Ci saranno altre occasioni per riflettere ancora e in fondo per un corso di filosofia ho già preteso anche troppo da voi e persino da me.

Queste lezioni si prefiggono un compito prevalentemente espositivo: intendono da un lato far luce sulla natura dei problemi che John McDowell affronta in *Mente e mondo*, per poi cercare dall'altro di delineare un possibile percorso di lettura di questo testo che merita di essere letto con attenzione. Alle lezioni conclusive è affidato il compito di delineare una critica complessiva delle tesi di McDowell e, allo stesso tempo, di mostrare una possibile via per rispondere alle esigenze teoriche che le pagine di *Mente e mondo* hanno saputo rendere così vive.

Paolo Spinicci (1958) insegna Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Milano. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Il palazzo di Atlante. Contributi per una fenomenologia della raffigurazione prospettica*, Guerini e associati, Milano, 1997; *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna 2000; *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, CUEM, Milano 2000; *Problemi di filosofia della percezione*, CUEM, Milano, 2001; *Lezioni sulle Ricerche filosofiche di Ludwig Wittgenstein*, CUEM, Milano, 2002; *Lezioni sul concetto di raffigurazione*, CUEM, Milano 2003; *Lezioni sul tempo, la memoria e il racconto*, CUEM, Milano 2004; *Percezioni ingannevoli*, CUEM, Milano 2005; *Quattro saggi fuori luogo*, Mimesis, Milano 2006; *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl e Quine*, CUEM, Milano, 2007; *Il ritratto e la caricatura*, CUEM, Milano 2008; *Simile alle ombre e al sogno. Filosofia dell'immagine*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008; *Lezioni sul concetto di immaginazione*, CUEM, Milano 2009. Con Elio Franzini e Vincenzo Costa ha pubblicato il volume *La fenomenologia*, Einaudi, Torino, 2002.