

DONALD DAVIDSON

## Pericoli e piaceri dell'interpretazione\*

Il problema delle altre menti, nel modo tradizionalmente formulato, si presenta quando chiediamo se, a partire dalle nostre osservazioni del comportamento di un'altra persona, possiamo dire che quella persona possiede esperienze e pensieri qualunque come i nostri. Quel problema non è stato risolto; invece ciò che è successo è che il tema ha subito una sorta di naturalizzazione<sup>1</sup>. Mentre prima abbiamo tentato di rispondere allo scettico, ora assumiamo di sapere, in misura ragionevole, cosa passa nella mente degli altri. Il progetto diventa allora quello di descrivere come siamo in grado di scoprire questo fatto. L'analogia con la proposta di Quine riguardante la naturalizzazione dell'epistemologia è evidente. È più che un'analogia, poiché, considerato come un modo di descrivere come arriviamo a conoscere, il problema delle altre menti è proprio un caso speciale.

Passare dal tentare di rispondere allo scettico all'offrire una descrizione non è un mutamento di tema così grande come potrebbe sembrare. Infatti, mentre il problema originale consisteva in una richiesta di giustificazione, qualunque descrizione soddisfacente di come si arriva alla conoscenza deve dire, sembra, quali ragioni riteniamo giustificare gli asserti conoscitivi. Tuttavia, il rinvio della causa davanti ad altra corte può essere salutare. L'interesse per lo scetticismo richiede l'assumere che la posizione dello scettico rappresenti un punto di vista intellegibile e quindi che il supposto problema debba essere risolto con una soluzione chiara. Il requisito minimo concernente una descrizione delle nostre pratiche può portarci a riconoscere che noi non potremmo mai essere in grado di dubitare della nostra conoscenza di altre menti o di un mondo esterno. Il mio punto di vista sull'argomento è

\* Traduzione dall'inglese di Massimiliano Carrara. Il traduttore desidera ringraziare Vittorio Morato ed Elena Pariotti per aver letto, discusso e migliorato con i loro consigli questa traduzione; Achille C. Varzi per i suggerimenti a proposito di alcune questioni terminologiche.

1. Dico una sorta di naturalizzazione perché la parola è stata usata differentemente da diversi filosofi. Qui non sto assumendo che la naturalizzazione comporti il mostrare, o tentare di mostrare, come ridurre il parlare di stati mentali a qualche cosa che può essere classificato all'interno delle scienze naturali; assumo che ciò comporti lo spostamento dal tentare di giustificare le nostre pretese di conoscenza al descrivere i nostri modi normali di arrivare alla conoscenza.

questo: se possiamo pensare, già sappiamo che vi sono altre persone con menti come le nostre e che condividiamo un mondo con esse.

Tuttavia, sarebbe sciocco sottovalutare quanto difficile sia descrivere come discerniamo le ragioni e i pensieri degli altri, e capire cosa essi dicano. Il fatto che rende difficile escogitare una descrizione teoretica dell'interpretazione è la complessità delle interdipendenze fra vari atteggiamenti e la misura in cui il contenuto di un singolo pensiero o espressione acquista la sua posizione in una rete di altri pensieri ed espressioni. Queste interdipendenze implicano che la comprensione di ogni particolare credenza, intenzione, desiderio, azione o proferimento da parte di un agente dipenda sempre dal fatto che si conosca o si assuma correttamente una grande quantità dei rimanenti atteggiamenti di quell'agente. Se fosse possibile scoprire i contenuti dei pensieri uno alla volta, sarebbe almeno possibile immaginare come potrebbe essere costruita un'immagine generale di una mente. Ma dal momento che afferrare il contenuto di un qualunque pensiero o motivazione o proferimento dipende dall'afferrarne il contenuto di una moltitudine, vi è un problema che riguarda il modo in cui un interprete può iniziare.

Concetti e pensieri con contenuto proposizionale hanno relazioni logiche gli uni con gli altri. È perciò doveroso, se stiamo considerando di attribuire un particolare pensiero a qualcuno, determinare se quella persona sta anche almeno accettando le conseguenze più ovvie di quel pensiero. Carlo crede di vedere un ragno vivo nell'angolo? Se lo crede, ci sono moltissime altre cose che egli deve credere: che ciò che vede è un animale vivo, in grado di muoversi autonomamente, che possiede molte zampe, che è in grado di filare ragnatele, che deve mangiare per continuare a vivere, che fuggirà da ciò che percepisce come pericoloso e così via. Senza dubbio i pensieri-sul-ragno implicano molti più reticolari con ancor più pensieri di questo, sebbene non vi sia alcuna lista privilegiata di tali pensieri che fornisca le condizioni necessarie e sufficienti per avere pensieri-sul-ragno. In quanto interpreti, ciò che richiediamo come conoscenza di base adeguata per avere pensieri-sul-ragno varia a seconda delle circostanze.

Vi sono quelli che abbracciano una specie di atomismo concettuale, sostendendo che è possibile avere il concetto di ragno e nessun altro concetto<sup>2</sup>. Questa prospettiva può riflettere niente più che una differenza in ciò che s'intende per un concetto. Un essere vivente potrebbe essere geneticamente programmato per comportarsi in molti modi appropriati alla presenza di un ragno, e sembrerebbe naturale attribuire a un tale essere vivente il concetto di ragno. Se avere un concetto significa semplicemente essere in grado di discriminare oggetti o proprietà di un tipo o di un altro, allora gli animali più pri-

2. J. Fodor, E. Lepore (eds.), *Holism: A Shopper's Guide*, Blackwell, Oxford 1992.

mitivi possiedono i concetti di calore, colore e umidità; anche le piante si regolano sulla base della luce del sole, dei nutrienti e della competizione. Ma se avere un concetto significa collocare gli oggetti in una categoria, allora un essere vivente con concetti è in grado di pensare, poiché collocare qualcosa in una categoria è opinare che vi appartenga e le opinioni sono soggette all'errore, esse sono vere o false e sono in parte identificate dalle loro relazioni con altri giudizi.

Si consideri Alex. Alex è un pappagallo che, quando gli viene presentato un certo numero di oggetti che non ha mai visto prima e gli viene chiesto: "Alex, che cos'è identico?", risponderà, in italiano: "Il colore", se quella è la risposta corretta. Alex, ci viene detto, può nominare molte cose, chiederle in italiano, dire quale colore o forma queste abbiano e, più o meno, quante ce ne sono<sup>3</sup>. Alex possiede i concetti delle cose che "nomina" o del colore, della forma o del numero? L'evidenza non sostiene l'idea che egli li possieda, dal momento che l'evidenza indica soltanto che Alex risponde in modi in cui è stato condizionato a rispondere. Non vi è alcun motivo di supporre che Alex stia esprimendo dei giudizi perché non vi è alcun motivo di supporre che egli riconosca la possibilità di sbagliare. L'azione di Alex può essere spiegata molto più semplicemente che assumendo pensieri con contenuto proposizionale.

Queste riflessioni rinforzano la tesi secondo cui il pensiero proposizionale richiede una rete di pensieri allo scopo di collocarne e identificarne uno. Ho parlato di pensieri in generale, ma naturalmente vi sono molti tipi di pensieri: pensieri interrogativi, credenze, dubbi, intenzioni, sospetti, vivi desideri, obiettivi, progetti; e questi sono solo alcuni. I pensieri interagiscono. Le intenzioni sono formate a partire da desideri e convinzioni; un agente calcola le probabili conseguenze delle sue azioni possibili sulla base delle stime delle probabilità di successo e della relativa forza dei desideri; siamo orgogliosi di noi stessi perché crediamo di avere caratteristiche o talenti che ammiriamo o stimiamo. Questa interazione di pensieri di vario tipo rende difficile la comprensione delle altre persone, dal momento che ciò che osserviamo è il prodotto di molti fattori cognitivi. Se dovessimo chiedere a un bambino quale proprietà condivide un numero di oggetti ed egli dovesse rispondere "il colore" assumeremmo, in condizioni normali, che egli ha capito la domanda, conosce l'italiano e ha inteso usare quella parola per comunicare il fatto che ha creduto che gli oggetti fossero dello stesso colore. Si pensi a quante cose stiamo assumendo! Dopo tutto, avremmo potuto solo aver addestrato quel bambino a produrre quel rumore in quelle circostanze, nel qual caso non sarebbe richiesto alcun pensiero. Al contrario, pensiamo che il bambino capisce, può parlare l'italiano, che ha dato la risposta che ha dato perché ha expres-

3. I. Pepperberg, *Parrot*, in A. Whiten, R. W. Byrne (eds.), *Machiavellian Intelligence 2: Extensions and Evaluations*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

so un giudizio a proposito di una proprietà saliente per lui e l'interrogante, che ha voluto dare la risposta giusta e ha creduto che "il colore" fosse la risposta giusta.

Concentrerò la mia attenzione su di un problema particolare, quello di comprendere il linguaggio di un'altra persona. Se potessimo sempre contare sul fatto che i parlanti dicono sempre ciò che credono e ciò che è di fatto vero, il compito di interpretare le loro parole sarebbe molto più facile di quello che è, sebbene certamente non facile. Non facile, in primo luogo, perché non sempre noi stessi sappiamo ciò che è vero. Non facile anche se noi e quelli che dovremmo comprendere fossimo infallibili, dal momento che necessiteremmo di formulare una teoria della verità comprensiva e sistematica per il linguaggio degli altri. Ma, naturalmente, non possiamo assumere che generalmente le persone dicono ciò che credono essere vero. Mentre è abbastanza comune, ma non è il solo caso, né il più comune, in cui i parlanti deviano dalla verità letterale così come la vedono. Raccontare storie, interpretare una parte, fare scherzi, indulgere all'ironia, inventare metafore, esagerare sono molti modi in cui coscientemente ci si allontana dalla verità letterale. Tuttavia le condizioni di verità letterali dei proferimenti sono qualcosa a cui dobbiamo arrivare se si vuole capire quale sia l'intento di un parlante.

Per complicare la faccenda, un parlante può non intendere che le sue parole significhino ciò che quelle parole sono dette significare nel vocabolario, o nella testa di altri parlanti. Se vogliamo comprendere un particolare parlante dobbiamo in qualche modo sapere o scoprire o intuire quali sono le condizioni di verità del suo proferimento. Tale conoscenza deve includere una comprensione delle dipartite intenzionali e non intenzionali da quello che supponiamo sia l'uso standard; dobbiamo anche essere pronti ad affrontare errori linguistici, enunciati incompleti e non grammaticali, e così via. Come abbiamo mai pensato di capire che cosa dicono i parlanti?

È abbastanza chiaro che non potremmo capire alcun proferimento se non conoscessimo una gran quantità di cose sul parlante, sulla sua conoscenza di base, le assunzioni, i valori, l'educazione e i propositi generali. Dobbiamo anche misurare la moltitudine di intenzioni con le quali qualunque dato proferimento è proferito, intenzioni di divertire, chiedere, allertare, proclamare, richiedere, aderire. Non c'è solamente un'intenzione per ogni dato proferimento, ve ne sono molte. Uno può simultaneamente avere intenzione di fare una domanda e di divertire l'ascoltatore. Questo è il meno. Qualunque proferimento deve avere almeno tutte le seguenti intenzioni: l'intenzione di modelare la bocca, posizionare la lingua e respirare in modo tale da produrre i suoni desiderati, l'intenzione di proferire dei suoni che saranno intesi dall'uditore con certe condizioni di verità (letterali), l'intenzione di proferire le parole con una certa forza (asserzione, interrogazione, comando), l'intenzione di essere considerato dall'uditore per aver proferito quelle parole con quella forza, l'in-

tenzione di promuovere qualche ulteriore fine, non linguistico, quale quello di convincere qualcuno a scommettere su un cavallo, o a comunicare l'informazione che la casa sta andando a fuoco, o venire a sapere che ora è. Tutte queste intenzioni eccetto le ultime (le intenzioni non-linguistiche) debbono essere comprese dall'uditore, se il parlante deve essere capito<sup>4</sup>.

Ritorniamo alla questione riguardante come possiamo dire che un essere vivente, ad esempio un pappagallo o un bambino, proferisce suoni che hanno un contenuto proposizionale. Nel caso di un animale che sappiamo essere in grado di dominare il linguaggio, assumiamo di iniziare ad assegnare un contenuto ai suoi proferimenti notando una correlazione fra i suoi enunciati di una parola ("rosso", "scatola", "quadrato", "gavagai") ed eventi e oggetti che gli esseri viventi sembrano seguire nell'ambiente circostante. La correlazione è fra ciò che supponiamo essere una causa e un effetto osservato, essendo la causa la percezione di un oggetto, evento, o proprietà di un aspetto dell'ambiente e l'effetto il proferimento. Ma come scegliamo la causa che è rilevante per la comprensione del contenuto del proferimento? Le ripetizioni possono eliminare alcuni candidati, ma non riescono a ridurre i pretendenti a uno. Il punto non è che le induzioni possono essere fallibili. Possiamo accettare l'induzione per quel che è il suo valore ed essere ancora incerti per ciò che riguarda Alex. Che cosa ci dice che lo stimolo (causa) della "risposta" di Alex alla domanda "Che cos'è identico?" non sia l'attivazione di certi bastoncelli e coni nei suoi occhi o l'eccitarsi di certi nervi oculari o i fotoni che rimbalzano fuori dalle superfici che noi vediamo come lo stesso colore? Tutte queste cause, e infinite altre, sono comuni ai casi in cui Alex ha emesso il suono "il colore". Non abbiamo alcuna ovvia ragione per scegliere una di queste cause rispetto alle altre. Ma allora non abbiamo alcuna ragione per attribuire un contenuto piuttosto che un altro alla sua risposta, che equivale a dire che non abbiamo alcuna ragione per attribuire un qualunque pensiero ad Alex. D'altra parte, perché pensiamo di poter far meglio nel caso di un essere umano razionale con un linguaggio naturale? Ciò mi riporta a dove ero partito: come distinguiamo fra le risposte non pensate, i passi falsi delle mere disposizioni, e le risposte di un animale con una mente in grado di ragionare? Alcuni anni fa chiesi ai miei lettori di immaginare che, mentre passeggiavo da una parte all'altra di una palude, venissi distrutto da un fulmine, mentre, quasi per caso un mio facsimile fisico perfetto era stato creato a partire da vari agenti chimici reperibili in giro. Chiamai questa creazione Uomo-della-palude. La mia storia continuava così:

4. Ritengo che un'azione abbia una certa intenzione quando non sarebbe stata compiuta intenzionalmente senza quella intenzione. La maggior parte delle intenzioni non necessita di essere presente alla coscienza, soppesata o considerata. Data la maggior parte dei propositi tipici, mettiamo automaticamente almeno alcuni dei mezzi in successione.

L’Uomo-della-palude si muove esattamente come io mi muovevo; seguendo il suo istinto se ne va dalla palude, incontra e sembra riconoscere i miei amici, e sembra ricambiare i loro saluti in italiano. Si muove nella mia casa e sembra scrivere articoli sull’interpretazione radicale. Nessuno può notare la differenza<sup>5</sup>.

Naturalmente nessuno può notare la differenza dal momento che la storia ci dice così. Le persone sono chiaramente prese in giro quando pensano che l’Uomo-della-palude sia Donald Davidson; ma sono prese in giro quando pensano che l’Uomo-della-palude stia pensando? Decisi che lo fossero. Scrissi:

c’è una differenza. Il mio replicante non può riconoscere i miei amici; non può riconoscere nulla, dal momento che non ha mai conosciuto proprio nulla. Non può conoscere i nomi dei miei amici (sebbene naturalmente sembra conoscerli), non può ricordare la mia casa. Per esempio non può intendere ciò che io intendo con il termine “casa”, dal momento che il suono “casa” che produce non fu appreso in un contesto che fornisse il giusto significato – o un qualunque significato. Quindi, non capisco come si possa dire che il mio replicante possa intendere qualcosa dai suoni che produce, né avere pensieri qualunque<sup>6</sup>.

Una replica potrebbe consistere nel sostenere che questo è il vecchio problema mente-corpo che ritorna: come possiamo dire che l’Uomo-della-palude sta pensando? Ma penso che questa sia la risposta sbagliata. Qualsiasi prospettiva abbia provato che non potremmo essere in errore a proposito di tali condizioni immaginarie sarebbe sbagliata. Naturalmente potremmo essere molto in errore nelle circostanze escogitate dai filosofi (l’Uomo-della-palude, i cervelli in una vasca, gli ingannatori onnipotenti). Ma anche l’Uomo-della-palude non si farà beffa di noi per sempre: se gli parliamo abbastanza a lungo, le sue parole inizieranno a essere connesse al nostro mondo nel modo usuale, inizierà ad avere ricordi reali e riconoscerà oggetti. Dove rimarremo confusi, poiché la storia dice che lo rimarremo, è se egli sia me.

La domanda che pongo non è se un robot perfettamente progettato, fatto, forse, di chip al silicio e dell’usuale macchinario della fantascienza, possa pensare. Non c’è nessuna buona ragione per sostenere che non possa farlo. La difficoltà dell’Uomo-della-palude è che le connessioni che erano nella sua testa e il mondo non erano del tipo giusto per dare ai suoi pensieri e parole una semantica, un contenuto. Un robot potrebbe essere costruito in modo tale da produrre nel corso del tempo tali connessioni.

5. D. Davidson, *Knowing One’s Own Mind*, in “Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, 60, 1987, pp. 441-58.

6. *Ibid.*

Confesso che adesso l’Uomo-della-palude mi mette in difficoltà. Le storie di fantascienza che immaginano cose che non accadono mai forniscono un terreno di prova insufficiente per le nostre intuizioni concernenti concetti quali il concetto di persona, o ciò che costituisce il pensiero. Questi concetti comuni operano allo stesso modo in cui necessitano d’essere nel mondo così come lo conosciamo. Vi sono molteplici criteri per applicare molti concetti importanti, e i casi immaginati sono quelli in cui questi criteri, che normalmente vanno assieme, puntano in direzioni differenti. Chiediamoci, che cosa diremmo in questi casi? Chissà? Perché dovremmo occuparcene? A meno che queste situazioni si verifichino effettivamente. Se si verificano, decideremo cosa dire, così come decidemmo, sotto la spinta di Freud, di considerare seriamente casi in cui l’autorità e il comportamento di prima persona differiscono negli atteggiamenti che siamo soliti attribuire alle persone (li chiamiamo atteggiamenti inconsci). L’Uomo-della-palude semplicemente solleva la nuova questione mente-corpo: usando le nostre ordinarie intuizioni e competenze, come determiniamo quando e che cosa una persona sta pensando?

Sto parlando dell’infinita complessità del pensiero e delle difficoltà apparentemente insuperabili che queste complessità sollevano al fine di comprendere i pensieri e il linguaggio degli altri. Infatti non solo superiamo le difficoltà, almeno in un numero sorprendente di casi, ma lo facciamo, la maggior parte delle volte, con apparente disinvoltura. La difficoltà non è nella pratica ma nella teoria: troviamo difficile spiegare come lo facciamo, o anche come potrebbe essere fatto. Ho scritto altrove a proposito di alcuni aspetti concernenti il dominio del pensiero che penso possano aiutarci a spiegare come ciò sia possibile<sup>7</sup>. Ma in ogni caso queste spiegazioni sono altamente schematiche e idealizzate e hanno solo indirettamente a che fare con le nostre effettive pratiche interpretative. Prese letteralmente, fanno sì che l’interpretare il pensiero degli altri sia difficile in modo assurdo in confronto con la relativa facilità priva di pensieri con la quale quotidianamente adempiamo all’impresa.

Qui voglio menzionare due delle ragioni per le quali troviamo che interpretare i pensieri, il linguaggio e le azioni degli altri sia tanto facile. La prima ragione, sulla quale mi concentrerò, riguarda la natura della concettualizzazione.

Noi attribuiamo poteri agli oggetti. Il sale si scioglie nell’acqua, ovvero ha il potere di dissolversi nell’acqua. L’alcol ha il potere di inebriare, il sole quello di bruciare. Le persone ci interessano molto, e noi attribuiamo loro molti poteri, alcuni permanenti, altri transitori, molti a mezza strada fra i due.

7. Molti dei saggi in *Verità e interpretazione* (D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984; trad. it. a cura di E. Picardi, *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna 1994) sono dedicati a questo argomento; lo è anche D. Davidson, *The Structure and Content of Truth*, in “The Journal of Philosophy”, 87, 1990, pp. 279-328.

Qualche volta possediamo delle spiegazioni per questi poteri, ma spesso la spiegazione implica l'appello a ulteriori poteri. I poteri sono causali: qualcosa che riguarda il sale causa che si dissolva nell'acqua, qualcosa che riguarda l'alcol è causa di ubriacature se ne beviamo troppo. Assumo che vi siano spiegazioni fisiche conosciute di questi particolari poteri, spiegazioni che ci permettono di fare a meno di parlare di poteri (o disposizioni) e causalità. Ma, anche se le conoscessimo, faremmo scarso uso nella vita quotidiana delle spiegazioni fisiche ultime. Dipendiamo dalla conoscenza di senso comune su come gli oggetti sono adatti a reagire a ciò che a essi capita.

Gli organi di senso delle persone hanno poteri straordinari. Permettono di reagire all'ambiente in modi appropriati alla sopravvivenza. Fanno ciò in parte attraverso una rappresentazione scorretta del mondo. I nostri occhi, ad esempio, esagerano il contrasto al confine fra differenti aree ombreggiate – ciò è un aiuto nel discernere oggetti dallo sfondo – e le nostre orecchie causano differenti segnali al cervello della stessa voce a seconda che la voce sia dietro o di fronte a noi. Conosciamo questi fatti a partire da osservazioni intuitive, e la scienza ha dimostrato che questi poteri discriminatori dipendono più dagli stessi organi sensoriali che dal cervello.

Il cervello è il processore centrale nei mammiferi superiori. Quando ancora è nella fase embrionale opera delle connessioni, alcune con il mondo che gli sta intorno, divenendo avvezzo al suono e al linguaggio di sua madre. Il neonato ha molti poteri, non solamente quelli ovvi come soffrire per repentini forti rumori e cercare il seno, ma anche alcuni sorprendenti come rispondere a sorrisi con sorrisi. Siamo in grado di riconoscere corpi, di trattarli nello stesso modo sotto prospettive differenti, a distanze differenti, in posizioni differenti. Il condizionamento non è solo responsabile di tutti questi tratti, o di molti altri che emergono nel processo di maturazione, ma l'apprendimento può, naturalmente, essere aggiunto a questi.

Queste molteplici abilità discriminatorie a un certo punto ci conducono nel regno della concettualizzazione, sebbene non spieghino la transizione da mere disposizioni all'uso dei concetti e del pensiero. Nel pensare a ciò, vale la pena chiedere innanzitutto da dove provengano le categorie di cui si occupa la concettualizzazione. Qui faccio un breve *excursus* storico<sup>8</sup>. Platone ha sostegnuto che il buon filosofare, e quindi il buon pensare, richiede che i nostri concetti corrispondano a reali divisioni nella natura. Nel *Fedro* Platone introduce un principio della dialettica «che consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio»<sup>9</sup>. Il demiurgo del

8. Nelle osservazioni storiche che seguono sono debitore ad A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1936; trad. it. *La grande Catena dell'Essere*, Feltrinelli, Milano 1966.

9. Platone, *Fedro*, 265E.

*Timeo* crea ogni cosa sulla Terra, ma non crea le forme in base alle quali gli oggetti sulla Terra sono modellati; esse sono eterne e date.

Il concetto di specie naturali non arbitrarie ha resistito per lungo tempo. Leibniz, ad esempio, parla di «tutte le differenti classi di esseri che, prese insieme, costituiscono l'universo» come basate «sulle idee di Dio». Leibniz, come Platone nel *Timeo*, pensò che niente di buono è stato omesso o nel *pattern* o nella copia materiale, la qual cosa implicò, esplicitamente nel caso di Leibniz, un continuo, un continuo di specie. Spinoza accettò la stessa prospettiva, sebbene Leibniz lo abbia criticato per non aver realizzato che non tutte le possibilità potevano esistere, solo quelle compossibili. Una nota scettica entra quando Locke scrive che «i confini delle specie, laddove sono scelti dagli uomini, sono fatti dagli uomini» ma tutto ciò di cui egli dubitava era la nostra capacità di determinare con certezza «le essenze reali delle specie».

Distinguiamo le sostanze in specie mediante i nomi, senza che ciò sia in alcun modo legato alle essenze reali; né possiamo pretendere di ordinarle e determinarle esattamente nelle specie, secondo differenze interne essenziali<sup>10</sup>.

Buffon per primo pensò che la nozione di specie naturale fosse artificiale, «dal momento che in realtà solo gli individui esistono in natura», ma abbandonò questa posizione quando venne a conoscenza dell'infertilità degli ibridi. Le specie, risorse, sono «tanto antiche e tanto permanenti quanto la natura stessa». John Muir, il naturalista americano, racconta quanto il suo entusiasmo per le piante e gli animali fu stimolato da un insegnante il quale gli disse che

il Creatore nel creare piselli rampicanti e carrubi aveva la stessa idea in testa... le piante non sono classificate arbitrariamente. L'uomo non ha nulla a che fare con la loro classificazione. La Natura ha prestato attenzione a tutto ciò, dando unità essenziale a una sconfinata varietà, cosicché i botanici hanno solo da esaminare le piante per imparare l'armonia delle loro relazioni<sup>11</sup>.

Se la natura fornisse le specie senza preoccuparsi delle menti che la classificano, sarebbe inutile tentare di spiegare la concettualizzazione in quanto basata su propensioni animali innate; solamente un intelletto che già concettualizza potrebbe sperare di scoprire le vere divisioni della natura. Ma la

10. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Tomo II, libro III, cap. 6, § 20; trad. it. a cura di C. A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 506.

11. J. Muir, *The Story of My Boyhood and Youth*, Sierra Club Books, San Francisco (CA), 1988, pp. 224-5.

maggior parte di noi prenderebbe adesso per buono che tutte le classificazioni sono solamente il lavoro di esseri viventi intelligenti quali noi stessi siamo. Tutti i concetti, pensiamo, sono incorporati solo nelle menti, nel linguaggio, o scritti da esseri viventi intelligenti capaci di giudizio. Anche se le classificazioni fossero fornite da Dio, le entità da classificare avrebbero dovuto essere identificate da ulteriori concetti. Infatti, la natura non svolge per noi alcun lavoro concettuale eccetto quello di renderci abili, attraverso l'evoluzione, a concettualizzare in modi a noi necessari per sopravvivere o prosperare.

Kant credette che la razionalità dettasse un singolo schema fissato, ma la sua decisa distinzione fra schema concettuale e contenuto esperienziale invitò a pensare che possano esservi altri schemi. Quando la geometria euclidea risultò essere né la sola, né la migliore geometria per la fisica seria, il relativismo divenne la norma per gli schemi concettuali. Clarence I. Lewis e Carnap, entrambi impegnati a sostenere la dicotomia schema/contenuto, affermarono che la scelta di una struttura concettuale (o linguaggio) era una faccenda di convenienza. Quine, sebbene avesse messo da parte la distinzione analitico/sintetico, sostenne la stessa posizione. Alcuni filosofi vanno oltre. Se tutti i concetti sono invenzioni umane, sostengono, perché dovremmo pensare che le nostre costruzioni si adattino alla realtà – un'idea che era già venuta in mente a Locke. Di fatto, è facile vedere che quest'idea non era estranea a Platone, il quale richiedeva che i nostri concetti facessero distinzioni seguendo quelle in natura, ma accettò la possibilità che potessero non farlo. Ora per alcuni pensatori sembra essere soltanto un breve passo ulteriore quello di chiedersi se il mondo reale possa non essere qualcosa che reinventiamo con ciascun nuovo schema.

È un errore pensare che, dal momento che i nostri concetti, che determinano come percepiamo e affrontiamo il mondo, non sono dettati da niente più che dai nostri bisogni e dai nostri interessi, la verità ci sarà per sempre sottratta oppure che la nostra visione ha da essere incurabilmente alterata. A parte la provenienza locale della nostra ideologia, la natura è abbastanza simile a come noi pensiamo essa sia. Ci sono realmente persone e atomi e stelle, dato ciò che intendiamo con quelle parole. L'infertilità degli ibridi definisce le specie reali, sebbene ciò interessi solo a quelli che sono interessati ai concetti rilevanti. Questo spiega perché sia sciocco negare che queste divisioni esistano in natura, che vi sia o no qualcuno che concepisca il pensiero. Anche se nessuno avesse mai avuto un concetto, esisterebbero le specie, sebbene naturalmente questo sia il nostro concetto e la nostra parola, nata dai nostri interessi.

Quine discute ciò che egli chiama la similarità rilevante in *The Roots of Reference*.

Se un individuo apprende, le differenze nel grado di similarità debbono esse-

re implicite nel suo *pattern* d'apprendimento... Qualche standard implicito, per quanto provvisorio, in grado di ordinare i nostri episodi come più o meno simili deve perciò precedere tutto il nostro apprendimento ed essere innato<sup>12</sup>.

Tale similarità, ha osservato, è confinata all'individuo, gli episodi sono più o meno simili *per lui*. Inoltre, "i nostri standard innati di similarità percettiva mostrano una tendenza gratificante ad andare con la misura della natura" a causa degli effetti della selezione naturale. Quine non intende, naturalmente che la natura possieda una qualunque misura particolare; ciò che egli intende è che i nostri standard innati di similarità percettiva funzionano, nel senso che lavorano per induzioni grossolanamente vincenti.

Quine non sostiene che la similarità percettiva si applica solamente a esseri viventi con pensieri coscienti; essa è caratterizzata *behaviouristicamente*. La prima grossolana condizione è che

un episodio *a* è provato essere percettivamente più simile a *b* che a *c* quando un soggetto è stato condizionato a rispondere in qualche modo a *b* e non a rispondere così a *c*, e di seguito è attrezzato a rispondere in quel modo ad *a*<sup>13</sup>.

Questa non è la formulazione finale, ma eviterò i dettagli, dal momento che la formulazione finale, come questa, fa un uso essenziale della nozione di risposta simile in modo rilevante (il soggetto risponde in "quel modo").

Quando lessi per la prima volta questi passi mi creò qualche problema il fatto che il tipo di similarità più basilare (la similarità percettiva) era stata caratterizzata nei termini di un altro tipo di similarità (risposte simili in modo rilevante). Questa seconda varietà di similarità potrebbe essere attribuita alla natura, a prescindere dagli esseri viventi, non più della prima. Ebbi la sensazione di un circolo o un regresso. Sbagliai a preoccuparmi. Non c'era nessun circolo o regresso. Quine, come spiegò, stava riflettendo su come la scienza, con tutte le sue categorie e i suoi concetti intatti, potrebbe spiegare come siamo arrivati a osservare il mondo come pieno di oggetti con i loro poteri e proprietà. (Quale difficoltà avevo in mente? Spero di non stare cercando di spiegare la concettualizzazione senza usare i concetti.)

C'è qui un problema strettamente correlato, sebbene non sia quello sul quale Quine stava lavorando. Il problema sul quale andavo per tentativi era quello di spiegare qual è la differenza fra il semplice mostrare, per mezzo del comportamento, che si sia scoperto che certe percezioni sono simili, e il mostrare che si possiede un *criterio* per raggruppare oggetti che si scoprono essere percettivamente simili. Mettere la faccenda in questo modo è dipende-

12. W. V. O. Quine, *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle (IL) 1974, p. 19.

13. Ivi, p. 17.

re pesantemente da una nozione mentalistica; il problema è quello di porre la distinzione in termini meno soggettivi.

Gli animali semplici, quali il polpo invertebrato o la vespa comune, discriminano e apprendono, ma non vi è ragione di attribuire loro concetti, se avere un concetto è essere in grado di giudicare, cioè *credere*, che qualcosa cade sotto il concetto. Avere un concetto equivale a conoscere il significato di un predicato, e questo un essere vivente può farlo solo se può pensare cose del tipo di "C'è un polpo, qui c'è qualcosa di rosso, fa freddo, quello squalo è pericoloso". In altre parole, non si dà alcun concetto senza che siano dati i contenuti proposizionali, alcun predicato senza predicazione. La differenza fra discriminazioni innate o apprese e il possesso di un concetto emerge quando tentiamo di spiegare l'errore. Se condizioniamo un animale esponendolo sequenzialmente a un numero di cose, ricompensandolo quando risponde in un modo, punendolo quando risponde in un altro, siamo noi che classifichiamo le risposte e gli stimoli e consideriamo certe risposte come errori. L'animale può essere addestrato sempre più a comportarsi nel nostro modo, ma non vi è alcuna evidenza che tale comportamento supporti l'opinione che l'animale sta compiendo dei giudizi, o possieda la nozione di commettere un errore.

Un essere vivente con concetti, e perciò credenze, senza dubbio avrà anche altre attitudini nei confronti dei contenuti proposizionali, quali intenzioni, percezioni, memorie, desideri, speranze ecc. Un tale essere vivente può essere stupito, nel senso di scoprire improvvisamente che qualcosa precedentemente creduto è falso. Assieme ai concetti vengono le credenze, e con le credenze la distinzione fra vero e falso. Possedere questa distinzione significa possedere il concetto di *oggettività*, vale a dire apprezzare il fatto che molte cose sono come sono indipendentemente da come noi si pensi a esse. Uno non può avere credenze a proposito di molti aspetti del mondo senza afferrare che le cose possano sembrare, o apparire, diverse da ciò che sono.

Tutte queste questioni sorgono solo dopo che le credenze possiedono un determinato contenuto, ed è semplicemente oscuro come il condizionamento delle risposte, non importa quanto sofisticate, possa concedere un contenuto alle credenze o agli enunciati, fin tanto che è oscuro come il condizionamento possa rendere conto dell'errore e della concettualizzazione. Così possiamo aggiungere agli altri problemi concernenti la concettualizzazione il problema di assegnare un contenuto appropriato alle credenze.

Queste riflessioni non fanno immediatamente progredire la nostra comprensione della concettualizzazione se non nella misura in cui suggeriscono che alcuni concetti – il concetto di verità, errore, credenza e contenuto proposizionale – sono così legati alla concettualizzazione e l'uno all'altro che una comprensione delle condizioni per attribuirne uno qualunque di essi a

un essere vivente condurrà immediatamente a condizioni per attribuirle agli altri.

Inizio con l'errore, e qui prendo spunto da due fonti. Una è Wittgenstein, che sembra avere espresso, o lasciato intendere, l'idea che il solo modo di dare senso all'errore è nelle situazioni interpersonali. "Seguire una regola" per Wittgenstein qui, per me, significa impiegare un concetto o una parola. Seguire una regola differisce dal mero provocare una disposizione o un comportamento per il fatto che è possibile sbagliare nell'applicare una regola. La norma implicata da una regola o concetto è stabilita da una pratica sociale; si sbaglia in un caso particolare se si manca di seguire la pratica. L'altra fonte è *The Roots of Reference*.

Là Quine afferma, piuttosto misteriosamente, che

essendo la percezione un fatto privato, trovo ironico che la migliore evidenza di ciò che è precettivo possa essere la conformità sociale. Non indugerò sulla lezione, ma ve ne è sicuramente una là<sup>14</sup>.

Questo è il modo in cui, per me, l'elemento sociale fornisce le basi del concetto di errore. Un singolo animale può essere nato con fini abilità adattate ai suoi bisogni e all'ambiente, e può imparare di più, ma niente di ciò che fa può chiaramente manifestare il pensiero dell'errore. Siamo noi, con il nostro adeguato apparato concettuale, che possiamo catalogare in questo modo alcune azioni animali.

Ciò in se stesso merita riflessione. Infatti, malgrado le nostre differenze rispetto ad altre persone e altri animali, riteniamo spesso semplice dire a che cosa stanno reagendo: il leopardo ha individuato la zebra zoppicante del branco, l'avvoltoio ha localizzato una preda a distanza. Se troviamo ciò facile, deve essere perché classifichiamo allo stesso modo aspetti dell'ambiente che essi classificano, e apprezziamo questo fatto perché classifichiamo allo stesso modo le reazioni rivelatrici. Come le altre bestie, discriminiamo il movimento dei corpi in uno sfondo e distinguiamo gazzelle da cani selvatici a varie distanze, orientamento e condizioni di luce. Queste somiglianze nelle similarità percettive passano sopra a considerevoli differenze nelle abilità sensoriali: possiamo dire cosa i pipistrelli stanno cacciando, sebbene manchiamo di sonar; possiamo vedere ciò che vede l'avvoltoio, sebbene solamente a una frazione della distanza; possiamo dire ciò che il cane sta inseguendo senza possedere il suo senso dell'olfatto. Il sordo e il cieco discernono molto di ciò che noi sentiamo e vediamo.

Questa semplice condivisione delle similarità percepite ha i suoi vantaggi nel fornire per tempo avvertimenti di pericolo, come quando la solitaria

14. Ivi, p. 23.

risposta di una scimmia a un pericolo imminente può sollecitare il comportamento appropriato nel branco. Per il branco, questa risposta a tale stimolo, sia innata o appresa, dipende, in definitiva, dalla correlazione fra le risposte degli altri e il pericolo condiviso.

In questo triangolo primitivo costituito da due esseri viventi che reagiscono a uno stimolo comune e alle reciproche reazioni a quello stimolo, possediamo le condizioni necessarie affinché affiori il concetto di errore. Le condizioni, per dirla tutta, sono reazioni ripetute a situazioni condivise ritenute simili da due o più esseri viventi, con ciascuno che osserva simultaneamente le reazioni dell'altro, essendo queste reazioni a loro volta scoperte simili alle reazioni precedentemente osservate nell'altro nelle situazioni condivise che sono ritenute essere simili. Lo spazio necessario per rendere comprensibile l'errore si mostra quando la correlazione si esaurisce per un essere vivente, ma non per l'altro (o gli altri): un essere vivente risponde a una situazione condivisa come prima (intendendo, in un modo che l'altro essere vivente ha trovato simile in passato), ma l'altro non lo fa.

Noi, osservando questo scenario sociale, possiamo scegliere di attribuire l'errore, ma qui andiamo oltre l'evidenza se nell'attribuire l'errore intendiamo che l'essere vivente può riconoscere il suo comportamento come errato. Tuttavia l'avere identificato ciò che è all'apparenza una condizione necessaria per l'insorgere dell'errore costituisce un progresso, e lo è anche per attribuire l'errore, la concettualizzazione e il pensiero. Le ipotesi sociali ci aiutano con un altro problema, quello di determinare i contenuti delle credenze percettive. Non vi è modo di decidere, con un singolo essere vivente, a cosa sta reagendo quando uno stimolo lo colpisce. Quando la rana tira fuori la lingua, è lo stimolo di una mosca o l'accendersi di certi pattern di recettori negli occhi? Siamo inclini a sostenere l'ultima risposta, sulla base del fatto che la rana non fa alcuna distinzione fra mosche e grandi uccelli. Ma anche se la rana fosse più assennata di quanto lo sia realmente, e imparasse a risparmiare il colpo quando l'obiettivo è un grande ma lontano uccello, non saremmo nella condizione di scegliere una singola causa della reazione, avremo solamente ristretto le possibilità. La situazione sociale che ho ipotizzato attenua questo problema. Lo stimolo che conta è la causa più prossima alle reazioni condivise. Quando il triangolo funziona normalmente, le mutue reazioni dei due (o naturalmente, di più) esseri viventi *triangolano* lo stimolo rilevante, collocandolo in uno spazio pubblico e concedendo a esso un potenziale standard di oggettività.

Ciò è di aiuto per il problema di assegnare un contenuto proposizionale al pensiero, ma molto di più è richiesto prima che un contenuto possa essere specificato. Ciò che penso sia vero è che se un essere vivente possiede i rudimenti del pensiero, allora i contenuti che ho descritto determinano i contenuti delle credenze percettive più semplici. Prima che ciò possa capi-

tare, comunque, deve essere presente uno sfondo concettuale elaborato che includa i concetti menzionati, quali il contrasto tra una credenza vera e una falsa, il concetto di oggetto, di causalità, di uno spazio e un tempo pubblico, e di altri esseri viventi similmente forniti di linguaggio. Il semplice concetto di errore è necessario, ma sembra verosimile che una mente non possa accettare l'idea dell'errore senza qualche nozione di come l'errore debba essere spiegato. Noi non sappiamo in alcun modo come tutto ciò possa essere condiviso dagli esseri viventi eccetto attraverso l'uso del linguaggio. Prima che la triangolazione possa generare il pensiero, la linea di fondo fra esseri viventi che si osservano condividere stimoli deve perciò essere rafforzata in modo da includere la comunicazione linguistica. Qui finiamo in un circolo: il pensiero proposizionale richiede il linguaggio, il linguaggio richiede il pensiero. Come abbiamo visto, l'interdipendenza di pensiero e linguaggio pone una difficoltà per la teoria, poiché ci nega la possibilità di trovare un varco. Come risultato, non possiamo né dire in dettaglio come avvenga la transizione dal preproposizionale al proposizionale né ridurre il proposizionale al preproposizionale. In pratica, il fatto che linguaggio e pensiero dipendano l'uno dall'altro e che siano entrambi così complessi non pone alcun problema: la transizione è senza sforzo; entrambi evolvono insieme.

L'apprendimento ostensivo dei concetti e degli enunciati composti da una parola è un esempio istruttivo di triangolazione. Quando inizia una lezione particolareggiata, colui che apprende non può, come Wittgenstein ha osservato, dubitare dell'insegnante. Non importa se l'insegnante è o no in accordo con un contesto sociale più ampio: dal punto di vista di chi apprende, a una parola (enunciato) deve essere assegnato un significato. Colui che apprende non ha altro modo di procedere se non attraverso le ostensioni esemplificate e il suo naturale intuito induttivo. È in uno stato di primitiva triangolazione prima che l'errore sia evidente. Una volta che essa prova il suo nuovo pezzo di linguaggio, si presenta la possibilità di un errore.

Questa affrettata panoramica dei modi di concepire il processo di divisione sulle giunture suggerisce che dal tempo dei greci abbiamo seguito una sequenza familiare. Semplificando un po' di millenni di sviluppo, sembrano esserci tre principali attitudini. Per i greci, e successivamente per molto tempo, le giunture furono considerate presenti nella natura, una vasta e organizzata gerarchia di strutture alla quale i pensatori dovrebbero conformare i concetti. Vedere la faccenda da questo punto di vista significa perdere di vista il modo in cui i poteri discriminatori degli animali sono stati formati dai loro bisogni.

Un secondo stadio trasferisce la responsabilità per la categorizzazione all'individuo. Un apprezzamento del ruolo dell'evoluzione ha spostato il merito per la creazione delle categorie di base da un architetto divino all'u-

mo e gli effetti dello spostamento sul pensare la concettualizzazione furono quelli di rendere la concordanza fra i poteri innati di discriminazione animale e i bisogni degli stessi meno magica. La prima concettualizzazione non è arbitraria, ma è dovuta solo alla natura, nel senso che gli animali e i loro bisogni sono il prodotto di cause naturali. Ma vedere le cose in questa luce nondimeno oscura il ruolo cruciale dell'interazione sociale nella transizione alla concettualizzazione.

L'individuo è nato operando certe distinzioni di base; e altre vengono con il processo di sviluppo e di apprendimento. Ma la vera concettualizzazione può realizzarsi solo nello scenario sociale, e in quello scenario concettualizzazione e pensiero emergono insieme con lo sviluppo del linguaggio. Questo è il terzo stadio della nostra riflessione sulla concettualizzazione, e si avvicina alla spiegazione della concettualizzazione. Ma non la spiega completamente. Ciò che fa è aiutare a rispondere alla seconda parte del paradosso con il quale ho iniziato, il paradosso che, malgrado l'impossibilità di fornire una teoria che descriva la comparsa del pensiero e dell'interpretazione, scopriamo che l'interpretazione è relativamente facile in pratica.

I punti di maggior interesse sono due.

Il primo consiste nel dire che la possibilità di comunicazione, e perciò di comprensione degli altri, dipende dal fatto che i nostri poteri naturali di discriminazione sono molto simili. Gli stessi oggetti, eventi e proprietà sono salienti per molti di noi; questo è dimostrato dal nostro comportamento, che è, a sua volta, saliente per la maggior parte di noi. Questa doppia rilevanza rende la triangolazione possibile, fornendo così la base per l'oggettività e la rivelazione dell'errore. Infatti è la triangolazione che dà significato al concetto di rilevanza.

Il secondo punto ha a che fare con le complesse relazioni e dipendenze fra gli atteggiamenti proposizionali. Ho sottolineato inizialmente come l'olismo del mentale proposizionale significhi che i pensieri sono localizzati solo all'interno di una rete di altri pensieri. Mano a mano che il pensiero si sviluppa, tuttavia, le interdipendenze accelerano il progresso piuttosto che ostacolarlo, poiché molte delle relazioni sono fondamentalmente razionali e visto che noi stessi siamo esseri razionali e siamo in grado di determinare, a partire da una parte di ciò che comprendiamo a proposito delle altre persone, molto del resto. Esempi di tali strutture razionali sono quelli rivelati dall'inferenza, dall'operare del ragionamento pratico e dall'ordinamento di un linguaggio per mezzo di una grammatica che renda possibile afferrare i significati di un numero indefinitamente grande di enunciati sulla base di ciò che conosciamo su di un vocabolario finito.

Come possiamo dire se un essere vivente sta pensando?

Temo che l'unica risposta sia troppo semplice per sembrare filosoficamente interessante. Se possiamo comunicare con l'essere vivente a proposito

di un certo numero di argomenti riguardanti l'ambiente circostante che condividiamo, l'essere vivente è cosciente ed è pensante. È appena un po' più interessante che dire che non vi è nessun altro modo di deciderlo.