

RECENSIONI / REVIEWS

Susan Haack, *Defending Science-within Reason*, Prometheus Books, Amherst, New York, 2003, pp. 411.

L'autrice è fra le personalità più note nel campo della filosofia della logica e della scienza e le sue opere sono modelli di competenza tecnica, rigore argomentativo, chiarezza espositiva. In questo volume ella si pone ad un livello di considerazione più elevato, entrando nel dibattito culturale circa il valore e la portata della scienza, in seno al quale, come recita il sottotitolo dell'opera, intende assumere una posizione intermedia fra i due estremi che hanno caratterizzato tale dibattito negli ultimi cinquant'anni circa, e che vengono qui denominati "scientismo" e "cinismo". Mentre il primo termine suona familiare anche al lettore italiano, il secondo suona un poco strano, dal momento che con esso noi intendiamo di solito designare un atteggiamento pratico privo di remore e scrupoli, che irride ogni principio proponendosi esclusivamente il perseguimento dei propri gretti interessi. Ciò che la Haack intende per "cinismo" equivale sostanzialmente a quanto noi siamo soliti chiamare "anti-scienza", alludendo con questa denominazione alquanto generica a quel complesso di elaborazioni dottrinali, prospettive ideologico-culturali e atteggiamenti pratici che, per un verso, tendono a sminuire lo statuto privilegiato di cui la scienza ha lungamente goduto sul piano conoscitivo e, per altro verso, enfatizzando la contestualizzazione sociale dell'attività scientifica, sostengono la radicale dipendenza della scienza dalle dinamiche del potere e dai giochi di interesse e sottolineano i danni e i rischi insiti nello sviluppo scientifico-tecnologico, fino ad indicare in esso un fattore di pericolo per le sorti dell'umanità. Si tratta delle ben note tesi sostenute dai difensori dell'anarchismo metodologico, del relativismo socio-culturale delle forme del sapere, dell'equiparazione delle teorie scientifiche a particolari tipologie del discorso letterario, delle accuse di maschilismo rivolte alla scienza e, in sintesi, di quel modo "post-moderno" di considerare la scienza che oggi conosce un'ampia diffusione.

La via intermedia fra questi due estremi è costituita da una posizione che l'autrice stessa qualifica come di "senso comune critico" e che consiste nell'adozione di una forma di "moderato realismo" (ossia nell'ammissione che

esiste un modo di cose, fatti ed eventi attorno a noi e che le diverse scienze si propongono di farci conoscere come è fatto e come funziona), accompagnata in primo luogo da un ridimensionamento critico dell'immagine troppo pretenziosa delle scienze che aveva condotto al "vecchio atteggiamento di deferenza", consistente in una sorta di sacralizzazione della scienza, considerata come forma indefettibile del sapere, fonte di certezza, esempio di rigore conoscitivo, onestà intellettuale, integrità morale. Tale ridimensionamento conduce a riconoscere che l'"impresa scientifica" è largamente fallibile, sempre imperfetta e incompleta, spesso rozza e talora corrotta ma che, a dispetto di tutto ciò, non si riduce ad una pura questione di "fiducia": le scienze naturali si sono indubbiamente rivelate come una delle imprese umane di maggior successo, non soltanto per il vastissimo e intrecciato sistema di conoscenze che ci hanno assicurato, non solo per le numerose applicazioni tecnologiche che hanno reso possibili a vantaggio della qualità della nostra vita, ma anche e soprattutto come testimonianza della capacità umana di investigare il vero, che esse hanno portato ad esprimersi al meglio. Quest'ultimo punto consente di comprendere meglio l'ancoraggio nel senso comune che la Haack sostiene: esso non si riduce al realismo minimale e alle "ovvietà" circa le acquisizioni delle scienze che abbiamo menzionato, ma si esprime nella convinzione che i metodi delle scienze altro non sono che applicazioni, affinamenti, ampliamenti di quanto gli esseri umani pongono in atto nel corso di qualunque indagine empirica ben condotta. Per questo l'autrice afferma che le scienze (soprattutto quelle naturali, ma anche quelle umane) non esauriscono l'ambito della conoscenza autentica e menziona come esempi, in diverse occasioni, quelli dello storico, del detective, del giornalista che conduce un'inchiesta, i quali adottano spontaneamente criteri d'indagine non dissimili per natura da quelli utilizzati dalle scienze in forme più sofisticate e agguerrite.

Fin qui la difesa della scienza appare consistere nel riconoscimento del suo carattere di "impresa umana", come tale limitata, imperfetta e perfettibile, ma comunque capace di risultati significativi. Che dire allora degli attacchi dell'anti-scienza? Qui le critiche dell'autrice sono diversamente articolate: nel caso delle teorie sociologiche della scienza, che ne esasperano l'aspetto di contestualizzazione socio-culturale fino a negarne la capacità di conoscenza oggettiva, ella opera un riconoscimento degli aspetti di verità contenuti in tali tipi di analisi, mettendo in luce, nello stesso tempo, che tutto ciò non giustifica le conseguenze estreme che ne vengono tratte. Ella può quindi proporre "un programma ragionevole nella sociologia della scienza" in cui i condizionamenti sociali dell'impresa scientifica rientrano in quelle caratteristiche di limitatezza umana della scienza che, come si è visto, non sopprimono il suo valore e la sua portata conoscitiva. Nel caso di altre posizioni (come quella della equiparazione della scienza a un genere letterario, o a certe

teorizzazioni femministe) l'autrice esercita una decisa critica demolitrice, mettendo a nudo i numerosi equivoci su cui si basano.

La plausibilità della posizione di fondo sostenuta in quest'opera non risalta semplicemente dalla chiarezza delle argomentazioni presentate, dalla efficacia espositiva, dalla ricchezza di esemplificazioni tratte dalla storia della scienza, ma anche da più impegnative analisi di carattere epistemologico, cosicché questo libro risulta importante anche dal semplice punto di vista della filosofia della scienza. Ci limitiamo a segnalare le discussioni dedicate a distinguere concetti spesso fra loro confusi, come quelli di garanzia, giustificazione e conferma che una certa *evidence* (ossia un certo insieme di fatti provati) può offrire ad una data ipotesi o teoria. Distinzioni che rientrano in una dettagliata disamina del concetto stesso di *evidence* (o "evidenza fattuale" come potremmo tradurre). Qui vengono in luce le ben note qualità e competenze di epistemologo che consentono alla Haack di passare in rassegna in modo rapido e incisivo, ma anche impietosamente critico, una grande quantità di problemi, teorie, pretese soluzioni che hanno caratterizzato la filosofia della scienza di stampo analitico dal Circolo di Vienna in poi, senza timori reverenziali di fronte a grandi nomi e allo stesso tempo con spirito costruttivo nell'intento di sciogliere i nodi spesso artificiosi e proporre soluzioni diverse. L'immagine della scienza che la Haack propone con frequenza è quella della soluzione di un cruciverba: in un gioco di parole incrociate ci vengono fornite delle indicazioni che ci indirizzano verso la parola corretta (e queste equivalgono ai referti dell'esperienza fattuale), ma queste non sono univoche, e debbono risultare compatibili sia con il numero di caselle disponibili, sia con le intersezioni risultanti con altre righe e colonne già riempite. Alcune parole possono risultare particolarmente sicure, altre meno; talora possiamo esser costretti a modificare quanto già scritto, ma alla fine riusciamo spesso a risolvere il nostro cruciverba, così come le scienze pervengono a stabilire ampie zone di acquisizioni sicure.

Se questi temi per così dire più tecnici rendono il volume particolarmente interessante ad un circolo di lettori più ristretto, due capitoli ne possono determinare l'interesse per un pubblico più ampio. Il primo tratta dell'uso delle scienze nella pratica legale, il secondo affronta il tema dei rapporti fra scienza e religione. Non ci soffermiamo sul primo che, fra l'altro, tratta in misura preponderante temi e situazioni che si inquadrano nella pratica dei tribunali statunitensi, non poco diversa da quella dei tribunali europei continentali. Il secondo si inquadra pure in una situazione che, negli Stati Uniti, è assurda a livelli di rovente polemica (quella che si lega alla pretesa emersa in alcuni stati di porre sullo stesso piano, in sede di insegnamento scolastico, le teorie evoluzioniste e il racconto biblico della creazione). Ciò ha determinato una chiara situazione di tensione fra scienza e religione che riecheggia anche nelle pagine della Haack. Ella vuole per altro affrontare il tema su un piano

più generale e, in sostanza, sostiene che la tensione è insopprimibile e implica, in una società matura, la progressiva emarginazione della religione di fronte alla razionalità scientifica. Per quanto marginale rispetto al resto dell'opera, questo capitolo può essere significativo circa l'equidistanza fra scienzismo e anti-scienza che l'autrice intende adottare. Si può vedere, infatti, che ella rimane scienziata, sia pure in senso debole, ossia non più nel senso di attribuire alle scienze il possesso di conoscenze indefettibili e certe, quantitativamente limitate ma potenzialmente allargabili all'infinito, bensì nel senso di non riconoscere per davvero altri tipi di conoscenza che non siano quelli scientifici o certe forme di conoscenza di senso comune (abbiamo già detto che ella si limita a menzionare lo storico, il detective e il giornalista come esempi di persone impegnate in forme genuine di conoscenza diverse da quelle scientifiche). Nel suo libro, infatti, non v'è una discussione esplicita, ad esempio, circa la possibilità di parlare in senso autentico di *conoscenza* in campo metafisico o etico, ossia in settori in cui, pur accettando di avvalersi soltanto dell'esperienza e della ragione, la prima non coincide con la pura evidenza fattuale di tipo sensistico e non rappresenta l'unica garanzia di realtà. Pertanto, si può essere d'accordo che la religione non ha la funzione di "riempire i buchi" lasciati aperti dentro la conoscenza scientifica e, aggiungiamo, quella di provvedere in senso lato conoscenze fattuali (e che tale compito può essere lasciato alla scienza), ma la sua specifica funzione non è questa, bensì quella di offrire conoscenze in grado di fornire un senso alla vita e a garanzia delle quali non è sufficiente la pura e semplice evidenza fattuale (anche se non può mancare, ma è la sua interpretazione quella che fa la differenza).

In conclusione, siamo di fronte ad un'opera di notevole qualità, di grande impegno intellettuale e culturale, da cui c'è moltissimo da imparare sia quando se ne condividano le tesi, sia quando si sia indotti a dissentire. Essa è originale non soltanto per le cose che dice e il modo in cui le dice, ma anche perché è uno di quei rari libri che stimolano a pensare con la propria testa.

[Evandro Agazzi]

Donald Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford U.P., Oxford, 2001, pp. xviii + 237.

Scomparso nel 2003, Donald Davidson era, con Willard Quine e Hilary Putnam, uno dei più grandi filosofi analitici americani del Novecento: la Oxford University Press sta pubblicando, o ripubblicando in una bella nuo-

va edizione, cinque volumi che ne raccolgono gli articoli più significativi. Il primo volume *Essays on Actions and Events*, uscito nel 1980, è dedicato alla teoria dell'azione e all'originale e influente teoria degli eventi; il secondo, *Inquiries into Truth and Interpretation*, del 1984, è consacrato alla teoria del significato, e in particolare alla teoria dell'interpretazione radicale; *Subjective, Intersubjective, Objective* è il terzo volume, a carattere prevalentemente epistemologico. Queste tre raccolte sono state tradotte in italiano, e la terza con insolita celerità (la traduzione di Sergio Levi è del 2003, per Raffaello Cortina) a testimoniare la grande risonanza del lavoro di Davidson anche in Italia; in inglese è già uscito il quarto volume, *Problems of Rationality*, ed è in programmazione il quinto, *Truth, Language and History*.

Siamo di fronte a un piccolo paradosso: i cinque volumi sono, come detto, non monografie ma raccolte di saggi, e quindi apparentemente non opere sistematiche e unitarie. Si tratta di un fatto assai comune nel panorama della filosofia analitica, in cui i contributi, finalizzati a una rigorosa chiarificazione argomentativa, sono spesso specialistici, tecnici, quando non di dettaglio, e il più delle volte manca un respiro unitario, una visione d'insieme, la costruzione di una sintesi speculativa – o anche solo la capacità di impegnarsi in maniera significativa al di fuori della propria disciplina, quando non della propria particolare area di ricerca. Eppure Davidson è, al pari di Quine, un filosofo eclettico, la cui riflessione è in grado di spaziare dalla filosofia del linguaggio a quella della mente, dalla teoria dell'azione alla metafisica, dall'etica all'epistemologia. Quello che questi volumi rivelano è che si tratta anche di un filosofo sistematico: nella teorizzazione che Davidson propone, è strettissimo il legame fra teoria dell'interpretazione, principio di carità, visione della razionalità e dell'agire umano, teoria della conoscenza e della verità, e viene disegnato un quadro generale di grande eleganza e coerenza.

Questo terzo volume, che raccoglie articoli scritti fra il 1982 e il 1998, è diviso in tre sezioni dedicate rispettivamente alla conoscenza di sé (la sezione "Subjective"), alla conoscenza degli altri (la sezione "Intersubjective") e alla conoscenza del mondo (la sezione "Objective"). Nel saggio conclusivo, Davidson osserva che le tre forme di conoscenza costituiscono un tripode, in cui ciascuna gamba è necessaria perché il tutto si regga in piedi: i tre tipi sono profondamente legati, e nelle loro complesse relazioni trova ragione l'oggettività della conoscenza. E' questo il tema intorno a cui ruotano le osservazioni del filosofo americano, impegnato a criticare Cartesio e più in generale la "visione cartesiana del mondo" – l'illusione che sia possibile costruire una visione globale del mondo a partire dall'individuo. Davidson mostra (ispirandosi a Wittgenstein, in particolare all'argomento del linguaggio privato) che c'è una connessione fra avere il concetto di un mondo oggettivo e la nostra appartenenza a una comunità di parlanti. Oggettività e in-

tersoggettività sono inestricabilmente legate, così come sono legate soggettività e intersoggettività: usiamo i nostri pensieri per dar senso ai pensieri degli altri.

Questo complesso di relazioni reciproche trova una sua lucida esplicazione nella ormai celebre teoria della *triangolazione*: a fondamento di ogni interazione comunicativa, ma anche del contenuto di ogni pensiero, ci sono sempre due agenti che interagiscono e un evento condiviso del mondo esterno. Da un lato, non sappiamo cosa l'altro pensi o percepisca ma abbiamo un solido terreno comune; e d'altro lato, sapere cosa l'altro pensa è condizione della nozione stessa di oggettività – il fatto che oggetti ed eventi siano situati in uno spazio e in un tempo pubblici, condivisi. La polemica contro l'epistemologia individualistica di marca cartesiana, che disconosce la centralità dell'intersoggettività, si lega a un'altra celebre tesi davidsoniana: la critica alla nozione di schema concettuale. Si tratta di quello che Davidson, parafrasando Quine, aveva chiamato il "terzo dogma dell'empirismo": l'idea che il linguaggio e la mente strutturino la realtà empirica in schemi concettuali. Come visto, Davidson ci chiede di abbandonare il concetto di realtà non interpretata (il Mito del Dato) ma non quello di verità oggettiva: il momento soggettivo non può essere separato dal contenuto oggettivo. Queste osservazioni si trasformano in potenti argomenti contro il relativismo: la condivisione di uno schema concettuale non è qualcosa a cui possiamo, o meno, giungere a partire da idee diverse, ma una condizione del linguaggio e del pensiero. Per Davidson, non abbiamo alcuna idea *prima* di condividere una visione del mondo: se riusciamo a parlare l'uno con l'altro, e se riusciamo a pensare l'uno con l'altro, significa che condividiamo così tanto.

[Claudia Bianchi]

Paul Grice, *Aspects of Reason*, a cura di Richard Warner, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. xxxviii + 136.

Aspects of Reason raccoglie i testi delle "John Locke Lectures" che Paul Grice tenne a Oxford nel 1979 e sui quali tornò in seguito più volte fino al 1988, anno della sua morte. Benché si presenti come un testo unitario diviso in cinque capitoli, il volume è la raccolta di cinque conferenze distinte, pur su argomenti collegati: nell'introduzione, il curatore Richard Warner cerca di rinvenire, e a volte più propriamente di costruire, il filo conduttore che attraversa i cinque saggi.

Il tema affrontato è quello della razionalità: nella tradizione di Aristotele e di Kant, Grice si interroga sulle conseguenze filosofiche che è possibile

derivare dalla nozione di essere razionale. A uno sguardo distratto il tema sembrerebbe eccentrico rispetto agli interessi più noti di Grice – la costruzione di una teoria del significato, la distinzione fra “dire” e “comunicare”, la chiarificazione della nozione di implicatura conversazionale, l’individuazione delle massime conversazionali. Si tratta invece di una questione che ritorna spesso nella riflessione griceana, centrale in una teoria che vede la comunicazione come forma di attività razionale di collaborazione. Secondo Grice ogni interazione comunicativa – dalla più banale alla più complessa – lungi dall’essere casuale o arbitraria, è retta da regole che si impongono a ogni essere razionale. La coordinazione è l’elemento essenziale per l’azione collaborativa, sia essa non linguistica, come spostare un tavolo assieme a qualcuno, oppure ballare un valzer, scambiare una stretta di mano, giocare a tennis, oppure linguistica, come conversare con qualcuno: per assicurarci il successo delle nostre interazioni, dobbiamo cercare di agire in conformità con ciò che il nostro partner di interazione si aspetta ragionevolmente da noi. La comunicazione viene appunto intesa come un’*impresa razionale di cooperazione*: ogni scambio verbale è uno sforzo di collaborazione – con uno scopo e una direzione comuni, stabiliti all’inizio della conversazione o negoziati durante lo scambio. Un’impresa retta da un “principio di cooperazione” che ci impone di contribuire alla conversazione nel modo richiesto dal particolare stadio in cui ci si trova, e dallo scopo o direzione accettati dallo scambio in cui si è impegnati. Non si tratta di norme che ogni partecipante alla conversazione è tenuto a rispettare, ma di regole che rispecchiano le *aspettative* che un soggetto può ragionevolmente intrattenere sulle mosse comunicative del suo interlocutore, sempre che ne presupponga la razionalità.

In una prospettiva come questa, Grice è impegnato a considerare i soggetti impegnati in un’interazione come agenti razionali, e a vedere la razionalità come rivelata da derivazioni (esplicite o esplicitabili) di giustificazioni razionali per credenze e azioni. Tema dei primi due capitoli è proprio l’attività del ragionare, intesa come produzione di catene di inferenze: secondo la caratterizzazione approssimativa fornita in apertura del volume, ragionare significa accettare un insieme iniziale di proposizioni, e derivare da esse altre proposizioni secondo un principio di inferenza accettabile (p. 5). Mentre nel quinto capitolo Grice affronta temi di morale e difende una nozione assoluta di valore, nel terzo e quarto capitolo esamina la distinzione fra ragioni teoriche (o aletiche) e pratiche: secondo l’autore, i principi del ragionare e della razionalità si applicano allo stesso modo alle ragioni per credere e alle ragioni per fare. Termini come “dovere” o “necessità” si applicano in modo univoco rispetto alla distinzione aletico/pratico: per Grice accettabilità aletica e pratica sono due casi di una nozione più generale di accettabilità razionale. Più in particolare, le ragioni per fare devono essere derivate dalle ragioni per credere: non solo credenze e intenzioni devono esibire una coerenza recipro-

ca, ma anche le credenze devono svolgere un ruolo centrale nel ragionamento pratico, così come gli scopi in quello teoretico.

Il volume è denso di suggerimenti e spunti; come capita spesso per i buoni libri di filosofia, non sono tanto le conclusioni a contare quanto il percorso, le ipotesi avanzate, i controesempi e le repliche che vengono proposti. Questo è vero tanto più di un testo che Grice non considerava pronto per la pubblicazione, che necessitava ancora di un lavoro di limatura, e in cui certe parti mancano di connessione, se non addirittura di coerenza. Questo potrebbe essere però parte del fascino del volume: spiare uno dei più grandi filosofi del Novecento al lavoro, intento nell'ingrato ma illuminante compito, secondo le sue stesse parole, "di rendere oscuro ciò che è chiaro".

[Claudia Bianchi]

Franca D'Agostini e Nicla Vassallo (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2002, pp. xiv + 587.

Al pari di una delle immagini più care ai filosofi analitici, l'anatra-coniglio di Jastrow, il testo curato da Franca D'Agostini e Nicla Vassallo può essere visto come due cose diverse. Da un lato è una *storia* della filosofia analitica; dall'altro è una *guida*, sul modello dei "Blackwell's Companions", al vasto territorio della filosofia analitica contemporanea. La duplice valenza del testo è dovuta a due motivi. Il primo, banale, è cronologico: le origini della disciplina vengono collocate, secondo un criterio storiografico canonico, all'inizio del '900, ma per alcuni settori l'affermazione di una corrente analitica non avviene prima della fine degli anni '50-'60; di conseguenza, difficilmente una storia della disciplina avrebbe potuto non coincidere ampiamente con una mappa del dibattito attuale. L'altro è legato alla formazione stessa degli autori e delle autrici: l'elemento storiografico, presente nei diversi contributi in misura diseguale, appare comunque ridotto e spesso trattato secondo uno stile molto analitico, che trova naturale il dialogare con Scoto o San Tommaso come se fossero contemporanei. Le curatrici hanno indicato due elementi portanti per la costruzione dei contributi: quello tematico – si chiedeva a ciascun autore di strutturare il discorso indagando dai 3 ai 5 problemi caratteristici del suo settore – e quello storiografico, che imponeva di esaminare le varie formulazioni e soluzioni successivamente proposte per ciascun problema. Anche se personalmente tendo a vedere questo testo più come una guida che come una storia, debbo riconoscere che l'elemento storiografico, come lo intendono le curatrici, svolge una funzione importante, rendendo possibile la delimitazione di un campo che altrimenti

apparirebbe sfumato, per mancanza di criteri di individuazione – tematici, stilistici, programmatici – definitivi, come bene mette in luce l'ampio saggio iniziale di D'Agostini.

Oltre ai contributi introduttivi, il volume contiene dodici saggi, corrispondenti ad altrettanti settori disciplinari, corredati ciascuno da una bibliografia ragionata. Una rapida rassegna mostrerà quanto la filosofia analitica tende a identificarsi con la filosofia *tout court*. I primi due capitoli presentano gli aspetti cui maggiormente la filosofia analitica deve la sua notorietà e diffusione iniziale: la *filosofia del linguaggio* e la logica filosofica. Il primo capitolo (Penco) è un vero e proprio excursus storico nei principali settori della filosofia del linguaggio, spaziando dalla semantica classica (a partire dal primo Wittgenstein e Carnap) alla pragmatica (a partire dal secondo Wittgenstein, Austin e Grice). Gli sviluppi della filosofia del linguaggio sono presentati in modo originale sullo sfondo dei temi della filosofia di Frege, considerato unanimemente uno degli antenati più rilevanti della filosofia analitica. Il saggio discute sia le teorie del significato che hanno proposto un aggiornamento del paradigma classico di Frege (Dummett, Brandom) sia quelle che per diversi motivi si sono contrapposte ad esso (Kripke, Putnam). Incentrato sull'apporto di Russell è il secondo capitolo (Sainsbury) dedicato alla *logica filosofica*, o – in altre parole – allo studio della forma logica e del rapporto tra forma logica e forma grammaticale. Prima di toccare due temi filosofici centrali come il tema della verità e il tema dei paradossi, Sainsbury discute la classica analisi russelliana della forma logica delle descrizioni definite. Egli tratta soprattutto la linea di pensiero Russell-Quine-Davidson, ricordandoci una differenza di fondo: se per Russell la logica filosofica o analisi della forma logica costituiva l'aspetto essenziale del lavoro filosofico, per Davidson esso è solo un primo passo, cui deve seguire l'analisi filosofica.

Si diceva un tempo che la logica filosofica o l'analisi logico-linguistica avrebbe eliminato la *metafisica*; più recentemente che l'avrebbe sostituita; dal terzo saggio (Varzi) non risulta né la prima né la seconda opzione. La filosofia analitica ha semplicemente arricchito la discussione metafisica, ed ha aiutato a rendere più chiare alcune opzioni alternative in metafisica e in ontologia. Ha contribuito insomma in un ritorno della metafisica come disciplina filosofica fondamentale. I temi trattati (il problema dell'identità degli oggetti, il problema degli universali e questioni di ontologia) mostrano quanto l'indagine metafisica si sia sviluppata dalle prime discussioni sulla "barba di Platone". Se il punto di partenza è ancora una volta la discussione russelliana sulla forma logica, subito vengono presentate le grandi alternative: se la metafisica riveli la struttura profonda dell'essere, o in altre parole se sia descrittiva – oppure se sia revisionista, ossia volta a riformulare e correggere il linguaggio con cui parliamo del mondo. Questa contrapposizione viene magistralmente applicata alle varie opzioni metafisiche e ontologiche trattate da Varzi.

Il ritorno della metafisica è certo un aspetto dell'evoluzione della filosofia analitica attuale rispetto alle proprie origini; una seconda innegabile tendenza è la naturalizzazione. Il capitolo dedicato alla *filosofia della mente* (Marraffa) prende appunto l'avvio dalla svolta naturalistica che ha trasformato tale disciplina da analisi puramente concettuale a parte integrante dell'odierna scienza cognitiva, specie con il *funzionalismo* e la *teoria computazionale-rappresentazionale della mente*. Il capitolo ripercorre successi e difficoltà di queste due idee fino agli anni '80, ma la ricerca più recente, avverte l'autore – esibisce nei confronti del naturalismo due atteggiamenti opposti, rivolti l'uno al suo ridimensionamento, l'altro alla sua radicalizzazione. Nel primo caso la disciplina tende a configurarsi come una branca della *metafisica* applicata – mediante l'indagine di tematiche quali “la natura delle proprietà e degli eventi mentali e materiali, la causazione mentale, la coscienza, i *qualia* – nel secondo come un ambito della *filosofia della scienza* applicata.

Un'analoga convivenza di pulsioni naturalistiche e tentazioni metafisiche compare nella *filosofia della scienza*, settore che M. Dorato delimita indicando, su un piano metafilosofico, tre requisiti: 1) l'individuazione nella logica simbolica dello strumento principale dell'analisi filosofica della scienza, 2) l'idea che il compito della filosofia sia la soluzione (o la dissoluzione) di problemi concettuali in modo obiettivamente valido mediante argomentazioni rigorose, e 3) la dimensione *semantica*, ovvero l'indagine sul significato dei termini filosofico-scientifici. Da questa caratterizzazione discende la scelta dei tre grandi temi che secondo Dorato marciano l'evoluzione della disciplina: il problema della natura delle *teorie* scientifiche, con le questioni correlate del rapporto tra teoria e osservazione e del criterio di significanza, il problema del concetto di *legge* scientifica, e infine la nozione di *spiegazione* scientifica. La trattazione, chiara e incisiva, presenta uno speciale interesse quando affronta i contributi degli ultimi vent'anni. La morale è che dei tre criteri definitori indicati soltanto gli ultimi due sono sopravvissuti, mentre il primo è stato nettamente ridimensionato. L'analisi logico-linguistica tende ad essere sostituita da “un'interazione più ravvicinata con indagini di ‘confine’ sui fondamenti concettuali delle singole scienze” (p. 249). Ma accanto a questa tendenza, si riscontra un nuovo interesse per la metafisica, come emerge chiaramente dalla discussione delle tesi di “universalisti” e “modalisti” sulle leggi scientifiche.

Una netta revisione della originaria avversione alla metafisica ha consentito anche l'affermazione di una *filosofia della religione* (Hughes). Quest'ultima non si distingue per scelte tematiche o per prescrizioni metodologiche dalla filosofia della religione “senza aggettivi”, da sempre intenta all'analisi di concetti, alla ricerca delle giustificazioni e alla proposta (o confutazione) di argomenti a favore di una tesi, come la classica dimostrazione dell'esistenza

di Dio. Hughes insiste sulla “continuità a livello metodologico e tematico tra la filosofia della religione medievale [...] e la filosofia della religione analitica” (p. 392). In che senso, allora, si può parlare di una filosofia della religione *analitica*? La risposta di Hughes, alla quale si giunge seguendo la storia di alcuni punti nodali (l’argomento cosmologico modale sull’esistenza di Dio, il problema del male, il rapporto tra onniscienza e infallibilità divina, la vita dopo la morte), è che il “ritorno alla tradizione” avviene in seguito al – e attraverso il – confronto con le posizioni espresse in ambito empirista prima neopositivistico poi. Il capitolo presenta, accanto al difetto di contenere molti refusi, notevoli pregi, non ultimo quello di mostrare che alcune tesi comunemente ritenute confutate o estranee al dominio della filosofia analitica sono ancora questioni aperte.

Il tema della naturalizzazione è trattato a fondo nel capitolo sull’*epistemologia* (Vassallo): una presa di posizione sulla naturalizzazione – sia essa antinaturalista, naturalista moderata o naturalista radicale – può contribuire anche ad una corretta comprensione dei concetti chiave di ‘conoscenza’ e di ‘giustificazione’. L’epistemologia analitica, non è, naturalmente, la sola disciplina filosofica ad occuparsi del problema della conoscenza: la sua peculiarità è tuttavia quella di concentrare la propria indagine su di un tipo particolare di conoscenza, la conoscenza *proposizionale*. Le prime chiare definizioni di conoscenza proposizionale arriveranno solo a partire dalla metà del XX secolo, e con esse una chiara consapevolezza dei problemi filosofici implicati. Vassallo esamina i diversi tentativi di risolvere il problema di Gettier (1963), pietra miliare dell’epistemologia analitica contemporanea, che ha mostrato l’insufficienza della definizione classica di conoscenza come credenza vera e giustificata. Oltre a discutere Goldman, Lehrer, Dretske e Nozick sulla definizione di conoscenza, l’autrice mostra come i problemi *à la* Gettier contaminino il concetto di giustificazione e sottopone le teorie classiche della giustificazione – quella fondazionalista e quella coerentista – ad un serrato confronto con le teorie più recenti dell’affidabilismo e del funzionalismo.

Di grande interesse epistemologico è il saggio che P. Garavaso dedica al rapporto tra la *filosofia della matematica* e la filosofia analitica in generale. Tre sono i problemi affrontati e inquadrati in un *excursus* che va dai primi anni del ’900 ai giorni nostri: “il problema *epistemologico*, ovvero come possiamo spiegare e giustificare la conoscenza delle verità matematiche, il problema *ontologico*, ovvero quale sia la natura delle entità matematiche, e infine il problema *semantico*, “ovvero come possano gli asserti matematici avere un valore di verità e fare riferimento agli oggetti matematici” (p. 275). Illuminante la ricostruzione del contrasto, nella seconda metà del secolo, tra ontologia platonista – da molti privilegiata come la teoria più adeguata della verità matematica – e teoria della conoscenza empirista.

Le difficoltà del realismo metafisico compaiono anche nella regione che comprende etica, politica e filosofia del diritto. L'*etica*, come mostra C. Bagnoli, si contraddistingue come tentativo di indicare su quale fondamento poggi la pretesa oggettività dei giudizi etici. Le principali risposte date nel '900 vedono il contrasto tra realisti antinaturalisti, non-cognitivist, cognitivist non realisti, naturalisti di vario tipo, assieme a diverse teorie del ragionamento pratico. Resta vivo il conflitto, presente sin dai tempi di Moore, tra l'aspirazione a garantire un fondamento oggettivo ai giudizi etici (mediante l'appello a fatti o proprietà morali), ed il riconoscimento della loro capacità a guidare l'azione, se intesi come desideri o prescrizioni. Nel bilancio su tale conflitto l'autrice appoggia i "tentativi di sganciare le nozioni di oggettività, conoscenza e verità da una metafisica realista, e di riformulare in modo più complesso le questioni della normatività, dell'autorità e della capacità dei giudizi etici" (p. 320). Non molto distanti appaiono le tematiche trattate nel capitolo sulla *filosofia del diritto* (Villa): da dove provengono gli effetti eventualmente normativi di certi atti, e precisamente quelli consistenti nel produrre regole giuridiche? Villa segue l'evoluzione storica della giusfilosofia analitica nelle tre tradizioni del realismo giuridico scandinavo, della scuola analitica italiana e della scuola fondata da H.L.A. Hart. Il paragrafo conclusivo, dedicato agli orientamenti giusfilosofici contemporanei fra filosofia del diritto analitica e filosofia del diritto 'post-analitica', presenta una situazione caratterizzata da notevole pluralismo culturale: accanto a tendenze di matrice neopositivistica compaiono oggi posizioni di revisione e ripensamento critico della *received-view*, e di confronto con diversi orientamenti non analitici che hanno raggiunto negli ultimi tempi vitalità e combattività notevoli. E. Galeotti mostra come la *filosofia politica* di stampo analitico si sia concentrata sin dall'inizio (anni '50) su due fronti: l'analisi concettuale e la discussione normativa su questioni pubbliche. Questo secondo aspetto assume il suo massimo rilievo a partire dalla pubblicazione, nel 1971, di *A Theory of Justice* di Rawls, opera fondamentale sia per avere "ribaltato l'autocomprendimento stesso della disciplina" (p. 328), sia per l'influenza esercitata in settori esterni alla filosofia politica, quali l'etica e l'economia. La teoria della giustizia compare pertanto tra gli argomenti prescelti, accanto alla discussione metateorica sull'obbligo politico e sull'autorità legittima e ai problemi connessi al pluralismo e alla tolleranza. L'esposizione, anche se densa e articolata, risulta alla fine talmente chiara anche per il lettore profano da lasciargli la convinzione che l'informazione ottenuta costituisca un bagaglio indispensabile non solo per chiunque si interessi di filosofia, ma anche per il semplice cittadino.

Il volume si conclude con un saggio sull'*estetica* analitica (Levinson), che ripercorre, con un taglio marcatamente storico, le discussioni condotte dagli anni '50 in ambiente angloamericano sul concetto di "estetico", sulle diverse

definizioni dell'arte, sulla ontologia dell'arte e sulle diverse concezioni della rappresentazione e dell'espressione nell'arte.

Come mostra questa lunga lista di argomenti, il libro rende ragione della vastità del territorio occupato dalla filosofia contemporanea di stampo analitico e contribuisce ad attenuare i sospetti di tecnicismo e specializzazione eccessivi che gravano su di essa. Assolve pertanto una innegabile funzione nel panorama filosofico italiano.

[Margherita Benzi]

Oscar Meo, *Mondi possibili*, Il Melangolo, Genova, 2002, pp. 190.

L'ultimo libro di Oscar Meo si segnala per l'ampiezza di materiali impiegati al servizio della sua tesi principale: l'opera d'arte non si offre alla fruizione passiva di un utente identico nei secoli, ma piuttosto si costituisce nel gioco dinamico dell'interpretazione, che rivela avere basi non solo culturali, ma cognitive. E infatti l'autore si serve di strumenti teorici provenienti da settori anche distanti tra loro come la psicologia cognitiva, la percettologia, la semiotica e la filosofia del linguaggio, oltre che naturalmente l'estetica e la storia dell'arte.

Il libro si articola in cinque capitoli. Nel primo si espongono i presupposti teorici che guideranno il lettore nel corso dell'intera opera. Fin da subito compare il riferimento ad alcune teorie percettologiche abbracciate dall'autore in quanto funzionali alla tesi summenzionata. L'approccio gestaltista e quello cognitivista alla percezione sorsero infatti entrambe come reazione al riduzionismo comportamentista, e vollero piuttosto caratterizzare il processo percettivo come elaborazione di un input esterno, che deve molto al soggetto cognitivo. Insiti alla percezione vi sarebbero dei principi di organizzazione figurale che impediscono di definire puramente passivo tale processo, tanto che persino in una figura bidimensionale noi riconosciamo un'articolazione tra figura e sfondo, e non una mera giustapposizione di macchie di colore. Il mondo percettivo ha una sua struttura. Ciò che non emerge troppo chiaramente è se l'autore prediliga un'interpretazione più kantiana o più leibniziana di tali teorie. Se da una parte (p. 21) egli afferma che nella percezione stessa si verifica un'attribuzione di significato (tesi della continuità leibniziana), dall'altra (p. 22 e 112) tale attribuzione sembra implicare una serie di valenze concettuali (opzione kantiana), come nel caso delle figure ambigue. Per poter vedere l'anatra o il coniglio è necessario disporre dei due rispettivi concetti, funzione che è dubbio si possa attribuire alla percezione.

Ad ogni modo, applicate alle figure impossibili di Penrose, tali teorie

consentono a Meo di sottolineare la diversa natura ontologica dell'opera d'arte rispetto ad una qualsiasi rappresentazione. Mentre in quest'ultima (sia essa un enunciato, una mappa o una fotografia) si instaura un rapporto di rimando più o meno convenzionale col mondo, la prima richiede un intervento semantico dello spettatore, che può porre in *essere* figure anche fisicamente impossibili, come appunto quelle di Penrose, utilizzate ampiamente nei quadri di Escher. Da qui il *mondo possibile* proprio dell'opera d'arte, possibile in virtù del rimando tra segni di cui essa si compone, e della loro interpretazione da parte del fruitore. L'autore definisce tale posizione "costruttivismo non radicale" perché mentre rifiuta il corrispondentismo (traducibile in epistemologia con realismo ingenuo), respinge anche quelle posizioni che risolvono la comunicazione tra soggetti e opere d'arte in una costruzione solipsistica. Segue una discussione sul concetto di "schema" che passa in rassegna alcune ipotesi della psicologia cognitiva degli ultimi trent'anni, per approdare a un'idea dinamica (kantiana) di esso: "un complesso mutevole e rivedibile di rapporti tra le parti, più matrice di configurazioni e di significato e criterio per rappresentare immagini, che immagine esso stesso" (p. 42).

Il capitolo II è dedicato all'illustrazione di alcuni problemi classici della percezione pittorica. Si sfrutta il concetto gestaltista di "completamento amodale" per spiegare come figure parzialmente occluse in un quadro non sorprendano come incoerenze o errori un qualsiasi spettatore. È una tipica funzione percettiva quella di completare (in genere nel senso della "pregnanza" o buona forma) zone del campo visivo incomplete (un busto che sporge da dietro a un tavolo o un'auto che scompare e riappare da dietro un edificio). Il fenomeno ha però a che fare anche con le aspettative del soggetto, e dunque con la sua memoria. Nella fruizione di un'opera d'arte ciò che va messo in atto è la selezione di opportune strategie interpretative che colleghi "le informazioni veicolate dal messaggio con il proprio mondo cognitivo-affettivo" (p. 75). Secondo l'autore, la comparsa della prospettiva nella pittura quattrocentesca rispondeva anche all'esigenza dello spettatore di muoversi in un ambiente noto, non fantastico e in perenne mutamento. Eppure proprio l'introduzione di questa tecnica solleva nuovi interrogativi, connessi alla fissità della prospettiva davanti al punto di vista cangiante di un osservatore e all'inquietante fatto per cui il volto raffigurato sembri seguire l'osservatore con lo sguardo.

Il terzo capitolo approfondisce alcune di tali questioni, a partire dalla differenza tra *trompe l'oeil* e pittura illusionistica. Il primo non è concepito necessariamente dal suo autore come opera d'arte, tant'è vero che il fruitore, scoperto l'inganno, avverte un certo senso di delusione non presente in genere davanti a un'opera d'arte. "Il *trompe l'oeil* avrebbe soltanto una durata effimera, e non sarebbe tale da apportare un significativo contributo esistenziale" (p. 93). Ecco perché esso assume un significato parassitario rispetto al

mondo reale, e non sussiste in un suo autosufficiente mondo possibile. Al contrario, in opere quali la decorazione della cupola di Sant'Ignazio di Andrea Pozzo, o il porticato di Palazzo Spada progettato da Borromini il "patto" tra artista e fruitore non viene meno a causa dell'illusione prospettica. Anzi, Meo ritiene questa forma pittorica particolarmente emblematica del rapporto dinamico tra mittente e destinatario nella costituzione del significato artistico. Se lo spettatore non fosse disposto a seguire le istruzioni dell'artista, che gli impone il suo punto di vista, l'opera non sortirebbe il suo effetto, esattamente come nella famosa stanza di Ames, affinché l'inganno si realizzi, l'osservatore deve guardare la scena monocolarmente e da un foro che impedisce l'ispezione della scena. Ora, se è vero che per la riuscita di tali fenomeni sono decisive le aspettative dell'osservatore circa la stabilità del proprio ambiente, qui emerge di nuovo l'ambiguità segnalata in precedenza, per cui da una parte si attribuisce una struttura alla percezione (da qui i richiami anche a Gibson), dall'altra però si vorrebbe questa fortemente permeata da conoscenze pregresse, come nel curioso caso dell'antropomorfizzazione degli spermatozoi umani, osservati al microscopio per la prima volta da van Leeuwenback (p. 129). È noto infatti che su questo terreno la contrapposizione tra Gestalt e Gibson da un lato e New Look e cognitivisti dall'altro resta ancora da sanare.

I due brevi capitoli conclusivi sono dedicati rispettivamente a una digressione storiografica sull'idea di spazialità nell'arte e ad alcune battute finali sulla disputa tra costruttivisti e realisti. La prima tematica è illustrata dalla svolta teorica operatasi a cavallo tra otto e novecento nell'interpretazione della spazialità presso gli antichi. Con Riegl, Wickhoff e Hildebrand crolla il dogma della primordialità dell'arte prerinascimentale, perché anche in essa viene riconosciuto un apprezzamento della spazialità. Mentre la prospettiva è sottesa da una concezione "ottica" dell'arte, l'arte antica con la sua enfasi sulla bidimensionalità e sull'individualità corporea (di matrice aristotelica) poteva essere qualificata come arte "tattile" (p. 146). D'altra parte, come spiega l'ultimo capitolo, il realismo prospettico non dovrebbe illuderci, cioè oscurare il carattere sempre costruito del significato estetico. Qui si fa più marcata l'opposizione a Gibson, il quale vede nella rappresentazione pittorica la riproduzione (congelata) più o meno fedele di certi rapporti di invarianza tipici della percezione ordinaria. L'autore, sulla scorta di Gombrich e Goodman, ribadisce invece che la strutturale ambiguità del segno grafico e l'assenza di rimando al mondo reale, rendono la produzione e la fruizione dell'opera un processo molto più complesso di quanto creda il realista.

[Alessandro Dell'Anna]

Ramón Queralto Moreno, *Razionalità tecnica e mondo futuro. Una eredità per il terzo millennio*, Franco Angeli, Milano, 2002, pp. 168.

Richiamandosi a precedenti pubblicazioni e articoli in cui il tema era già stato in parte affrontato (cfr. n. 4, p. 12), lo scritto di Queralto intende in prima istanza dimostrare che, in un mondo ormai di fatto dominato dalla tecnica e dalla tecnologia, è lecito e necessario parlare di una specifica forma di razionalità che di esse presenta tutti i tratti caratteristici (e si può quindi denominare *tecnica*), e interrogarsi di conseguenza sul ruolo che essa avrà nell'affermarsi della futura forma dominante di razionalità, poiché molti indizi lasciano intravedere un suo prossimo, unilaterale trionfo, con conseguenze notevoli soprattutto sul piano sociale, antropologico ed etico.

A questo scopo Q. inizia col delineare le ragioni del successo e della crisi della ragione scientifica nell'età moderna (di cui la *razionalità tecnica* è erede, così come noi siamo "*epigoni*" della Modernità) rivisitando quella storia della ragione occidentale e degli intrinseci motivi del suo tramonto che più volte dopo Heidegger (o dopo Nietzsche) è stata percorsa, portando nella seconda metà dell'ultimo secolo a continue riflessioni su una crisi che appare ancora in atto, quasi sempre approdate, più o meno esplicitamente, su posizioni postmoderne o *transmoderne*. L'intento di Q. è invece di sottolineare che, se è vero che la ragione moderna è finita, che la scienza ha riconosciuto i suoi limiti e i suoi fallimenti, bisogna tuttavia essere consapevoli "che questo fallimento non si riferisce alla ragione scientifica in se stessa, bensì alla forma specifica del suo realizzarsi storico" (p. 8). La posizione è quindi quella di chi, pur prendendo atto della crisi, pur riconoscendo e indagando i rischi del prevalere di un'unica forma di razionalità (quella, appunto, *tecnica*, che per sua natura tende a soprafare tutte le altre, ponendosi come 'unica'), non si chiude nella negazione della possibilità di una qualche forma 'forte' di ragione, quindi di fatto nel rifiuto della razionalità in sé, bensì auspica un atteggiamento epistemologico che sappia integrare diversi tipi di razionalità, riconoscendo di ciascuna i limiti.

Questa posizione, che si pone al di là dell'analisi della crisi, risulta essere il messaggio di fondo dell'intera opera, l'unica possibilità di superare quell'atteggiamento "ormai logoro" che "crea continuamente circoli viziosi sul problema della postmodernità, restando in una posizione di rifiuto del razionale e lasciando intravedere un'impotenza ad andare al di là di essa" (p. 13).

Se prima causa della crisi della ragione scientifica moderna, da Cartesio in poi, è stata la sua pretesa di assoluta autofondazione, la volontà di riconoscere solo in se stessa il criterio di validità, questo ha finito per far perdere di vista alla ragione stessa il suo rapporto originario con la realtà, finendo per identificare realtà e ragione senza poter più riconoscere i limiti ontologici che entrambe presentano. Ma è stata poi la complessità stessa del reale, che

via via emergeva proprio alla luce del più alto prodotto della modernità, cioè della scienza, a mettere la ragione di fronte ai suoi limiti, relativizzando per sempre quell'idea di progresso entro cui la ragione moderna era cresciuta, aprendo un vuoto in cui può aver posto ormai soltanto il sospetto radicale. È iniziata così quell'epoca della ragione in cui persistono soltanto *frammenti* di essa: l'immagine che Q. propone è quella del mosaico che non compone però alcuna figura determinata: un insieme di pezzi, ciascuno mirabile, ma del tutto scollegati tra loro (cfr. p. 102).

Di questi frammenti però, sembra prevalere quello più efficace, ovvero la *razionalità tecnica*. Di essa vengono analizzati i caratteri. Si tratta di una razionalità di tipo pragmatico, che ha come fine essenzialmente il *risultato* che persegue, l'effetto che qualunque oggetto produce, senza preoccuparsi, ed è qui il punto, di che cosa esso veramente sia, minimizzando quindi ogni approcio alla realtà di tipo teoretico.

Caratteri della razionalità tecnica sono dunque *l'operatività* e *l'efficacia* (Q. specifica il carattere pragmatico della razionalità tecnica definendola "produzione di utensili" sottolineando con questi termini la sua natura non semplicemente 'strumentale', ma definita dalla capacità di produrre "effettività realizzate", cfr. pp. 50-53). Altri caratteri sono la *relazionalità*, la *sistematicità*, l'*autonomia*, l'*espansionismo*. Quest'ultimo aspetto, determinato dalla tendenza della tecnica e della sua ragione ad invadere ogni aspetto dell'esistenza, permette, secondo Q., di concepire l'intera realtà '*more technico*' (p. 61). Si tratta quindi di una forma evoluta di volontà di potenza, che risponde alle esigenze dell'uomo attuale e che appare adeguata a risolvere i problemi che la crescente complessità di un mondo sempre più 'tecnicizzato' e 'globalizzato' continuamente pone. Ma essa implica necessariamente una *riduzione ontologica* della realtà stessa, per cui l'intero mondo diviene, alla fine, 'utensile a disposizione', presentando soltanto i tratti tecnici dell'utilità, disponibilità, ecc.

Una forma di volontà di potenza, dunque. Infatti, ciò che rimane invariata è la volontà di dominio sul reale che ha caratterizzato l'uomo moderno. L'uomo attuale, suo epigono, può ormai fare a meno della verità, ma non rinuncia a manipolare la realtà, a dominarla pragmaticamente. Questo tratto denuncia, secondo Q., una situazione senza precedenti, che non può ridursi ad un semplice cambiamento di *logos*: ciò che cambia radicalmente è infatti proprio l'essenza del rapporto tra l'uomo e il mondo. Per la prima volta la *praxis* dominerà sul *logos*, l'azione sul pensiero, l'efficace sul vero. Tale cambiamento, inserendosi pienamente nell'alveo della sconfitta della ragione, nel clima di sospetto che ovunque la circonda, sembra davvero confermare il futuro dominio di questa nuova forma di razionalità. La razionalità tecnica trionfa non perché si imponga come nuova forma di ragione 'forte', ma perché non pone affatto il problema teoretico della verità.

Degli effetti attuali e delle possibili conseguenze di questo trionfo sul piano etico-politico il libro presenta numerosi esempi ed argomenti. Conclusivamente Q. accenna anche ad una possibile risposta, sul piano etico, al prevalere della razionalità tecnica, rimandando, per l'approfondimento della questione, ad un'altra sua opera, già in via di pubblicazione (*Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El "Caballo de Troya" al revés*, Tecnos, Madrid). Si tratterebbe "di provocare un riordinamento possibile del sistema tecnologico utilizzando i suoi stessi parametri" (p. 157), cioè agire eticamente sul sistema "alla maniera tecnica", utilizzando le sue regole: l'efficacia operativa e la disponibilità del mondo. La possibilità di attuazione di questo obiettivo è individuata nel "convincere i possessori del sistema e delle sue istanze direttrici dell'*utilità* reale dell'etica, e quindi mostrare la faccia 'tecnica', 'efficace', delle istanze etiche applicate allo stesso sistema tecnologico" (*ibidem*). Le 'ragioni etiche' non andrebbero quindi inserite dall'esterno (strategia che si rivela perdente), bensì dall'interno, come "elementi che possono aiutare a massimizzare la riuscita del sistema" (*ibidem*).

La strategia suggerita da Q. è dunque quella di enfatizzare gli aspetti di utilità pratica dell'etica, di proporla come miglior 'utensile', capace di assicurare il buon funzionamento del sistema tecnologico e, insieme, di salvaguardare il futuro dell'umanità: "Rinforzare questa strategia è dunque mettersi dentro il sistema e, con le sue stesse regole, riordinarlo *more ethico*. Il compito non è affatto facile, ma è ragionevole" (pp. 159-160).

Posta quasi a livello di provocazione, col chiaro intento di stimolare un futuro, auspicato dibattito, questa posizione appare, nell'ottica del libro, un possibile tentativo di affrontare in maniera orgogliosamente razionale gli effetti della crisi della ragione.

[Mariangela Marrone]

Sandro Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 236.

Per capire che cosa si intende oggi per "filosofia della mente" è necessario far luce su alcuni concetti fondamentali sui quali la filosofia si è interrogata per secoli, come "anima", "mente", "io" e "spirito". Tuttavia, prescindere dall'affrontare storicamente tali questioni sarebbe come tentare di scrivere una storia della filosofia escludendo Aristotele.

Partendo da una prospettiva storica, l'introduzione alla filosofia della mente di Sandro Nannini, attraverso una sintesi delle principali concezioni filosofiche dell'anima e del corpo, ci offre un panorama chiaro e puntuale

della filosofia della mente dall'antichità ai giorni nostri, senza peraltro mettere in secondo piano i singoli problemi teoretici, cosa che potrebbe infastidire i filosofi analitici "ortodossi" per i quali la filosofia della mente altro non è che il risultato della svolta cognitiva della filosofia analitica. Del resto, l'apprezzabile scopo del libro è proprio il tentativo di assottigliare la barriera tra coloro che provengono da una formazione storicistica e coloro che invece hanno un'impostazione analitica. Questo è auspicabile proprio in un momento come quello odierno, in cui le barriere tra le singole discipline, ma anche tra i "modi" di fare filosofia, vedi ad esempio il metodo storicistico o continentale e quello analitico, sembrano ostacoli insormontabili. Attraverso questa introduzione si vorrebbe quindi far dialogare tra loro due ambiti filosofici ancora troppo distanti e cioè la storia della filosofia e la filosofia analitica, per cui il libro di Nannini si potrebbe definire, per dirla con Ryle, "trans-dipartimentale" o "di transazione".

Il testo, strutturato in quattro capitoli, analizza *in primis* l'evoluzione del concetto di anima dall'antichità al Medioevo, a partire da Omero, Platone e Aristotele, fino a Sant'Agostino e San Tommaso. Benché le origini del concetto di anima si possano ravvisare già in Omero, è solo con Platone che l'anima (*psyché*) viene intesa come principio della vita spirituale dell'individuo, anche se è con Aristotele che si può parlare di una psicologia, o come precisa Nannini, di una "bio-fisio-psicologia" (p. 7). È da notare che, mentre in Platone troviamo i tratti tipici del dualismo, in Aristotele l'ilomorfismo sembra risolvere in anticipo il problema mente-corpo. E se con lo Stoicismo ci avviciniamo al moderno concetto di mente come "io" o *self*, è solo con Sant'Agostino che incontriamo i concetti di "autocoscienza" e "interiorità" accanto alla metafora della mente come "spazio interno" accessibile solo a se stessi, che gli analitici definiscono "argomento dell'accesso privilegiato".

Il secondo capitolo, in cui vengono discusse le teorie della mente dei principali esponenti della filosofia moderna dal Seicento al Settecento, a partire da Descartes fino a Kant, si apre con un'importante precisazione, e cioè che non si comprende la teoria dell'anima di Descartes se non la si colloca nel contesto della rivoluzione scientifica inaugurata da Galileo. Vengono poi considerate, oltre a quelle di Spinoza, Malebranche, Leibniz e Hobbes, le teorie degli empiristi classici quali Locke e Berkeley. Hume, invece, viene visto come un anticipatore della contemporanea *bundle-theory*.

Nel terzo capitolo si passa alla filosofia contemporanea, di cui vengono considerate, accanto alle teorie della mente della filosofia dell'Ottocento, in bilico tra spiritualismo e positivismo, lo psicologismo, la nascita della psicologia scientifica e il pensiero di autori come Hegel, Bergson, Husserl e Heidegger, pensatori che passano in secondo piano nella maggior parte delle introduzioni alla filosofia della mente.

Il quarto ed ultimo capitolo riguarda la filosofia analitica e post-analitica.

Nannini si sofferma sui filosofi analitici classici quali Frege, Russell, Wittgenstein e Ryle, avendo l'accortezza di fare alcune importanti precisazioni, come ad esempio sottolineare l'importanza dell'opera *The Analysis of Mind* di Russell, che è all'origine di teorie ancora oggi diffuse tra i filosofi della mente e impegnata a chiarire i concetti di "mente", "coscienza", "istinto", "abito", etc. Non meno interessante è il paragrafo dedicato al comportamentismo logico degli empiristi logici, in cui viene precisato che "è errato – come invece abitualmente viene fatto – accomunare il 'comportamentismo logico' degli empiristi logici al 'comportamentismo analitico' (o in qualunque altro modo lo si voglia chiamare) di Ryle stesso, perché gli empiristi logici, in realtà, a differenza di quest'ultimo e in consonanza, viceversa, con quelli che saranno i suoi critici negli anni Cinquanta, identificavano il comportamentismo logico con il fisicalismo, ossia con una forma (a loro avviso) non metafisica di materialismo" (pp. 79-80). Un'altra importante osservazione compare nel paragrafo dedicato al filosofo oxoniense Gilbert Ryle a proposito del suo presunto "comportamentismo". Come afferma Nannini: "anche Ryle, tuttavia, ancor più di Wittgenstein, è stato sentito, non senza qualche ragione, dalla maggioranza degli interpreti (e anche dei seguaci) come fautore di una forma riveduta di comportamentismo, tanto che oggi quasi tutte le introduzioni alla filosofia della mente, quando si riferiscono alla teoria di Ryle che dominò incontrastata tra i filosofi analitici degli anni Cinquanta, la etichettano come 'comportamentismo logico' o 'filosofico'. L'espressione 'comportamentismo logico', così usata, può risultare però fuorviante. [...] Se proprio si vuole affibbiare a Ryle un'etichetta, conviene in ogni caso riferirsi alla sua posizione come a un 'comportamentismo filosofico' o meglio ancora 'analitico' piuttosto che logico. Ma, anche con questa avvertenza, resta dubbio che tale espressione si adatti pienamente a un filosofo che, riguardo al significato da attribuire ai termini psicologici, dipende così strettamente da Wittgenstein" (p. 89).

Nannini passa poi a considerare gli anni della "svolta cognitiva" (p. 94), in cui rientrano la crisi del positivismo logico, lo sviluppo delle scienze cognitive, il funzionalismo di Putnam, il monismo anomalo di Davidson. E se la contemporanea filosofia della mente è caratterizzata quasi sempre da un rifiuto del dualismo, esso riappare sotto una nuova veste con Popper, Eccles e Chalmers. Il quarto ed ultimo capitolo si conclude con la presentazione delle teorie dei filosofi della mente oggi più rappresentativi del dibattito contemporaneo sul mentale come Searle, con il suo "naturalismo biologico", Dennett, oscillante tra neo-comportamentismo, funzionalismo ed eliminativismo e i Churchland fautori del neo-eliminativismo.

Il testo di Nannini è sicuramente un valido strumento sia per coloro che per la prima volta si accostano alla filosofia della mente sia per gli addetti ai lavori, da un lato per il vasto numero di teorie affrontate, e dall'altro per il

suo approccio, che può essere definito storico-teoretico. L'auspicio è che esso possa costituire un punto di partenza per una fruttuosa collaborazione tra storici della filosofia e filosofi analitici affinché si giunga a considerare i problemi filosofici nella loro interezza, cercando di vederne le reciproche connessioni anziché perdersi nei labirinti generati dalla loro frammentazione.

[Cristina Zorzella]

Paul Abela, *Kant's Empirical Realism*, Clarendon Press, Oxford, 2002, pp. X-303.

Si prenda la *Critica della ragion pura*. Si risolva lo spinoso problema (non soltanto filologico) costituito dai rapporti fra le due successive edizioni dell'opera con un taglio deciso e ci si limiti esclusivamente alla seconda. Operata questa prima scelta, che non è né secondaria né innocua, si delimiti ulteriormente l'ambito dell'indagine ignorando totalmente *l'Estetica trascendentale* e toccando solo marginalmente *l'Analitica dei concetti*. A questo punto si può procedere alla scomposizione dell'*Analitica dei principi* e della *Dialettica trascendentale*. Della prima si selezioni la discussione dei principi sintetici (assiomi dell'intuizione, anticipazioni della percezione, analogie dell'esperienza, postulati del pensiero empirico) e la *Confutazione dell'idealismo*, la quale come è noto compare solo nella seconda ed. della *Critica*, lasciando sullo sfondo lo *Schematismo* e ignorando l'*Anfibolia*. Si estrapolino infine dalla *Dialettica trascendentale* le antinomie, escludendo i paralogismi e l'ideale della ragion pura. Ciò che resta dopo questo smembramento è il nucleo tematico intorno al quale Abela costruisce la sua interpretazione, che risulta chiarissima fin dall'inizio: già a p. 1 egli ci avverte che la teoria kantiana del giudizio, così come essa è sviluppata nella seconda ed. della *Critica*, "offre al lettore un genuino programma realista"; o meglio, e più precisamente, una genuina manifestazione di "realismo empirico".

Di per sé, l'attribuzione a Kant di un'opzione realista non è tale da suscitare stupore nel lettore contemporaneo, stante anche la ferma posizione che – come ricorda opportunamente Abela – egli stesso prese nei confronti delle interpretazioni che assimilavano la sua filosofia all'idealismo di Cartesio e a quello di Berkeley. Certamente più intraprendente è l'attribuzione a Kant di una forma di "realismo empirico", giacché esso si pone agli antipodi rispetto all'"idealismo trascendentale" che costituisce la parola d'ordine della sua filosofia. Ma questo lo sa bene anche Abela. L'obiettivo della sua rigida delimitazione del campo di indagine non è negare la fondamentale scelta "trascendentalista" operata nella *Critica*, ma appoggiarsi sulla discussione kantia-

na dei principi e sulla *Confutazione* per prendere posizione nel dibattito, interno alla filosofia di lingua inglese, sul “Mito del Dato” e sulla generale tenuta dell’empirismo. Stabilite queste coordinate fondamentali, l’opzione di Abela risulta più comprensibile, anche se non possono non sorgere sospetti intorno alla plausibilità del suo metodo di scomposizione e ricomposizione “razionale” del testo. E ciò né per ragioni di carattere filologico, cui Abela non è assolutamente interessato, né di carattere storico, anche se sarebbe facile obiettare che è riduttivo occuparsi pressoché esclusivamente del rapporto di Kant con gli empiristi inglesi (Hume in particolare) e con Cartesio, trascurando la robusta base antileibniziana su cui si innesta il suo dialogo con questi filosofi. La ragione per cui nasce qualche dubbio è che, spinto dal desiderio di utilizzare l’armamentario kantiano nella discussione delle posizioni di filosofi come Putnam, Dummett, Davidson, McDowell, Abela sembra spesso trascurare che nella *Critica* l’oggettività delle leggi di natura non si colloca nel vuoto assoluto, che essa ha un supporto *non empirico*, che esiste una *quaestio de jure*. E questo non significa soltanto che l’interpretazione dei fatti si colloca nella cornice di una teoria; significa soprattutto che il problema logicamente e metodologicamente primo è per Kant quello delle radici *a priori* della conoscenza e della sua giustificazione trascendentale, ossia il problema affrontato proprio nelle parti che Abela trascura: l’*Estetica trascendentale* e l’*Analitica dei concetti*. L’impressione è che egli tema che un’impostazione di questo genere induca ad attribuire un ruolo positivo al noumeno nella conoscenza e nell’esperienza. Se questo fosse il pericolo, Abela avrebbe perfettamente ragione a opporre il proprio *cave!* Sennonché non solo non risulta che qualche interprete contemporaneo giunga ad affermare che il noumeno serve all’esperienza, ma è lo stesso Kant a sostenere che non concedere spazio al noumeno nell’ambito della conoscenza non significa *ipso facto* affermare che l’esperienza ha radici puramente fenomeniche e che i fenomeni sono qualcosa di assoluto. L’introduzione del concetto di noumeno serve proprio a ricordarci che le cose non stanno così. Correttamente, alla fine del lavoro, Abela sostiene che il noumeno trova il proprio campo di applicazione nell’ambito della sfera etica. Tale soluzione non è tuttavia completamente soddisfacente, perché trascura il fatto che nella *Critica della ragion pura* Kant non si pone solo il problema epistemologico concernente le leggi oggettive della natura e le strutture della conoscenza: per lui quello della *omnimoda determinatio* (o, detto in altri termini, del lato nascosto dei fenomeni), è un problema altrettanto reale, anche se di soluzione impossibile.

Una testimonianza della particolarità della lettura di Abela viene dalla conclusione del cap. 4, che contiene un breve riassunto della filosofia trascendentale nel suo complesso. La presentazione è ineccepibile, tranne che per un punto: “Il realismo empirico offre una terza via [*sc.*: diversa dal “realismo” trascendentale o dogmatico e dall’antirealismo pragmatista contem-

poraneo]. Esso respinge il rimando del realista trascendentale a cose in sé indipendenti dal modo in cui gli oggetti sono dati nella conoscenza umana. Gli oggetti empirici sono fenomeni [*appearances*]. I fenomeni sono soggetti alle condizioni trascendentali necessarie per la conoscenza empirica. Noi non abbiamo alcun titolo per considerare gli oggetti empirici come reali indipendentemente dalle condizioni della conoscenza" (p. 248). Lo stesso Kant non avrebbe trovato probabilmente difficoltà a riconoscersi in queste parole, per la semplice ragione che quello qui delineato *non è* "realismo empirico", ma "idealismo trascendentale". Soltanto entro questa cornice concettuale si comprende il primato che Kant conferisce al giudizio sul piano logico-trascendentale e su cui giustamente Abela insiste a lungo. E entro questa stessa cornice si pone la delicata questione dei rapporti fra giudizio e intuizione. Affermare, come fa Abela, che "noi non abbiamo alcun rapporto anteriore al giudizio [*prejudgemental*] con il contenuto percettivo" (p. 9) significa sottovalutare non solo il ruolo chiave dello spazio e del tempo, ma anche le indicazioni kantiane sulla necessità di raccordare fra loro intuizioni e concetti, ossia le due diverse fonti della conoscenza: il "primato del giudizio" e il fatto che le intuizioni senza i concetti siano cieche non implicano assenza di contenuto sensoriale. Quanto poi all'asserzione secondo cui il carattere della sintesi è solo *apparentemente* costruttivista (p. 1), l'impressione è che Abela non tenga sufficientemente conto non solo delle precisazioni sulla funzione delle categorie e dell'"Io penso" contenute nella *Deduzione*, ma soprattutto del carattere compositivo proprio della struttura del giudizio.

È un vero peccato che Abela incorra in simili infortuni, soprattutto perché egli sa analizzare con cura, onestà intellettuale e competenza la porzione di testo selezionata e perché la sua moderazione gli consente di esaminare con estremo equilibrio le diverse interpretazioni prese in considerazione. Un esempio è costituito dal condivisibile suggerimento di assumere una posizione intermedia fra le due opposte interpretazioni della teoria kantiana della verità: sembra proprio innegabile che nella *Critica* la concezione corrispondentista e quella coerentista convivano e trovino entrambe giustificazione. Inoltre, come lo stesso Abela sottolinea più volte, il libro colma opportunamente una lacuna nell'ambito della letteratura secondaria di lingua inglese: nessuno degli studiosi (anche molto importanti, come Kemp Smith e Strawson) da lui abbondantemente citati e commentati si è occupato a fondo dell'*Analitica dei principi*. Meno originale è l'insistenza sulla centralità, nella seconda ed. della *Critica*, della *Confutazione dell'idealismo*, che è sicuramente funzionale all'interpretazione di Kant in chiave di "realismo empirico", ma che è riduttivo considerare come sorta esclusivamente dall'esigenza di differenziare l'approccio trascendentale dall'idealismo di Cartesio e di Berkeley. A porsi come centrali sono qui i problemi del rapporto fra "Io puro" e "io empirico" e della natura della rappresentazione, la quale andrebbe distinta

dal *belief* assai più accuratamente di quanto faccia Abela. Il ruolo del *belief* è in qualche modo secondo rispetto a quella della rappresentazione. Senza mettere minimamente in discussione il primato *logico-trascendentale* del giudizio, si può benissimo pensare che ad avere un “carattere olistico” (p. 197) sia la rappresentazione, in quanto condizione imprescindibile non posizionale per ogni giudizio di esperienza (sia esso vero o falso), e non – come sostiene invece Abela – il *belief*, che è posizionale. Che poi anche in Kant la genesi *empirica* della rappresentazione presupponga un rapporto con la realtà non significa che per lui “*de facto* ogni *belief* debba essere necessariamente connesso con la realtà” (p. 192), ossia che esso abbia sempre un referente. In generale, comunque, proprio perché assolutizza il primato del giudizio, Abela tende a sottovalutare il ruolo della “facoltà rappresentativa” nell’ambito della filosofia trascendentale.

Un ultimo appunto concerne la bibliografia, che è molto ricca, ma ignora pressoché del tutto la letteratura “continentale”, eccettuati alcuni fuggevoli accenni alla vecchia *Filosofia del come se* (ma non al *Kommentar* alla *Critica*) di Vaihinger e a un libro di Prauss. Non sembra proprio lecito permettersi una tale lacuna in un lavoro che, nonostante la delimitazione dell’ambito dell’indagine, si propone pur sempre di dare una valutazione complessiva dell’epistemologia e della teoria della conoscenza di Kant.

[Oscar Meo]