

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

### Tre immagini della filosofia

**This is a pre print version of the following article:**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/118736> since

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

***This is an author version of the contribution published on:***

*Questa è la versione dell'autore dell'opera:*

*D Marconi (2012) Tre immagini della filosofia, RIVISTA DI FILOSOFIA (ISSN:0035-6239), pp. 437- 464. Vol. 103*

*DOI:10.1413/38303*

***The definitive version is available at:***

*La versione definitiva è disponibile alla URL:*

*<http://www.rivisteweb.it/download/article/10.1413/38303>*

## Tre immagini della filosofia

Non sentendomi in grado di presentare un'immagine minimamente completa e convincente di quel che la filosofia è oggi, mi limiterò ad alcune riflessioni su tre immagini della filosofia che sono state proposte recentemente. La prima si trova in un libro di un filosofo italiano che lavora in Francia: *Prima lezione di filosofia* di Roberto Casati<sup>1</sup>. La seconda è presentata in uno dei libri di filosofia oggi più discussi nel mondo, *The Philosophy of Philosophy* di Timothy Williamson<sup>2</sup>. La terza è proposta in *Second Philosophy* di Penelope Maddy, un'autorevole filosofa della matematica che qui si inoltra su altri terreni, e in particolare su quello della metafilosofia<sup>3</sup>. I tre libri presentano un'immagine della filosofia in tre sensi un po' diversi tra loro. Il libro di Casati dice che cosa, secondo lui, la filosofia è ed è sempre stata. Quello di Williamson dice che cosa la filosofia è diventata negli ultimi decenni e dovrebbe continuare ad essere, ma migliorando sulla stessa strada (siamo, secondo lui, alla «fine dell'inizio» della filosofia). Il libro di Penelope Maddy propone alla filosofia una direzione nuova, anche se ispirata a forme di pensiero diffuse nel secolo scorso, come il naturalismo dell'ultimo Quine.

<sup>1</sup> R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, Roma, Laterza, 2011. Casati è Direttore di ricerca al CNRS, Institut Jean Nicod, Parigi.

<sup>2</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007. Williamson è Wykeham Professor of Logic all'Università di Oxford.

<sup>3</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Maddy è Professore di logica e filosofia della scienza all'Università di California (Irvine).

1. *Casati: negoziati concettuali*

La filosofia, dice Casati, è negoziazione concettuale. La formula è efficace, ma l'idea non è del tutto chiara. Da una parte, sembra che il negoziato filosofico assomigli ad altri tipi di trattativa: ci sono due parti che hanno posizioni diverse e cercano di raggiungere una posizione condivisa, eventualmente rinunciando a qualche aspetto della propria. In un negoziato così inteso si inventano opzioni nuove, che possano risultare soddisfacenti per entrambe le parti, e si cerca di adottare criteri di valutazione «oggettivi» a cui commisurare le diverse proposte (per esempio si insiste sul requisito della coerenza logica, si richiede che le argomentazioni proposte siano valide e le loro premesse ben confermate ecc.). Questa immagine del negoziato concettuale si adatta ai dialoghi tra posizioni filosofiche, in cui ciascuno cerca di acquisire ciò che gli sembra accettabile, o ineludibile, della posizione dell'altro rinunciando al meno possibile della propria posizione di partenza: così «Aristotele negozia con Platone e Kant negozia con Hume, Heidegger con Husserl, Russell con Frege»<sup>4</sup>. Il negoziato – si potrebbe aggiungere – può anche essere svolto da una terza parte, che propone una posizione nuova che faccia salve le ragioni di due posizioni diverse: così, stando ai manuali, Plotino fece negoziare tra loro Platone e Aristotele, Kant fece negoziare Leibniz e Hume, e in tempi recenti Chalmers ha fatto negoziare Frege e Kripke.

Ma Casati chiama «negoziato concettuale» anche una pratica che sembra diversa da quella appena descritta, e cioè il processo di revisione di una concettualizzazione (o, come diceva Rorty, di un «vocabolario») che si mette in atto sollecitati da fatti nuovi: «nuove conoscenze che la scienza ci propone; nuovi assetti della società; profonde trasformazioni nella nostra vita personale. Il Sole non gravita intorno alla Terra. Non tutto quello che il mio cervello fa mi è noto. La materia è energia. Un orinatoio viene esposto come opera d'arte in un museo [...]»<sup>5</sup>. Qui non c'è nessun negoziato tra posizioni filosofiche già costituite; c'è invece una trasformazione del vecchio modo di vedere le cose, sollecitata da novità di cui

<sup>4</sup> R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, cit., p. 5.

<sup>5</sup> R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, cit., p. 4.

non si può che prendere atto. La negoziazione, a voler usare il termine, è tra il filosofo e i fatti.

Non basta: Casati tratta come negoziato anche una terza pratica, diversa da entrambe le precedenti: quella che consiste nel valutare costi e benefici delle diverse soluzioni di un problema filosofico. Qui il negoziato – di nuovo, a voler usare il termine – non è tra posizioni filosofiche diverse e nemmeno tra una vecchia concettualizzazione e i nuovi fatti, ma tra diverse «intuizioni», ovvero convinzioni consolidate e costitutive del senso comune: nell'esempio scelto da Casati, quello della nave di Teseo, si tratta di principi come quello di non contraddizione, o la transitività dell'identità. Per facilitare la lettura, ricordo qui l'enigma della nave di Teseo: l'eroe ateniese parte dal Pireo per un lungo viaggio, nel corso del quale la sua nave si deteriora; le assi di cui è composta vengono sostituite ad una ad una, finché ogni parte della nave è stata sostituita da una parte nuova. Ma i vecchi materiali vengono conservati, e Teseo, tornato ad Atene, ricomponne con essi una nave che conserva nel giardino di casa. Qual è ora la nave di Teseo, quella su cui è sbarcato al Pireo o quella che conserva in giardino? o entrambe? o nessuna delle due? Se ad esempio rispondiamo che la nave di Teseo è sia quella ormeggiata al Pireo sia quella in giardino, allora per la transitività dell'identità la nave al Pireo è identica alla nave in giardino; e d'altra parte sembra ovvio che si tratta di due navi, non di una sola. Se invece siamo inclini a identificare la nave di Teseo con quella che è stata ricostruita in cortile (perché ciò che conta è l'identità della materia), che dire della situazione in cui la nave era solo parzialmente ricostruita, e una parte della sua materia era ancora un mucchio di vecchie assi depositate nella stiva della nuova nave? Se conta soltanto l'identità della materia, la nave di Teseo dovrebbe coincidere con la mezza nave in cortile più le assi nella stiva. L'idea di Casati è che ogni soluzione comporta qualche rinuncia: a «intuizioni» molto forti o a principi consolidati come la transitività dell'identità. Qui ciò che viene chiamato «negoziato concettuale» è un calcolo dei costi e dei benefici delle varie soluzioni, in cerca di una soluzione ottimale che sacrifichi il meno possibile delle convinzioni che consideriamo meglio giustificate.

C'è qualcosa in comune tra le diverse pratiche che Casati chiama «negoziato concettuale»? In ciascun caso, a me pare,

il filosofo casatiano persegue la costruzione di teorie che soddisfino un insieme di vincoli, cioè che tengano conto (di volta in volta) di convinzioni radicate, ovvietà del senso comune, posizioni filosofiche almeno apparentemente ben motivate, fatti nuovi che sono sotto gli occhi di tutti. Se è così, allora la proposta di Casati assomiglia un po' al metodo dell'equilibrio riflessivo, teorizzato da Nelson Goodman e reso popolare dalla *Teoria della giustizia* di John Rawls<sup>6</sup>. Nel metodo dell'equilibrio riflessivo si formula una teoria – per esempio, una proposta di definizione della giustizia – che si suppone debba dar conto di certe diffuse intuizioni, e la si modifica quando sia in contrasto con le intuizioni stesse; ma anche le intuizioni possono essere abbandonate se il punto di vista raggiunto dalla teoria risulta più convincente. Il processo di revisione della teoria alla luce delle intuizioni, e delle intuizioni alla luce della teoria, termina quando la teoria, opportunamente modificata, risulta coerente con le intuizioni (revisionate), cioè quando è stato raggiunto l'equilibrio riflessivo fra teoria e intuizioni. I negoziati casatiani, specialmente della seconda e terza specie, assomigliano ai processi di revisione previsti dal metodo dell'equilibrio riflessivo.

Il metodo dell'equilibrio riflessivo è oggi spesso criticato<sup>7</sup>, ma rimane largamente anche se per lo più implicitamente condiviso fra chi si occupa di filosofia teorica nella tradizione analitica. Tuttavia, la posizione di Casati è originale per almeno due aspetti, che riguardano rispettivamente la natura della conoscenza filosofica e il rapporto tra la filosofia e le altre

<sup>6</sup> Una buona introduzione, anche se limitata alle applicazioni in ambito di filosofia morale, è la voce di N. Daniels, «Reflective Equilibrium», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di E. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>.

<sup>7</sup> Specialmente dai «filosofi sperimentali», che hanno sostenuto (anche sulla base di indagini empiriche) la variabilità culturale delle intuizioni che costituiscono il termine di confronto delle teorie secondo il metodo dell'equilibrio riflessivo (cfr. ad esempio S. Stich, *Reflective equilibrium, analytic epistemology and the problem of cognitive diversity*, in *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*, a cura di M. De Paul e W. Ramsey, Lanham, Rowman and Littlefield, 1998, pp. 95-112). Se le intuizioni sono variabili, una teoria può essere in equilibrio riflessivo rispetto a certe intuizioni ma non a certe altre. Ma le teorie filosofiche aspirerebbero ad essere valide per qualsiasi interlocutore razionale.

discipline. Primo aspetto: Casati sostiene che la conoscenza filosofica non è sostantiva: i filosofi non rispondono, né sono in grado di rispondere a domande sulla natura delle cose. Il metodo dell'equilibrio riflessivo è praticato anche da filosofi che perseguono la miglior teoria possibile di X (della giustizia, dell'arte, dell'identità, ecc.), cioè una conoscenza sostantiva di X. Secondo Casati, invece,

[...] la filosofia non cerca direttamente la verità sul mondo, ma esplora le possibilità che ci permettono di riconcettualizzare in modo utile il mondo a fini negoziali. Le verità ultime sul mondo possono a volte venir scoperte grazie all'impostazione filosofica dei problemi; ma saranno allora verità di pertinenza di discipline empiriche come la fisica o la psicologia. Se ci sono verità filosofiche [...] possono al più essere legate alla possibilità e alla necessità; o a formulazioni condizionali, o a tesi negative<sup>8</sup>.

Qui non tutto è chiaro: per esempio, il filosofo deve limitarsi a elencare concettualizzazioni possibili, o deve cercare quella che riconcettualizza *più utilmente* il mondo? E di che genere di utilità si tratta? E in che senso le verità psicologiche o fisiche, scoperte grazie alla filosofia, sono *ultime* (e non verità psicologiche o fisiche come tutte le altre)? Ciò che è chiaro, comunque, è che Casati crede che la filosofia possa arrivare (tutt'al più) a determinare vincoli concettuali e teorici, ma non a scoprire verità sostantive sulla realtà: non sta al filosofo dire se «il mondo è *veramente* fatto di oggetti, o è fatto di processi, o di entrambi, o di nessuno dei due e invece di qualche altro tipo di cosa», né se «la mente è *veramente* riducibile a degli stati fisici del cervello»<sup>9</sup>; il filosofo potrà invece stabilire, mettiamo, che se i nomi propri sono designatori rigidi allora ci sono verità necessarie *a posteriori*, o che l'esternismo implica l'irriducibilità degli stati mentali a stati cerebrali. Ci si può domandare se questa posizione sia compatibile con ciò che dice Casati del ruolo della filosofia nella risoluzione delle crisi: sembrerebbe ad esempio che Cartesio, Hobbes e gli altri filosofi della prima rivoluzione scientifica intendessero proporre teorie sostantive, e non solo evidenziare connessioni concettuali. Forse quelle teorie non erano conoscenze filosofiche, ma certamente presumevano di esserlo.

<sup>8</sup> R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, cit., p. 158.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

Più in generale, come si può proporre un nuovo modo di pensare le opere d'arte o la famiglia, come negli esempi di Casati, senza avanzare tesi categoriche su che cos'è un'opera d'arte o una famiglia?

Secondo aspetto: la filosofia è parassitaria rispetto alle altre discipline. Muove costantemente da problemi che sorgono all'interno di altre discipline – la matematica, la fisica, il diritto, la storiografia – e che quelle discipline non sono in grado di risolvere perché non sono problemi disciplinari. Qui si potrebbe osservare che, a meno di non espungere dalla filosofia buona parte di quella che è considerata la sua storia, ciò che sostiene Casati è spesso vero dell'*origine* dei problemi di cui la filosofia si occupa, ma di quei problemi la filosofia ha poi continuato ad occuparsi in sostanziale autonomia. Può essere che la questione della definizione del bene sia nata in Grecia da sollecitazioni politiche o giudiziarie, ma sembra che i filosofi (da Tommaso d'Aquino a Georg Edward Moore) abbiano poi largamente dimenticato quelle iniziali motivazioni. Frege ha inventato la semantica filosofica moderna muovendo da problemi di formulazione di teorie matematiche, ma oggi, a poco più di un secolo di distanza, chi si occupa di significato ha di rado in mente la matematica. E quali potrebbero essere i problemi disciplinari da cui sono nate la questione della felicità, o quella della verità, o quella della normatività? Forse Casati obietterebbe che i problemi filosofici, identificati a questo modo, sono un artefatto della manualistica: se guardiamo alle singole, specifiche operazioni filosofiche, troviamo che hanno sempre all'origine un qualche intoppo extrafilosofico. Ma, al contrario, è proprio guardando ai singoli interventi dei filosofi che incontriamo molto spesso motivazioni intrafilosofiche più che difficoltà di altre discipline. È difficile negare che Spinoza, Kant o Hegel fossero soprattutto sollecitati dal panorama filosofico in cui si muovevano e intendessero intervenire su di esso. Certo, tutti costoro avevano un occhio estremamente attento ai problemi della fisica, della matematica e delle scienze in generale (oltre che alla politica e alla religione), ma le loro operazioni filosofiche non erano sollecitate da quei problemi *più* che dalle idee filosofiche di Cartesio o di Hume o di Kant o di Schelling. La filosofia è più autonoma di come Casati la presenta, anche se non è detto che questa autonomia sia stata sempre per il meglio.



L'impressione è che, per entrambi gli aspetti, le considerazioni di Casati siano, più che descrittive, programmatiche se non addirittura normative: Casati non parla di ciò che la filosofia è stata ma soprattutto di quel che gli piacerebbe che fosse, e forse di ciò che pensa che dovrebbe essere. Anche così, la proposta di Casati non indica soltanto un modo di rileggere la storia della filosofia, ma induce a formulare qualche previsione. Così come l'invenzione del computer ha dato nuovo vigore alle vecchie (e un po' noiose) discussioni su mente e corpo, ispirando direttamente una soluzione come il funzionalismo computazionale putnamiano degli anni '60, e le migrazioni e le società multietniche hanno dato da pensare al neocontrattualismo liberale da un lato e alla biopolitica foucaultiana dall'altro, allo stesso modo è prevedibile che pezzi di filosofia nascano parassitariamente, ad esempio, dalla perdita di potere degli stati nazionali rispetto a entità economiche apolidi; o dal conflitto latente fra le generazioni; o dall'iperspecializzazione della conoscenza scientifica (il sapere senza un soggetto che sa); o dal trasferimento di molte funzioni cognitive a sedi extracerebrali. In parte, come ben sappiamo, ciò è già avvenuto.

## 2. *Williamson: la filosofia non è analisi concettuale*

In *The Philosophy of Philosophy*, Tim Williamson intende mettere in discussione un'immagine della filosofia vicina a quella proposta da Casati. Lo scopo dichiarato del suo libro, infatti, è di contestare la tesi, largamente diffusa almeno in ambito analitico, secondo cui la ricerca filosofica è ricerca concettuale. Se una ricerca concettuale è ricerca che verte sui concetti, allora, nota Williamson, è abbastanza raro che una ricerca filosofica sia concettuale. Capita che i filosofi si occupino di concetti: per esempio, che si domandino che cosa sono i concetti e a quali condizioni si può dire che qualcuno «ha» il concetto di  $X$ , o che studino, da filosofi della scienza, certi concetti della fisica o della biologia. Ma normalmente i filosofi non si occupano in modo particolare di concetti: si occupano, ad esempio, della conoscenza, non del concetto di conoscenza. Certamente nel farlo possono porsi problemi o sviluppare argomenti in cui si tratta di concetti, ma non più

di quanto ciò accada in altre discipline, dalla storia alle scienze naturali.

Williamson sa bene che chi pensa che la filosofia sia ricerca concettuale non per questo pensa che i filosofi debbano esplicitamente *parlare* di concetti: per esempio che le domande filosofiche debbano vertere esplicitamente sul concetto di conoscenza o sul concetto di verità, anziché sulla conoscenza o sulla verità. Ma egli intende far vedere che le domande filosofiche, normalmente, non vertono neanche indirettamente o implicitamente su concetti, cioè che la ricerca filosofica non è plausibilmente interpretabile come ricerca concettuale. Più precisamente, vuol far vedere, in primo luogo, che le presunte domande implicitamente concettuali non sono distinguibili da domande che sarebbero certamente ritenute non concettuali bensì fattuali. Per esempio, molti filosofi tratterebbero come concettuale la domanda «Marte è sempre stato o arido o non arido?»: direbbero che essa verte sul predicato «arido», o sul concetto di aridità, e che il suo contenuto esplicito è: il concetto di aridità è un concetto vago? Ma in realtà non si trova un criterio plausibile in base al quale questa domanda risulterebbe concettuale, mentre la domanda «Marte è sempre stato o disabitato o non arido?» risulterebbe fattuale, come ovviamente è. Williamson non nega che, per rispondere alla prima domanda su Marte, si debbano valutare teorie alternative della vaghezza nel pensiero e nel linguaggio<sup>10</sup>, e che quindi la risposta dipenda da considerazioni sui concetti e sui significati delle parole; ma questo, a suo modo di vedere, dimostra soltanto che le teorie in questione hanno implicazioni che vanno al di là del pensiero e del linguaggio – dato che la domanda su Marte *non* riguarda né il pensiero, né il linguaggio<sup>11</sup>.

In secondo luogo, Williamson sostiene che la ricerca filosofica non cerca di stabilire «verità concettuali». Per lui, le verità concettuali sono da identificare con le verità analitiche<sup>12</sup>. Come è noto, la nozione di analiticità è stata attacca-

<sup>10</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 41.

<sup>11</sup> Williamson sostiene inoltre, in maniera non molto convincente, che anche in altre sedi disciplinari le considerazioni di carattere concettuale e linguistico possono avere un ruolo importante, *The Philosophy of Philosophy*, cit., pp. 41-43.

<sup>12</sup> Pochi pensano che, ad esempio, le «proposizioni grammaticali» di cui parlava Wittgenstein siano da identificare con le verità analitiche; alcu-

ta da Quine negli anni '50<sup>13</sup>. Williamson non trova convincenti le critiche di Quine, e tuttavia ritiene che, per gli scopi dei difensori della filosofia come ricerca concettuale, la nozione di analiticità sia inutilizzabile: «Le verità filosofiche sono analitiche, al massimo, in sensi troppo deboli per avere molto valore esplicativo, o per giustificare che si concepisca la filosofia contemporanea in termini di svolta linguistica o concettuale»<sup>14</sup>.

Williamson dedica cento pagine del suo libro a demolire la tesi che la conoscenza filosofica consista di verità analitiche in un senso plausibile di «analitico». Questo lavoro di demolizione è sempre abile, ma non è sempre convincente. Parlerò qui brevemente, a titolo di esempio, di un punto che mi pare particolarmente controverso. Una delle concezioni dell'analiticità che Williamson prende in considerazione è quella epistemologica: un enunciato è analitico se e soltanto se, necessariamente, chiunque lo comprenda lo accetta, cioè lo riconosce come vero<sup>15</sup>. Contro questa concezione, Williamson sostiene che la competenza semantica relativamente alla parola *w* non comporta l'assenso a *nessun* enunciato in cui compare *w*: si può ad esempio non accettare «Tutti i gatti sono gatti» [=G] e tuttavia essere normalmente competenti quanto alle parole «tutti» e «gatto»; così come si può essere perfettamente competenti sull'espressione «se...allora...» e tuttavia negare che il Modus Ponens sia una regola d'inferenza valida. Certo, si è giudicati semanticamente competenti in base alla capacità di interagire senza difficoltà con gli altri parlanti della propria lingua, e questo richiede che si condivida con i propri interlocutori l'accettazione di vari enunciati in cui compare la parola «gatto», o il condizionale; ma gli enunciati condivisi possono essere (e in generale sono di fatto) in parte diversi

ni hanno però sostenuto che i due concetti si sovrappongono parzialmente, per esempio S. Schroeder (*Analytic truths and grammatical propositions, in Wittgenstein and Analytic Philosophy*, a cura di H.-J. Glock e J. Hyman, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 83-108).

<sup>13</sup> Nel notissimo articolo *Two Dogmas of Empiricism*, «Philosophical Review», LX, 1951, pp. 20-43, poi riedito in *From a Logical Point of View*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1953, pp. 20-46; trad. it. a cura di P. Casalegno *et al.* con il titolo *Due dogmi dell'empirismo*, in Id., *Filosofia del linguaggio*, Milano, Cortina, 2003, pp.107-35.

<sup>14</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 53.

<sup>15</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., pp. 73-74.

in ciascun caso, e comunque non c'è nessun singolo enunciato – nemmeno G – che *debba* essere condiviso affinché un parlante sia, e sia riconosciuto, normalmente competente. In questo senso non ci sono enunciati la cui accettazione da parte di un parlante segua necessariamente dalla comprensione dell'enunciato da parte di quel parlante, cioè non ci sono enunciati analitici in senso epistemologico.

Per spiegare come un parlante sano di mente e normalmente competente su «gatto»<sup>16</sup> potrebbe tuttavia non accettare G, Williamson immagina il caso di Peter, che navigando su Internet si è convinto che i gatti non esistono: la credenza che ci siano gatti è frutto di una macchinazione dei servizi segreti, che hanno anche creato e diffuso allucinazioni gattesche. Oltre a ciò, Peter nutre una convinzione logica non standard: pensa che un enunciato quantificato universalmente, della forma «Tutti i P sono Q», sia vero solo se esiste almeno un P<sup>17</sup>. Di conseguenza, qualunque enunciato della forma «Tutti i gatti sono Q» è falso (per qualsiasi Q), dato che non esistono gatti; e in particolare è quindi falso «Tutti i gatti sono gatti», che dunque Peter coerentemente rifiuta. Nonostante la sua deplorabile propensione per le teorie della cospirazione, Peter non è irrazionale: le sue credenze logiche non standard hanno precedenti illustri, e il ragionamento in base al quale rifiuta G è perfettamente ortodosso. Inoltre, secondo Williamson non c'è ragione di pensare che Peter non sia in grado di interagire linguisticamente con i parlanti normali. Non avrebbe difficoltà a spiegare la parola «gatto» allo stesso modo di un dizionario, e quando dice che i gatti non esistono usa la parola come la usiamo noi, che invece pensiamo che esistano. Allo stesso modo, «i fanatici religiosi che asseriscono che i dinosauri non sono mai esistiti fanno appunto questo: usano le parole «I dinosauri non sono mai esistiti» per asserire che i dinosauri non sono mai esistiti, esprimendo così la loro credenza che i dinosauri non sono mai esistiti. Il loro problema non è che fraintendono la parola «dinosaurio»,

<sup>16</sup> L'esempio di Williamson riguarda la parola «vixen», volpe femmina; l'uso della traduzione italiana lo renderebbe inutilmente macchinoso.

<sup>17</sup> Su questo punto Aristotele la pensava come Peter. Cfr. ad esempio W. Kneale – M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 56.

bensì che hanno credenze sciocche sull'evoluzione»<sup>18</sup>. Dunque non è difficile immaginare un parlante che comprende e tuttavia rifiuta l'enunciato G, «Tutti i gatti sono gatti». Ma se *questo* enunciato non è analitico (in senso epistemologico), è difficile immaginare quali enunciati potrebbero esserlo.

Una premessa indispensabile di questo argomento di Williamson è che non abbiamo ragione di negare a Peter una normale competenza semantica, sicché non abbiamo motivo di negare che comprenda G (anche se lo rifiuta). Le credenze di Peter, indubbiamente false, «non comportano devianza semantica»<sup>19</sup>; Peter sarebbe in grado di impegnarsi senza difficoltà (*smoothly*) in conversazioni utili con i parlanti che hanno credenze più ortodosse sui gatti<sup>20</sup>. Vediamo separatamente i due punti, devianza semantica e efficienza comunicativa.

Quanto alla devianza, è difficile valutare la tesi di Williamson dato egli non propone, almeno esplicitamente, nessuna teoria semantica. Quindi non sappiamo che cos'è per Williamson il significato di G, rispetto al quale Peter potrebbe deviare (e invece, secondo Williamson, non devia affatto). Un punto su cui Williamson insiste – un requisito di qualsiasi teoria semantica plausibile – è che «non val la pena di parlare di significati se i significati non possono essere condivisi attraverso differenze significative nelle credenze (*across significant differences in belief*)»<sup>21</sup>. Su questo sono largamente d'accordo<sup>22</sup>. Certamente i molti americani che pensano che Obama sia musulmano e che non sia nato in America non si riferiscono a una persona diversa dall'attuale presidente degli Stati Uniti

<sup>18</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 88.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 99.

<sup>21</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 97.

<sup>22</sup> Anch'io ho sostenuto che le divergenze di credenza (e di applicazione) non comportano necessariamente la caduta della comunicazione, perché la comunicazione richiede soltanto una certa *convergenza* nell'uso delle parole (cfr. *Lexical Competence*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1997; trad. it. con il titolo *La competenza lessicale*, Roma, Laterza, 1999, pp. 145-46). Williamson si spinge un passo più in là, sostenendo che due parlanti le cui credenze divergono anche significativamente usano tuttavia le parole *nello stesso significato*, hanno «un unico vocabolario comune» (*The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 190). Per sostenere plausibilmente questa tesi bisognerebbe essere comunque più precisi sulle condizioni di identità dei significati e sul rapporto tra significato e uso.

(nonostante che le loro credenze divergano significativamente dalle nostre). Queste false credenze non comportano cadute comunicative; anzi consentono di impegnarsi in conversazioni, non so quanto «utili», ma sicuramente accese. D'altra parte, anche Williamson ammette che non tutte le divergenze nelle credenze sono semanticamente inerti: «errori sufficientemente macroscopici ed estesi» possono portare all'insuccesso comunicativo<sup>23</sup>. È difficile parlare di dromedari con uno che pensa che i dromedari stiano appesi ai soffitti, richiedano frequenti sostituzioni delle lampadine e si comprino in molti negozi di varie città italiane (cioè con uno che pensa che «dromedario» significhi «lampadario»). Ma, secondo Williamson, quello di Peter non è un caso di questo genere.

Williamson, come ho detto, non propone una teoria semantica esplicita, ma si potrebbe pensare che egli simpatizzi con l'identificazione del significato di un enunciato con le sue condizioni di verità (come nella semantica classica). Se così fosse, si potrebbe argomentare che per noi l'enunciato G è vero se e soltanto se l'estensione di «gatto» è inclusa nell'estensione di «gatto», mentre per Peter questa condizione non è sufficiente: occorre in più che l'estensione di «gatto» non sia vuota, cioè che esistano gatti. Quindi Peter attribuisce all'enunciato condizioni di verità diverse da quelle che gli attribuiamo noi; e cioè crede che l'enunciato abbia un significato diverso da quello che noi crediamo che abbia. Questa devianza riguarda tutti gli enunciati quantificati universalmente. È circoscritta agli enunciati di questa forma? Sembrerebbe di no. Tanto per cominciare, ci si può aspettare che Peter, oltre a non accettare G, non accetti nemmeno la sua negazione, «Alcuni gatti non sono gatti», che ha come condizione necessaria l'esistenza di gatti (che Peter rifiuta). Dunque Peter non accetta né G né la sua negazione; di conseguenza, o ha una teoria non standard della negazione o rifiuta il principio del terzo escluso. Se invece accettasse la negazione di G, «Alcuni gatti non sono gatti», allora attribuirebbe condizioni di verità non standard anche agli enunciati particolari, oltre che a quelli universali: ulteriore devianza semantica. Inoltre, «Alcuni gatti non sono gatti» è una contraddizione. Non è per questo che Peter – si suppone – rifiuta questo enunciato

<sup>23</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 90.

(bensì perché non esistono gatti); tuttavia, se non attribuisce un significato non standard alla negazione, non ha motivo di negare che l'enunciato sia contraddittorio. Dunque, rifiutando G Peter rifiuta un enunciato la cui negazione è una contraddizione: ulteriore devianza, e non da poco. Si potrebbe continuare, e far vedere che, quali che siano le ulteriori scelte di Peter a partire dal suo rifiuto di G, seguono devianze logiche (e, da un punto di vista classico, semantiche) cospicue e pervasive. Peter non è deviante soltanto rispetto alla parola «tutti», ma rispetto a un vasto insieme di condizioni di verità degli enunciati della nostra lingua.

Certo, come osserva Williamson, è possibile avere una teoria semantica sbagliata di questa o quella espressione e tuttavia usare l'espressione in modo standard: ai linguisti capita spesso<sup>24</sup>. Non c'è dubbio che la *teoria* di Peter sul significato di «tutti» sia sbagliata, ma questo non vuol dire che il suo *uso* della parola debba essere idiosincratice e deviante. Peraltro, Williamson riconosce che la teoria semantica di Peter non è inerte rispetto al suo uso del linguaggio: per esempio, a volte «egli si basa su quelle credenze in processi coscienti di valutazione del valore di verità»<sup>25</sup>, cioè accetta o rifiuta enunciati in base al suo giudizio sulle loro condizioni di verità, giudizio che è (e sarebbe strano che non fosse) condizionato dalla sua teoria semantica sbagliata degli enunciati quantificati universalmente. Se Peter, nonostante le sue teorie sulla quantificazione, accettasse che tutti i fantasmi sono fantasmi e tutti gli unicorni sono unicorni, sarebbe effettivamente nella stessa posizione di un linguista che ha descritto in modo inadeguato il comportamento di un operatore, ma usa quell'operatore come lo usiamo noi: la sua descrizione è inadeguata anche rispetto al *suo* uso del linguaggio. Però non è così: si suppone che Peter respinga quegli enunciati (sui fantasmi, ecc.), e che quindi la sua teoria semantica della quantificazione *sia* adeguata rispetto al suo uso del linguaggio. Peter non si limita ad avere idee sbagliate sulla lingua che parliamo, ma parla diversamente da noi.

Veniamo alla seconda tesi: Peter non ha difficoltà a partecipare utilmente a conversazioni (sui gatti e su altro) con

<sup>24</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 88.

<sup>25</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 89.

parlanti più ortodossi. È davvero così? Quando passa un gatto, Peter non dirà mai «Ecco un gatto!», bensì «Ancora un'allucinazione prodotta dai servizi segreti!»; se gli si chiede dov'è il gatto, risponderà «da nessuna parte» (così come alla domanda «Dove abita il Babau?» si risponde «da nessuna parte»); negherà che i gatti miagolino, che abbiano la coda, che siano felini; penserà inoltre che la legislazione sugli animali non riguardi i gatti (così come non riguarda gli unicorni), e che sia impossibile comprare un gatto (come è impossibile invitare a cena Babbo Natale) o smarrire un gatto (come è impossibile smarrire la Pietra filosofale). Certo, come nota Williamson, Peter sa che la maggior parte della gente crede erroneamente che esistano gatti, e perciò potrebbe essere disposto ad adattare la sua conversazione «ad un mondo ottenebrato»<sup>26</sup>; allo stesso modo io potrei far finta di pensare che Babbo Natale esista e discutere con un bambino della sua residenza al Polo Nord e di che cosa mangino le sue renne, in un ambiente così inospitale. Ma non sarebbe una conversazione *seria*, cioè una conversazione in cui gli interlocutori credono davvero in ciò che dicono. Dunque, a me pare, non è vero che ci si può impegnare senza difficoltà in una conversazione con Peter a proposito dei gatti, e che questa conversazione sarebbe fruttuosa. Al contrario, sarebbe del tutto futile.

Stando così le cose, perché tuttavia esitiamo a dire che Peter *non comprende* l'enunciato G, o altri enunciati relativi ai gatti (o meglio, che li intende molto diversamente da come noi li intendiamo)? La ragione, a me pare, è implicita in ciò che dice Williamson stesso a proposito della disponibilità di Peter ad adattarsi alle nostre balorde credenze sui gatti e sul quantificatore universale: tendiamo a supporre tacitamente che Peter conosca benissimo il *nostro* uso di «gatto» e le credenze su cui è basato. Quando diciamo che Peter comprende «Tutti i gatti sono gatti» non stiamo dicendo che è disposto ad usare l'enunciato come lo usiamo noi<sup>27</sup>, né che gli attribuisce le condizioni di verità standard<sup>28</sup>, né stiamo implicando

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> Questo è il significato che Wittgenstein darebbe all'affermazione che Peter comprende l'enunciato G.

<sup>28</sup> Che è ciò in cui consiste la comprensione per la semantica standard.



che per lui come per noi «gatto» si riferisce ai gatti<sup>29</sup>. Stiamo dicendo che è *al corrente* del significato standard dell'enunciato – che, peraltro, non è il significato che l'enunciato ha nel suo idioletto, per nessuna teoria del significato plausibile. Se Williamson riesce (quasi) a convincerci che Peter comprende «Tutti i gatti sono gatti» *come lo comprendiamo noi*, è perché sovrapponiamo all'idioletto di Peter la conoscenza che lui ha della nostra lingua.

Dunque, almeno questo argomento di Williamson (inteso a svuotare la nozione epistemologica di analiticità) non è molto convincente. Questo ovviamente non implica che, contrariamente a ciò che Williamson sostiene, la conoscenza filosofica sia fatta di verità analitiche; se non altro perché potrebbe essere difficile identificare *tesi filosofiche* che siano davvero analitiche in un senso plausibile di «analitico», indipendentemente dal fatto che sia analitico «Tutti i gatti sono gatti», o altri enunciati banali dello stesso genere. Williamson fornisce alcune buone ragioni per cui è improbabile che sia così. Queste ragioni discendono da una delle idee più importanti e interessanti di *The Philosophy of Philosophy*: che non è affatto chiaro che la filosofia sia una disciplina *a priori*; anzi, la distinzione tra conoscenza *a priori* e conoscenza *a posteriori* è più incerta e sfumata di come solitamente si ritiene. Se la filosofia è per certi aspetti *a posteriori*, o se molte sue conclusioni non sono né chiaramente *a priori* né chiaramente *a posteriori* (che è la posizione verso cui Williamson inclina), è difficile che queste conclusioni siano analitiche, perché le verità analitiche, se esistono, sono paradigmaticamente *a priori*.

La convinzione che la filosofia sia *a priori* deriva dalla constatazione che la filosofia si fa a tavolino, non «sul campo» né in laboratorio. Poiché la principale risorsa disponibile quando si è a tavolino è la propria competenza linguistica, i filosofi della «svolta linguistica» si convinsero che la filosofia sia una riflessione sulla propria competenza. In seguito si è parlato invece (e tuttora si parla) di competenza *concettuale*, o perché si pensa che le idiosincrasie delle singole lingue siano irrilevanti per il lavoro del filosofo, o perché si sostiene la priorità del pensiero rispetto al linguaggio, per cui l'analisi dei pensieri viene prima di quella degli enunciati. Dunque,

<sup>29</sup> Come per Kripke e i teorici del riferimento diretto.

la svolta linguistico-concettuale (con la tesi che la filosofia sia ricerca concettuale) è stata determinata dalla duplice convinzione che la filosofia sia a priori e che le risorse disponibili a priori siano (soltanto) le proprie competenze linguistiche/concettuali.

Si ritiene di solito che l'apriorità della conoscenza filosofica non implichi che l'esperienza non vi svolga *nessun* ruolo: è sufficiente che non svolga un ruolo *probatorio* (*evidential*), mentre può svolgere un ruolo *abilitante* (*enabling*). Nella mia conoscenza visiva che questa scrivania è marrone, l'esperienza (visiva) ha un ruolo probatorio, mentre ha un ruolo soltanto abilitante nella conoscenza che le cose marroni sono colorate: c'è bisogno dell'esperienza visiva per arrivare a disporre dei concetti di «marrone» e «colorato», ma, una volta che quei concetti sono disponibili, non c'è bisogno di ulteriori esperienze visive per sapere che le cose marroni sono colorate. Questa conoscenza – si sostiene – è a priori, perché l'esperienza non vi svolge un ruolo probatorio. Ora, dice Williamson, non è affatto chiaro che nella nostra conoscenza dei controfattuali l'esperienza abbia un ruolo soltanto abilitante. Consideriamo il controfattuale «Se questi due punti fossero stati distanti 9 pollici, sarebbero stati distanti almeno 19 centimetri». Supponiamo che la nostra esperienza visiva ci abbia messo in grado di arrivare a formulare giudizi abbastanza attendibili sulle distanze in pollici e in centimetri (questi giudizi sono, ovviamente, a posteriori). Supponiamo ora di valutare il controfattuale dell'esempio non già applicando una formula di conversione da pollici a centimetri, e nemmeno ricordando distanze di 9 pollici o di 19 centimetri, ma invece immaginando una distanza di 9 pollici e poi valutandola in centimetri. Supponiamo di arrivare a questo modo a una conoscenza attendibile della verità del controfattuale. Nel nostro giudizio, l'esperienza non svolge certo un ruolo probatorio: non stiamo facendo alcuna esperienza di una distanza in pollici o in centimetri (né stiamo ricordando esperienze). D'altra parte, nella nostra valutazione del controfattuale l'esperienza visiva passata svolge un ruolo che va ben al di là della competenza sui concetti di pollice e di centimetro: potremmo benissimo avere i concetti in questione (grazie all'esperienza) e tuttavia non essere in grado di valutare attendibilmente il controfattuale. Che la mia valutazione del controfattuale costituisca

conoscenza dipende da quanto sono bravo a valutare distanze in pollici e centimetri, non dal mero possesso dei relativi concetti; e nella costituzione della mia abilità l'esperienza ha un ruolo che non pare puramente abilitante.

La nostra conoscenza del controfattuale è dunque a priori o a posteriori? Se diciamo che è a priori perché l'esperienza non vi svolge un ruolo probatorio, allora un po' troppe conoscenze risultano essere a priori: per esempio la nostra conoscenza di «Se due punti fossero distanti 9 pollici, sarebbero più distanti fra loro delle zampe anteriori di una formica». Anche qui l'esperienza non ha un ruolo probatorio, ma certo *questo* controfattuale non ha l'aria di essere a priori. Se d'altra parte diciamo che la nostra conoscenza è a posteriori (perché l'esperienza vi svolge un ruolo più che abilitante), allora dovrebbe essere a posteriori anche «Se Maria avesse saputo che pioveva, avrebbe creduto che pioveva», perché, dice Williamson, nella formazione della nostra capacità di discriminare tra conoscenza e ignoranza e tra credenza e mancanza di credenza l'esperienza svolge un ruolo più che abilitante<sup>30</sup>. D'altra parte, quel controfattuale verrebbe normalmente giudicato come a priori. Quest'ultimo esempio è forse controverso; ma, in generale, Williamson mostra in modo piuttosto convincente che, nel caso della conoscenza dei controfattuali e non solo, non è sempre facile discriminare tra a priori e a posteriori. Il caso dei controfattuali è importante perché la valutazione dei controfattuali è cruciale nella conduzione degli esperimenti mentali, e gli esperimenti mentali, per Williamson, sono forse la fonte principale di conoscenza filosofica.

Dunque non è detto che la filosofia sia sempre e chiaramente a priori. Più in generale, Williamson è convinto che *l'eccezionalità* della filosofia – la sua singolarità disciplinare – sia stata largamente esagerata. Oggi come in passato, la filosofia applica modi di pensare che sono in uso in molte attività non filosofiche, ed è proprio dalla generale attendibilità dei modelli di pensiero di cui fa uso che la filosofia ricava il suo (modesto) grado di attendibilità. I dati della filosofia – le cosiddette «intuizioni» – non sono altro che giudizi: né il loro contenuto, né la loro base cognitiva li rende specificamente filosofici. È in generale sbagliato pensare che la base

<sup>30</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 168.

di partenza della filosofia sia costituita dalle nostre credenze del momento, come se il nostro accesso epistemico alle nostre credenze fosse migliore del nostro accesso agli stati del mondo: al contrario, «spesso abbiamo un migliore accesso epistemico al nostro ambiente fisico immediato che non alla nostra psicologia»<sup>31</sup>. La filosofia, certo, parte da dove siamo; ma «dove siamo» include una notevole conoscenza del mondo.

Gli argomenti di Williamson contro l'eccezionalità della filosofia, e in particolare contro la sua apriorità, mi sembrano più convincenti dei suoi argomenti contro la sua analiticità. La nostra competenza semantica è troppo intrisa di esperienza, e più in generale di conoscenza fattuale, perché sia perseguibile l'ideale wittgensteiniano di ricerca filosofica come puramente a priori, in tutto e per tutto distinta dalle ricerche fattuali delle scienze (qui Quine aveva ragione). Ma se questo ideale puristico non è perseguibile, non si vede perché la filosofia non dovrebbe avvalersi di tutte le conoscenze fattuali che trova opportuno utilizzare per i suoi scopi: spesso queste conoscenze sono più solide della nostra consapevolezza dell'uso del linguaggio<sup>32</sup>. Come vedremo fra poco, Penelope Maddy propone una versione radicale di questo utilizzo, che, nelle sue intenzioni, cancella qualsiasi distinzione significativa fra filosofia e scienza.

Ma *quali sono* gli scopi della filosofia? Abbiamo visto la risposta di Casati: venire a capo delle difficoltà che sorgono in singole pratiche intellettuali, chiarendo le implicazioni dell'impiego di certi concetti piuttosto che di certi altri e a volte proponendo nuovi modi di pensare, dilatando o restringendo l'applicazione di certi concetti, inventandone di nuovi, mettendone al bando altri. La risposta di Williamson sembra invece: risolvere i problemi filosofici, dove i problemi filosofici sono dati per enumerazione: che cos'è la conoscenza, che cos'è la giustizia, che cos'è la verità, e così via. Casati vede il filosofo come un *troubleshooter*, come il Mr. Wolf di *Pulp Fiction*, chiamato a intervenire quando si manifesta una crisi

<sup>31</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 5.

<sup>32</sup> È un altro tema su cui Williamson insiste: «Questo libro non muove alcuna obiezione all'idea che i risultati degli esperimenti scientifici siano a volte direttamente pertinenti a certi problemi filosofici» (*The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 6).

(nel nostro caso, concettuale); Williamson lo vede come un professionista, che dispone oggi di strumenti molto più potenti e precisi di quelli che aveva in passato per affrontare i problemi filosofici di sempre (oltre che quelli nuovi); e se lavora bene, prima o poi ne verrà a capo. Alla domanda sulla specificità disciplinare della filosofia, Casati e Williamson danno risposte molto diverse: per Casati la filosofia è un'attività specifica («negoiazione concettuale»), che però non è esercitata solo da filosofi di professione e meno che mai soltanto in relazione ai problemi filosofici canonici: *chiunque* faccia negoiazione concettuale, in qualunque sede e per qualsiasi ragione, fa filosofia. Al contrario, per Williamson la specificità della filosofia è definita dal suo campo di indagine (i problemi filosofici)<sup>33</sup>: per il resto, non ci sono peculiarità di metodo che distinguano nettamente il filosofo dallo storico o dal fisico (con una precisazione, che vedremo tra poco). Penelope Maddy ha una posizione analoga a quella di Williamson, ma più drastica: salvo che per i suoi problemi, la (buona) filosofia è indistinguibile dalla scienza.

### 3. Maddy: la filosofia è scienza

Il tipo di filosofia che Maddy propone (e si propone) di praticare è la *filosofia seconda*, cioè la filosofia non fondazionale. Al contrario della filosofia prima, la filosofia seconda non pretende di avere una risposta allo scetticismo cartesiano, cioè al tipo di scetticismo che rende impossibile fare appello alle nostre credenze consolidate sul mondo e ai metodi che usiamo per stabilire come stanno le cose. Per la filosofia seconda non possiamo uscire dalla nostra pelle, come diceva Frege; cioè non possiamo prescindere dal nostro «sistema di credenze e metodi, e giustificarli da una prospettiva esterna; la sola prospettiva che possiamo occupare è la nostra»<sup>34</sup>. Non per questo, tuttavia, il filosofo secondo è indotto a concludere che le nostre credenze ordinarie sono irragionevoli, essendo basate su metodi che non siamo in grado di giustificare in

<sup>33</sup> Questo è uno dei pochissimi casi in cui Williamson si trova d'accordo con il «secondo» Wittgenstein.

<sup>34</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. 35.

maniera non circolare. La filosofia seconda prende per buone le scienze e i loro metodi per giustificare ed eventualmente rivedere le nostre credenze; anzi, il filosofo secondo pensa che non esistano altri metodi altrettanto buoni, e che non ci siano aree di ricerca dove debbano essere impiegati metodi o criteri diversi da quelli delle scienze. Il filosofo secondo sostiene quindi una forma di scientismo, la posizione secondo cui la sola conoscenza è quella scientifica; ed è d'accordo con il *Tractatus logico-philosophicus* che «il metodo corretto in filosofia sarebbe [...] nulla dire se non [...] proposizioni della scienza naturale»<sup>35</sup>. Ma, a differenza del giovane Wittgenstein, il filosofo secondo pensa che, quando qualcuno – il filosofo tradizionale – avanza pretese di una conoscenza diversamente giustificata non si tratti di «mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno», ma di valutare queste pretese alla luce del modo di procedere delle scienze; e pensa inoltre che con i metodi delle scienze si possa far filosofia, cioè si possano affrontare i problemi filosofici tradizionali, o almeno alcuni di essi<sup>36</sup>.

La proposta è semplice e chiara: la (buona) filosofia non è altro che scienza. I problemi filosofici, o alcuni di essi, vanno affrontati a partire dalle nostre conoscenze scientifiche e con i metodi delle scienze. Certo, i problemi filosofici di solito non sono problemi disciplinari: non appartengono alla fisica, o alla fisiologia umana, o alla geometria algebrica<sup>37</sup>; essi richiedono di utilizzare i risultati di varie discipline scientifiche, e il filosofo secondo ha, o dovrebbe avere una particolare capacità di fare appunto questo. Vengono però subito in mente vari problemi filosofici tradizionali su cui le scienze non sembrano avere granché da dire. Per esempio i problemi dell'etica normativa: che tipo di società può dirsi giusta? Ci sono forme moralmente accettabili di egoismo? Gli animali hanno diritti? Non c'è dubbio che anche in casi di questo genere varie conoscenze scientifiche abbiano un ruolo da svolgere: per discutere di giustizia può essere essenziale sapere come tendono ad essere ripartiti certi beni nelle società di tipo X piuttosto che di tipo Y; per parlare dei diritti degli anima-

<sup>35</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.53.

<sup>36</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. IX.

<sup>37</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. 115.

li serve conoscere i meccanismi del dolore nelle varie specie. Tuttavia, queste conoscenze sembrano svolgere un ruolo ausiliario, probabilmente essenziale ma meno centrale del ruolo svolto dall'argomentazione, dall'analisi concettuale e, forse, da non poche premesse «di senso comune» che è difficile considerare propriamente conoscenze scientifiche: che gli animali di certe specie vivono abitualmente in mezzo a noi in un rapporto di dipendenza mentre quelli di altre specie vengono allevati per essere macellati e mangiati, e altri ancora vivono in condizioni naturali, è una conoscenza zoologica? sociologica?

A questi dubbi c'è una risposta, che corrisponde a uno dei modi in cui la proposta di Maddy può essere interpretata e che lei stessa a volte legittima. La risposta è che i problemi filosofici devono essere *sostituiti* da problemi scientifici. Maddy dice ad esempio che l'interesse del filosofo (secondo) per argomenti diversi da quelli scientifici «è limitato al perseguimento della loro antropologia, psicologia, sociologia ecc.»<sup>38</sup>. Questo farebbe pensare che, ad esempio, il filosofo trasformerebbe un problema di etica normativa («Dobbiamo mantenere le promesse?») in un problema di psicologia («Quali dispositivi mentali ci rendono inclini a mantenere le promesse?», «Quali meccanismi evolutivi hanno generato la diffusa convinzione che si debbano mantenere le promesse?»), o di sociologia («Qual è la funzione sociale del mantenimento delle promesse?»), o di antropologia. Verrebbe così abbandonata la vocazione transdisciplinare che era stata attribuita al filosofo secondo: il suo compito consisterebbe nel far vedere che i nuclei interessanti dei problemi filosofici sono problemi disciplinari. I problemi dell'etica, così come si presentano nella tradizione filosofica, non sono interessanti; ma ci sono – nei loro dintorni, per così dire – problemi psicologici, sociologici ecc. che invece sono interessanti e trattabili scientificamente. Se così fosse, la filosofia seconda sarebbe una forma di eliminativismo. Per accreditare una posizione del genere si dovrebbe far vedere che i problemi filosofici, nelle loro formulazioni abituali, sono intrinsecamente intrattabili (come appunto pensava l'autore del *Tractatus*, peraltro contraddicendo la sua teoria con la sua pratica); e che quel che se ne può salvare sono certi problemi scientifici limitrofi.

<sup>38</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. 2.

È una strategia che è stata perseguita con successo, per esempio all'epoca della rivoluzione scientifica e più recentemente in linguistica; ma non mi pare che sia questo l'orientamento prevalente di Maddy. L'orientamento prevalente è semmai affine al riduzionismo: ci sono versioni scientifiche dei problemi filosofici tradizionali<sup>39</sup>, o almeno di alcuni di essi. Trattare un problema filosofico come problema scientifico significa, presumibilmente, cercare di rispondere a una domanda tradizionalmente considerata filosofica appellandosi soltanto a conoscenze scientifiche e facendo uso soltanto dei metodi delle scienze. Per esempio, Maddy pensa che il tradizionale problema epistemologico dell'attendibilità della percezione debba essere risolto spiegando in che modo un processo causale che ha inizio con la riflessione della luce, continua con la stimolazione dei nostri organi di senso e procede attraverso vari livelli di elaborazione cognitiva risulta spesso in credenze attendibili sul mondo esterno<sup>40</sup>. È più o meno quel che aveva sostenuto Quine proponendo la naturalizzazione dell'epistemologia<sup>41</sup>, come Maddy riconosce<sup>42</sup>. Rispetto a Quine, Maddy si libera di intralci filosofici come la sottodeterminazione delle teorie rispetto ai dati<sup>43</sup>, l'olismo della conferma<sup>44</sup> e l'indeterminatezza della traduzione<sup>45</sup>. I suoi argomenti rappresentano bene la filosofia seconda come è intesa da Maddy. Per esempio, nel caso dell'indeterminatezza della traduzione l'obiezione è che il linguista fa bene a tradurre 'gavagai' con 'coniglio' (e non con 'parte non staccata di coniglio') non in forza di una massima secondo cui «un oggetto duraturo e relativamente omogeneo, che si muove come un tutto su uno sfondo, è un riferimento probabile per un'espressione breve», come dice Quine, ma in base al «macchinario percettivo e cognitivo che noi umani abbiamo ereditato dal nostro passato

<sup>39</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. 117.

<sup>40</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. 91.

<sup>41</sup> W.V.O. Quine, *Epistemology Naturalized*, in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969; trad. it. di M. Leonelli con il titolo *Epistemologia naturalizzata*, in Id., *La relatività ontologica e altri saggi*, Roma, Armando, 1986, pp. 69-90.

<sup>42</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. 90.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. 95.

<sup>45</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. 134.



evolutivo condiviso»<sup>46</sup>. In altri termini, *conoscendo* il nostro macchinario percettivo e cognitivo *sappiamo* che tipo di oggetti sono percettivamente e cognitivamente salienti, e dunque plausibili oggetti di riferimento (salvo casi eccezionali). L'ovvia contro-obiezione è che queste considerazioni scientifico-cognitive fraintendono l'esperimento della traduzione radicale: il punto è che *in linea di principio* la traduzione inverosimile («parte non staccata di coniglio») non si può escludere, e non è esclusa nemmeno dalle considerazioni scientifico-cognitive di Maddy. Ma la filosofia seconda non è sensibile alle considerazioni di principio, perché non hanno rilievo nella pratica scientifica che essa prende a modello.

Questa scelta di fondo è confermata anche dall'argomento contro l'olismo della conferma. Discutendo un esempio di Quine – l'ipotesi dell'esistenza degli atomi – Maddy nota che, dal punto di vista dei criteri quiniiani, l'ipotesi sarebbe dovuta essere universalmente accolta già nel 1860 e ancor più nel 1900, perché già allora possedeva le «virtù teoriche» – generalità, semplicità, coerenza con le osservazioni, confutabilità ecc. – che, secondo Quine, sono *il solo* criterio dell'accettazione di una teoria. Invece era di fatto considerata con scetticismo da molti scienziati, tra cui Poincaré, Mach, Duhem; e sarebbe poi stata universalmente accolta soltanto quando gli esperimenti di Perrin sul moto browniano (1908-11) furono trattati come una *verifica sperimentale diretta* dell'esistenza degli atomi. Dunque l'esistenza degli atomi non è stata affatto stabilita in modo olistico. Certo, riconosce Maddy, si potrebbe sostenere che Poincaré e gli altri avevano sbagliato ad essere scettici, che Perrin aveva sbagliato a prendere sul serio i loro dubbi, e che Einstein aveva avuto torto a pensare che mancasse ancora una conferma decisiva. Ma il filosofo secondo potrebbe accogliere queste considerazioni solo se avessero a loro volta una base scientifica (per esempio, dice Maddy, se si potesse dimostrare che gli scettici erano influenzati da un pregiudizio *filosofico* verificazionista); non potrebbe invece accoglierle soltanto sulla base di una teoria filosofica dell'accettabilità delle ipotesi scientifiche. Qui l'idea sembra essere che un criterio di razionalità che confligga con la pratica scientifica è perciò stesso confutato, per quanto ben argo-

<sup>46</sup> W.V.O. Quine, *Epistemologia naturalizzata*, cit., p. 134.

mentato possa essere; ed è confutato non perché dalla pratica scientifica si possano ricavare considerazioni che indeboliscono o invalidano l'argomentazione su cui si basa il criterio, ma *per il solo fatto* che gli scienziati non si sono conformati a quel criterio.

Se le cose stessero semplicemente così, la proposta della filosofia seconda sarebbe poco convincente per due ragioni ovvie: primo, non è detto che la storia della scienza, posto che sia stata ricostruita correttamente, fornisca in ogni caso modelli ottimali della pratica scientifica; in particolare, *singoli episodi* della storia della scienza, per quanto importanti, possono sempre essere considerati non esemplari dal punto di vista epistemologico. Secondo, perché un'argomentazione filosofica, formalmente valida e basata su premesse plausibili, dovrebbe essere considerata intrinsecamente meno autorevole di una pratica scientifica? Non ci sono ragioni a priori per pensare che i ragionamenti dei filosofi siano diversi da quelli impiegati dagli scienziati: se esiste qualcosa come il metodo delle scienze, certamente ne fanno parte i procedimenti argomentativi ordinari (tornerò tra poco su questo punto). Naturalmente è possibile che i ragionamenti che portano Quine a sostenere l'olismo della conferma siano fallaci o basati su false premesse, ma allora è questa l'obiezione da muovere, e non quella della difformità dalla pratica scientifica.

In realtà le cose non stanno esattamente così: Maddy accenna ad una critica (verrebbe da dire «strettamente filosofica») dell'argomentazione di Quine<sup>47</sup>; il contrasto con la pratica degli scienziati (di *quei particolari* scienziati) è un indizio dell'errore che consiste nel trattare una teoria scientifica come una totalità omogenea che viene confermata unitariamente, senza prestare attenzione «ai vari tipi diversi di evidenza e ai diversi ruoli che un'ipotesi può svolgere nella nostra attività teorica»<sup>48</sup>. È una critica troppo poco sviluppata per essere discussa. Ma, se è questa la critica che conta e il confronto con la storia della scienza ha soltanto un ruolo ausiliario, non si capisce bene in che cosa consiste la specificità del modo di procedere del filosofo secondo rispetto a un filosofo «normale» che sappia di storia della scienza.

<sup>47</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., pp. 95-96.

<sup>48</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., p. 96.

Oltre a ciò, perché gli esempi tratti dalla storia della scienza dovrebbero essere più autorevoli o significativi di quelli usati dai filosofi «normali»? Perché, ad esempio, nella discussione sul riferimento e i cambiamenti di riferimento<sup>49</sup> l'esempio del flogisto dovrebbe essere più istruttivo di esempi analoghi ricavati dall'esperienza comune o dalla storia, come quelli che sono stati via via prodotti nelle discussioni sulla teoria del riferimento («Giona», «Madagascar», «S. Anna» ecc.)? Quel che c'è di distintivo nelle discussioni di Maddy – il frequente ricorso alla storia della scienza – non è molto e non è motivato in maniera irresistibile. Anche la costruzione del discorso filosofico di Maddy non pare diversa dalla normale pratica analitica: vengono prodotte argomentazioni, più o meno chiare e più o meno complesse, che raggiungono certe conclusioni a partire da premesse giudicate plausibili. Che non ci sia nulla di specifico e distintivo, nella costruzione del discorso di Maddy, si vede anche dal fatto che le sue conclusioni non risultano particolarmente perentorie: sono normalmente controverse, come avviene di solito in filosofia e più di quanto avvenga di solito nelle scienze.

#### 4. *La precarietà della filosofia*

Quando prova a spiegare come mai, nonostante che la filosofia non sia ricerca concettuale né analisi del linguaggio, le considerazioni concettuali e semantiche hanno un peso così preponderante nel lavoro del filosofo, Williamson sostiene che è perché le argomentazioni filosofiche sono argomentazioni informali, la cui validità dipende dalla struttura di enunciati di una lingua naturale; una struttura che non è sempre facile cogliere. Tenere sotto controllo le nostre argomentazioni e il linguaggio in cui si svolgono richiede molto attento lavoro, ed è per questo che i problemi relativi ai concetti e al linguaggio vengono in primo piano<sup>50</sup>. Come spiegazione della specificità della filosofia, questa non è molto convincente: anche la maggior parte delle argomentazioni nelle scienze naturali sono informali; gli articoli scientifici non sono scritti nel

<sup>49</sup> P. Maddy, *Second Philosophy*, cit., cap. II.2.

<sup>50</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., pp. 45, 284-85.

linguaggio del prim'ordine. Sul piano argomentativo, la filosofia non pare avere niente di speciale, se non il fatto che le argomentazioni filosofiche sono spesso mal condotte (fuori e dentro la filosofia analitica). Williamson ha ragione ad insistere che la filosofia dovrebbe essere fatta meglio<sup>51</sup>, e che oggi sono disponibili, più che in passato, le risorse di consapevolezza logica e semantica per farla meglio. Per questo aspetto, la sua predica converge con un'indicazione che si può trarre da Maddy, e cioè il richiamo al rigore argomentativo come *valore* epistemico. Certo gli articoli scientifici non sono tutti argomentativamente perfetti: è normale che essi siano variamente carenti per questo aspetto come per altri. Ma nelle scienze, un errore o una lacuna argomentativa *contano come difetti*: non necessariamente fatali, ma comunque difetti. Nessuno scienziato difenderà un errore di argomentazione invocando l'arbitrarietà della logica classica o il pregiudizio logocentrico che essa incorpora. Ci sono ragioni per cui in filosofia le cose dovrebbero andare diversamente? A me non pare. Certo, è proprio della filosofia mettere tematicamente in discussione anche le forme dell'argomentazione, e va benissimo farlo quando è questo che si sta facendo. Quando invece *non* è questo che si sta facendo, conviene effettivamente attenersi alle norme argomentative consolidate, che, come dice Maddy, hanno dato discreta prova di sé attraverso i secoli.

Un incremento del rigore argomentativo migliorerebbe la filosofia e renderebbe le sue conclusioni un po' meno precarie; così come la filosofia migliorerebbe se le premesse a cui si fa appello fossero più esplicite, più precise e meno oscure. Tuttavia, questi miglioramenti non cancellerebbero la precarietà delle conclusioni filosofiche, che dipende, in larga misura, dal carattere controverso delle sue premesse. Le premesse delle argomentazioni filosofiche sono, molto spesso, meno condivise delle premesse delle argomentazioni scientifiche, perché – anche quando non sono del tutto gratuite – spesso presuppongono teorie poco condivise. Probabilmente le credenze filosofiche largamente condivise, pur non costituendo nel loro insieme un patrimonio insignificante, non sono sufficienti a garantire molte conclusioni filosofiche non banali.

<sup>51</sup> Soprattutto nella prolusione «Must Do Better», postfazione a *The Philosophy of Philosophy*, cit.

Quasi sempre è possibile mettere in discussione le premesse di un'argomentazione filosofica senza sfidare né il senso comune, né le scienze, né le credenze filosofiche condivise; per di più, la filosofia (giustamente) non si ritiene vincolata fino in fondo dal senso comune (anche se lo è più della scienza; ma questo richiederebbe un discorso a parte). Poiché la conclusione di un'argomentazione non è mai più solida delle sue premesse, e le premesse sono così precarie (nemmeno le premesse di senso comune possono davvero essere prese per buone), le conclusioni filosofiche tendono ad essere a loro volta precarie, anche se sono state raggiunte grazie a ragionamenti perfettamente validi.

L'esigenza di rafforzare le premesse è formulata da Williamson in termini di adesione a vincoli:

Quando la filosofia non è disciplinata dalla semantica, dev'essere disciplinata da qualcos'altro: dalla sintassi, dalla logica, dal senso comune, dagli esempi immaginari, dai risultati di altre discipline (matematica, fisica, biologia, psicologia, storia) o dalla valutazione estetica delle teorie. [...] Essere disciplinati da X qui non è semplicemente fare atto di omaggio a X, ma fare uno sforzo consapevole e sistematico di conformarsi ai risultati di X. [...] Naturalmente, ciascuna forma di disciplina filosofica è contestata da qualche filosofo, ma questa non è una ragione per produrre lavori che non sono propriamente disciplinati da nulla<sup>52</sup>.

Effettivamente l'accettazione dell'uno o dell'altro dei vincoli di cui parla Williamson (e, di solito, di più di uno di essi) ha prodotto una certa quantità di buona filosofia, mentre il tentativo di ribellarsi a tutti i vincoli contemporaneamente non ha prodotto granché. Dopo che si sono spezzate tutte le tavole di tutte le leggi e ci si è liberati, oltre che di Dio, anche della grammatica, non sembra che rimanga molto da dire per la filosofia (né, del resto, per le altre discipline). Resta, d'altra parte, che l'accettazione di questo o quel vincolo, per la filosofia, non può che essere, in fondo, soltanto ipotetica. Che ciascun vincolo sia contestato da qualche filosofo, come ricorda Williamson, non è dovuto soltanto a cecità, ostinazione o mania di originalità a tutti i costi: sembra che tocchi inevitabilmente alla filosofia provare a mettere in discussione ciascun vincolo, eventualmente tenendone fermi altri. Penelo-

<sup>52</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 285.

pe Maddy, come si è visto, esorta i filosofi a prendere una strada diversa: a ereditare dalle scienze la serena accettazione di quelle assunzioni di fondo e di quei valori epistemici che hanno dato, nel tempo, i risultati migliori. Ma è dubbio che, prendendo questa strada, si riesca davvero ad affrontare i problemi che chiamiamo «filosofici», e il dubbio sembra confermato dalla pratica filosofica della stessa Maddy. Forse i filosofi farebbero meglio a guardare in faccia l'inevitabile precarietà del loro lavoro, che consiste nel costruire su fondamenta d'argilla; tenendo a mente, peraltro, che le fondamenta d'argilla sono sempre meglio delle sabbie mobili<sup>53</sup>.

*Summary. Three Characterizations of Philosophy*

Rather than offering a prediction about the future of philosophy, I present and discuss three recent characterizations of philosophy as such: as conceptual negotiation (Roberto Casati), as the pursuit of substantial knowledge in certain domains such as metaphysics and epistemology (Timothy Williamson), and as science that applies to non-disciplinary issues (Penelope Maddy). Though I agree with Williamson that philosophy that accepts constraints is better than totally unconstrained philosophical talk, I express doubts that such constraints can eliminate the inherent insecurity of philosophical conclusions.

*Keywords:* Conceptual Analysis, Negotiation, Naturalism, Philosophical Knowledge.

<sup>53</sup> Ringrazio Marilena Andronico e Guido Bonino per varie utili osservazioni su una precedente versione di questo articolo.