

RECENSIONI – REVIEWS

Paul K. Feyerabend, *Dialoghi sulla conoscenza*, trad. it. di Roberta Corvi, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 124.

Il volume raccoglie due agili dialoghi con i quali Feyerabend si propone di esporre in modo piacevole e accattivante la propria prospettiva “filosofica” anche se dichiara apertamente che “essere filosofo” o significa che ci si avvicina alle cose in quanto si è membri di un club, o è un’espressione vuota che può essere applicata a qualsiasi individuo, persino a un cane. Dichiaro volentieri di essere filosofo nel secondo senso, ma certamente non lo sono nel primo” (p. 94). Ad ogni modo il volume si articola in due dialoghi: il primo, *Fantasie platoniche* (pp. 3-59) prendendo liberamente spunto dal *Teeteto* illustra le ragioni e i limiti del principio relativista difeso da Protagora proponendone una versione moderna e aggiornata, mentre il secondo, *Al termine di una passeggiata non filosofica tra i boschi* (pp. 61-113) illustra dettagliatamente le idee feyerabendiane posteriori alla pubblicazione di *Addio alla ragione* (trad. it. di Marcello D’Agostino, Armando Editore, Roma, 1990) ponendole in relazione critica con le varie immagini ancora legate a *Contro il metodo* nonché con molti saggi raccolti per una *Festschrift* in suo onore del 1975. Chiude il volume una breve postfazione nella quale l’autore oltre ad illustrare le ragioni che lo hanno indotto ad adottare la forma dialogica e “decostruttivista” (“sono d’accordo [con Platone] che un dialogo è più rivelatore di un saggio” [p. 117]) ribadisce il suo “atteggiamento” culturale riportando un ampio passo di una sua intervista concessa al quotidiano italiano “la Repubblica”.

Se lo slogan di *Contro il metodo* era “anything goes” ora si potrebbe riassumere l’atteggiamento di Feyerabend con l’esortazione: “storia, non teoria!”. A suo avviso infatti “non può esserci alcuna teoria della ragione, della conoscenza, della realtà – perché? Perché la ragione è costituita da azioni che non possono essere previste, a meno che non siano limitate da misure totalitarie” (p. 107). Da questo punto di vista la riflessione più recente di Feyerabend risulta comunque in sintonia più completa con le sue precedenti opere (sia con *Contro il metodo* sia con *La scienza in una società*

libera) poiché già in questi volumi il Nostro insisteva nel sottolineare come a suo avviso non esista alcuna definizione di scienza in grado di rendere ragione di tutti i possibili e imprevedibili sviluppi dell'impresa scientifica. Meglio ancora: la riflessione epistemologica feyerabendiana ha spesso preso le mosse dalla constatazione dello iato inevitabile che a suo avviso sempre insorge tra la pratica scientifica e il "razionalismo filosofico" per contestare la validità di qualsiasi "modello metodologico" e per proporre contestualmente un paradossale "modello contrometodologico". In realtà a ben considerare i testi di Feyerabend è però agevole rendersi conto come il "razionalismo filosofico" che a suo avviso entra in clamorosa contraddizione con la pratica scientifica è rappresentato soprattutto dal razionalismo di Popper. A Popper sono infatti dedicate anche non poche pagine di questo libro nelle quali non solo si contesta opportunamente l'idea della pretesa originalità delle tesi falsificazioniste popperiane ("la falsificazione mediante contro-esempi è vecchia come il mondo [...] la critica migliore del falsificazionismo ingenuo", come Kuhn e Lakatos hanno chiamato il procedimento di Popper, si trova nella *Repubblica* e nel *Teeteto!*" (p. 65), ma si ribadiscono anche tutte le inevitabili difficoltà cui un popperiano si trova di fronte nel momento in cui vuole veramente confrontarsi con l'effettiva pratica scientifica: "un popperiano che affrontasse la scienza sarebbe steso dalle difficoltà che incontra – sarebbe assolutamente paralizzato" (p. 67).

Rifiutato lo stereotipo "teoria", per Feyerabend non resta dunque che rivolgersi allo stereotipo "storia" riconoscendo come esistano una pluralità di tradizioni all'interno delle quali quella scientifica costituisce unicamente una particolare tradizione e, in particolare, una tradizione che non ha più diritti delle altre tradizioni culturali, tanto che può assumere un rilievo specifico solo per l'Occidente nella misura in cui "l'Occidente è coperto dagli escrementi della scienza [e], quindi, naturalmente, ha bisogno degli scienziati per ripulirsi" (pp. 103-4). Ad ogni modo anche di fronte alla tradizione scientifica occidentale Feyerabend ribadisce che "ci sono altri modi di vivere in questo mondo. La gente è intervenuta sul mondo in modi diversi [...]. Alcune azioni hanno trovato riscontro, altre non sono mai decollate. Secondo me – prosegue Feyerabend questo suggerisce che c'è una realtà e che è molto più duttile di quanto non presuma la maggior parte degli oggettivisti. Diverse forme di vita e di conoscenza sono possibili perché la realtà le permette e le incoraggia persino e non perché 'verità' e 'realtà' siano nozioni relative" (p. 104). Certamente: diverse forme di vita e di conoscenza sono possibili, *diverse ma non tutte!* Il che significa che le differenti tradizioni (o le differenti storie) inevitabilmente sono sottoposte ad alcuni vincoli strutturati dalla realtà stessa la quale non è così tanto "decostruttivista" da attribuire a tutti i discorsi possibili e immaginabili la medesima portata (inclusa la portata *conoscitiva*). In altri termini occorrerebbe chiedersi perché alcune azioni trovano (o hanno trovato)

riscontro nella realtà e riescono (o sono riuscite) a decollare, mentre altre tradizioni non hanno conseguito un esito analogo (o vagamente paragonabile) non riuscendo spesso neppure a decollare *iusta propria principia*. Invero questo rilievo critico non è affatto banale e tende a riproporsi in tutto il suo spessore anche all'interno della posizione attualmente adottata da Feyerabend. Se infatti si riconosce con Feyerabend stesso che "culture diverse e tendenze storiche diverse [...] hanno un fondamento nella realtà e che la conoscenza è "relativa" in questo senso" (p. 56), occorre allora prestare un'attenzione più specifica alle modalità particolari con le quali "i vari mondi emergono dall'Essere" (*ibid.*). È proprio il confronto storico tra queste differenti modalità che può offrire una chiave d'accesso particolarmente interessante per comprendere più adeguatamente i vantaggi, i limiti, e i rispettivi valori delle varie tradizioni nei confronti del mondo e della vita. Naturalmente la prospettiva di Feyerabend sottolinea del tutto opportunamente come sia sua intenzione delineare un atteggiamento culturale "relativista" in grado di "proteggere gli individui, i gruppi e le culture dalle azioni di chi pensa di aver trovato la verità" (p. 54). Tuttavia, come si è accennato, il problema dell'oggettività si ripresenta all'interno delle differenti tradizioni culturali e costituisce – sia pur secondo modalità polimorfe, certamente non riconducibili, come vorrebbe Popper, ad un unico modello – un problema cruciale cui non può sfuggire nessuna tradizione, nessuna cultura, nessun modo di vita. Si badi: non si vuol negare che la prospettiva – o l'atteggiamento culturale, sociale e politico – illustrato attualmente da Feyerabend non difenda apertamente, e in modo del tutto opportuno, l'esistenza reale di "uno spazio di manovra maggiore di quanto non suppongano i realisti come Platone o Einstein", ma si vuole unicamente ricordare che questo spazio di manovra non può essere illimitato e totale. Questo "spazio di manovra" troverà infatti un limite oggettivo – sia pur all'interno delle differenti tradizioni culturali – nei vincoli posti in essere dal mondo stesso e dalla realtà. Insomma: è ben vero che "ci sono culture diverse e non tutte si compongono di lunatici o funzionano in virtù di una versione estrema del principio di Protagora, ma piuttosto esistono perché l'Essere permette diversi approcci e, entro certi limiti, incoraggia un relativismo pratico: l'uomo, o qualche aspetto temporaneamente stabile delle varie culture, è misura delle cose, *per quanto l'Essere gli permette di essere misura*. Inoltre l'Essere lascia agli individui o alle culture la quantità di indipendenza che è necessaria per essere misura in questo senso ristretto. Può darsi che un singolo individuo in partenza su un sentiero solitario, "tocchi un punto nevralgico" dell'Essere e fornisca lo stimolo per un mondo interamente nuovo" (p. 58, corsivo nel testo). Senza dubbio è possibile ed altamente auspicabile che tutto ciò accada, ma non si può mai dimenticare – come trapela dalle stesse parole di Feyerabend – che proprio nel momento in cui si coglie un punto nevralgico dell'Essere quest'ultimo lascia emergere unicamente *una particolare dimensione di oggettività*.

tività che è condizionata e vincolata dall'Essere stesso. In altri termini, per esprimersi secondo altre tradizioni concettuali, si può anche dire che ogni "oggettivizzazione" non è mai in grado di esaurire tutto il "reale" (l'Essere di cui parla Feyerabend riprendendo una posizione che può forse essere avvicinata a quella di Anassagora). Ma allora tra la "realtà" (o l'Essere) e l'oggettività non esiste alcuna contrapposizione di principio poiché il "reale" può essere pensato esattamente come il campo nel quale possono concretizzarsi le varie oggettivazioni. Come scrive Anassimandro "principio degli esseri è l'infinito da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo" (B, 1). In questo senso, come sembra accennare lo stesso Feyerabend richiamando le più recenti ricerche di Marcello Pera (cfr. le pp. 88-89 che andrebbero comunque confrontate anche con il più recente volume di Pera, *Scienza e retorica*, Laterza, Roma-Bari 1991, in particolare con la p. 173), la sua stessa posizione filosofica o, come lui preferisce dire, il suo stesso atteggiamento, può avere una validità "oggettiva" solo nella misura in cui "paga il fio" della propria esistenza riconoscendo la parzialità della sua stessa polemica e il dogmatismo della sua apertura ad una dimensione storica che vuole invariabilmente fagocitare ogni possibilità della teoria. Infatti, proprio alla luce di quest'ultimo volume, non pare del tutto fuorviante sostenere che il valore epistemologico delle provocazioni feyerabendiane si situa prevalentemente nello spazio circoscritto in cui aiuta a comprendere i limiti dogmatici del modello metodologico (in particolare di quello popperiano) che ha preteso di assolutizzare alcuni aspetti (spesso puramente formali) della ricerca scientifica. Ma a questo "valore" si associa strettamente anche il "limite" inevitabile della sua provocazione, poiché nella misura in cui Feyerabend ha preteso di limitare il dibattito epistemologico all'alternativa unilaterale tra scienza (*à la* Popper) e caos (secondo lo slogan della sua teoria anarchica della conoscenza) in realtà si è precluso una più duttile e articolata comprensione dell'impresa scientifica (del suo valore storico e dell'oggettività della sua specifica conoscenza) proprio nel contesto composito delle altre tradizioni di pensiero e di vita.

[Fabio Minazzi]

Sören Stenlund, *Language and Philosophical Problems*, Routledge, London, 1990.

Mathematical logic has had a deep influence on the style of thinking

of our century. Its method of formalisation, in the beginning only an instrument of research, later the basis of the new technology of automatic data processing, has been claimed to have a clarity and reliability without precedent in philosophical or even in mathematical thought. Now, at the end of this century, the more sensitive philosophers who know this tradition from the inside, start to reflect on this claim with the same attitude of thoroughness which created the idea of formalisation. Of course there has been criticism of the high expectations concerning this idea, but it came mainly from outsiders (with the outstanding exception of L.E.J. Brouwer, whose views are carefully scrutinized in the book).

Sören Stenlund however is clearly an insider. His book on combinatory logic is well known and he regularly contributed to the technicalities of the subject. His critical attitude bears the mark of this inside knowledge. It is not directed towards circumstances or based on misunderstandings, but it touches upon the heart of the matter. It is also based on thorough historical knowledge. Stenlund makes it clear that formalisation was originally introduced as a method of conceptual investigation. It was intended by Frege to be an instrument by which the severe conceptual difficulties of traditional logic could be clarified and overcome. Later, however, the means became an aim in itself, and its uses were less and less questioned. Its applicability to the structure of natural language seemed unquestionable, and its conspiracy with the technology of automatic computation suggested its usefulness almost everywhere. Stenlund's book aims at unravelling the misunderstandings resulting from this shift of status which metamathematics and mathematical logic have undergone.

Stenlund points out clearly that formalisation is a method of *reconstruction*, already in mathematical logic itself. "It is not as concrete objects *qua* concrete and subject to mechanical rules that we deal with expressions and formulas in algebra" (p. 28). In metamathematics we represent these objects, and the operations we perform on them, mathematically, just like we represent mechanical objects and processes in mathematical mechanics. But it is a major mistake to project back the properties of the representations *as such* into the realm of the original phenomena. "The basic (mistaken) idea is that at a fundamental level human actions and intellectual performances are mere mechanical or causal operations" (p. 29). Even calculating according to rules is a 'non-causal, intentional' action. The idea that intentionality can be 'explained away' by reconstructing (some of) its effects is as absurd as the idea that motion can be explained away by the infinitesimal calculus. Both remain firmly presupposed in their reconstructions.

The consequences of this point of view for the idea of Artificial Intelligence are obvious. Reconstructing certain elements of human practice by the methods of information technology always remains embedded in this practice, from which it derives all the meaning it has. The suggestion of

the contrary requires first transferring the language with which we describe this practice to the realm of information processing, thereby changing the meanings of the concepts in accordance with their new, technical use, and then applying it to human practices again in its technical sense, as though this were its *original* sense.

The attitude of projecting back the language used to describe a model onto the original reality reconstructed by means of the model is understood by Stenlund to root in the confusion of the conditions of human life in general and the conditions of human *intellectual* life (p. 16). Stenlund mentions Wittgenstein as providing his principal inspiration, and this influence becomes clear here. It is pointed out that language, even scientific language and mathematical notation, is indissolubly connected with human practice. Even if we follow explicit rules, the practice of this rule following can not be rooted in explicit rules again. The level of explicit intellectual operations is only the top of the iceberg of human practice, and not its foundation. And the top of this top is the level of scientific reconstruction and language formalisation. How can one hope to improve, simulate or even describe the whole by means of so meagre a reconstruction, necessarily dependent on this whole?

This does not mean for Stenlund that human practice and use of language is not accessible to investigation, but only that formal or mathematical reconstruction is only a very limited instrument of such investigation. It presupposes and is surpassed by what is called 'conceptual investigation'. This is precisely Frege's aim when designing his *Begriffsschrift*. Wittgenstein and Husserl are also mentioned in this respect. These philosophers were not yet victims of what Stenlund calls 'the naturalistic fallacy': studying conceptual relationships as if they were a kind of 'natural' or mathematical objects, accessible to the ordinary methods of the empirical or mathematical sciences. In so viewing these relationships it is overlooked that they are necessarily already *used* in applying these methods. Reconstruction may reveal the *external structure* of this use, but not its inner logic, which *causes* this structure. For the 'naturalistic' attitude, the structure appears as being something contingent, and the theory about it as hypothetical. It could never touch upon the kind of problems Frege, Wittgenstein and Husserl were interested in.

This point of view is elaborated in the second part of the book as a thorough criticism of the notion of 'theory of meaning' as it is used in recent philosophies of language. This notion is inadequate even for the interpretation of mathematical language, as far as such interpretations are based on formalisations of the idea of a possible proof. Stenlund quite rightly argues that such formalisations at the same time presuppose and restrict the ordinary notion of mathematical proof. A formalisation is itself a mathematical construction, presupposing mathematical language. The attempt to avoid realism with respect to the existence of mathematical

objects here leads to another kind of realism, for the original mathematical objects are simply replaced by syntactical objects like formulas and proofs. And these too are mathematical objects and by no means real expressions used by anybody. Mathematical logic has become a branch of mathematics, and in fact there is no reason to suppose that it is more fundamental than other branches.

Philosophical clarification, according to Stenlund, cannot come from any kind of formalisation or reconstruction, it should come from conceptual investigation of the actual use of language, embedded in practice. This method could be characterized as a form of *transcendental reflection*, not in the sense of constructing a transcendental *philosophical doctrine*, but purely as a method of investigation. While involved in an activity, we reflect on the necessary conditions making this activity possible. In this case, while involved in human practice and language use, we reflect on the necessary conceptual relationships making it possible. The philosophical dignity of this approach is unquestionable, but so is its fundamental difficulty. The philosopher does not want merely to repeat current opinions on our doing, knowing, speaking and thinking, but he wants to *investigate* it, distinguishing the essential elements from fortuities. Such distinctions, however, contradict the claim that the philosopher, while reflecting, is only an impartial observer of a certain practice. In his descriptions of it, he tries to show what is *really* happening, and he thereby willy-nilly develops a theoretical position, which is in need of a justification.

Stenlund does not completely escape this difficulty. In dealing e.g. with the philosophy of mathematics in the third part of the book, he distinguishes *informal* mathematical idiom from technical-mathematical notions, suggesting that the former should not be taken as serious as the latter in an account of what mathematics is about. He claims (pp. 129 ff.) that controversies about the way of existence of mathematical objects can be solved by taking account of the precise use of mathematical technical notions and notations, and not being misled by the more informal idiom mathematicians use. But who recognizes this precise mathematical use? If mathematicians talk about infinite structures as of simply existing entities, what right has the philosopher to tell them that this is only an *informal idiom*, and that in their practice such entities do not really occur? In spite of his transcendental method, the philosopher points out distinctions which the subjects whose activities are investigated are not aware of. He *has* to do so, for if he only aimed at describing human practice as it is perceived by the actors themselves, there would be nothing for him *qua* philosopher to investigate. This practice *itself* already contains tensions between form and content, it involves a process of thinking and reflecting. If the philosopher wants to *clarify* this process, he cannot avoid to reflect simultaneously on the conditions of his *own* practice! For what he is really doing may also fail to coincide with his own methodological opinions. This

criticism, however, does not diminish the esteem I have for the book. Philosophical writings really touching upon such essentials are relatively rare. The book does not lose its validity for someone looking at the questions dealt with from another philosophical angle, for it is based on sound reflections and observations within the subject matter in question.

[Louk Fleischhacker]

Conversazioni americane, a cura di Giovanna Borradori, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 214.

In questi anni che vedono una crisi generalizzata dei paradigmi filosofici dominanti nella prima metà del nostro secolo, sembra quasi non si possa lavorare seriamente senza attaccare il prefisso "post-" alle tesi che si intende sostenere. Così, in Italia abbiamo il pensiero "post-moderno", in Francia il "post-strutturalismo", negli Stati Uniti la filosofia "post-analitica" e, un po' dappertutto, il "post-marxismo". C'è insomma l'ansia di dichiararsi "posteriori a" qualcuno, dal che sarebbe pur lecito attendersi proposte volte a chiarire *che cosa* debba rimpiazzare le correnti filosofiche considerate irrimediabilmente obsolete. Simili proposte, tuttavia, o non vengono avanzate, oppure possiedono un tale carattere di aleatorietà da risultare inservibili a tutti coloro che si ostinano a prendere sul serio la filosofia e la sua capacità di influenzare il mondo circostante. Questo volume di interviste a quasi tutti i maggiori pensatori americani contemporanei, realizzato da Giovanna Borradori, intende fare il punto sulla cosiddetta "filosofia post-analitica", verificando con i diretti interessati perché il paradigma analitico attraversi oggi una crisi profonda e dalla quale non si vede ancora una plausibile via d'uscita, nonché quali siano i rimedi – se ve ne sono – che i vari autori propongono per risolvere tale crisi. I nove filosofi intervistati sono Willard V. Quine, Donald Davidson, Hilary Putnam, Robert Nozick, Arthur C. Danto, Richard Rorty, Stanley Cavell, Alasdair MacIntyre e Thomas S. Kuhn. Si tratta insomma di una rassegna abbastanza completa dell'odierno pensiero statunitense, alla quale mancano forse i nomi di Nelson Goodman e di John Rawls per essere considerata esaustiva.

Si può subito osservare che, prima di parlare della filosofia post-analitica, occorre chiarire che cosa debba intendersi con l'espressione "filosofia analitica" ma, a dispetto delle apparenze, non si tratta affatto di un compito facile. È opinione di chi scrive che sotto questo termine-ombrello trovino legittimamente posto parecchi indirizzi di pensiero, certamente tutti accomunati dalla preminenza accordata all'analisi linguistica, ma anche

discordanti su una serie di tematiche di primaria importanza. Dando per scontata una comune ascendenza fregeana, del resto ben evidenziata da Michael Dummett nel suo recente saggio *Alle origini della filosofia analitica* (Il Mulino, Bologna, 1990), si possono a nostro avviso classificare come “analitici” autori classici che fanno storia a sé come Ludwig Wittgenstein e Bertrand Russell, i neopositivisti logici viennesi e berlinesi (ma anche quelli inglesi come Alfred J. Ayer), i filosofi britannici dell’*everyday language* appartenenti alle scuole di Oxford e Cambridge, nonché pensatori americani – come Quine e Davidson – che risentono in pari misura dell’influenza neopositivista e di quella pragmatista. Al di là delle molte e spesso significative differenziazioni, tutte le correnti e gli autori appena menzionati concordano, oltre che sulla già citata preminenza dell’analisi linguistica, anche sulla opportunità di trovare basi intersoggettive che servano da fondamento al discorso filosofico, e sulla necessità di *dimostrare* la validità di ciò che si afferma per evitare che la filosofia diventi – come spesso accade – il campo dell’opinabile per eccellenza. È ovvio che questi requisiti sono più che sufficienti a fondare un “metodo” e a stabilire dei criteri di demarcazione che hanno permesso di conseguire notevoli successi, tanto in filosofia della scienza, logica e filosofia del linguaggio, quanto in una filosofia intesa come indagine sulla struttura della realtà. Coloro che accusano la filosofia analitica di anti-metafisicismo preconcetto ignorano, infatti, che esiste una metafisica di stampo analitico – condotta utilizzando gli strumenti forniti dalla logica formale e dalla filosofia del linguaggio – la quale ha ottenuto e tuttora ottiene pregevoli risultati. Se le cose stanno così, il programma analitico sembrerebbe pienamente valido e non tale da essere contestato alle radici. Invece la crisi è infine arrivata, e proprio in una nazione – come gli Stati Uniti – la cui filosofia è stata dominata per decenni dal paradigma analitico. Quali sono i motivi di fondo della svolta?

Si può innanzitutto osservare che le “egemonie culturali” suscitano sempre, prima o poi, delle reazioni di rigetto. Così è stato per il neoidealismo in Italia, per lo strutturalismo in Francia, per il tomismo in ambito cattolico e, oggi, per il marxismo nelle sue varie articolazioni. Tuttavia, non sempre il nuovo è meglio del vecchio, e ciò è particolarmente vero per quanto riguarda la “filosofia post-analitica” americana la quale, a parte pochi spunti interessanti, è a nostro avviso dominata da una notevole confusione. Ma andiamo per ordine. Nell’introduzione (“Il muro dell’Atlantico”, pp. 3-30) al suo volume di interviste, G. Borradori ricostruisce con lucidità l’itinerario del pensiero statunitense del ‘900. In un panorama quasi totalmente dominato dal pragmatismo e dall’impegno civile e politico-sociale di John Dewey, ispiratore del *New Deal* roosveltiano, si inserisce negli anni ‘30 la grande emigrazione dei neopositivisti logici dall’Austria, dalla Germania e dalla Polonia. Personalità del calibro di Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Carl G. Hempel, Alfred Tarski (ma molti altri nomi si

potrebbero citare) ottengono cattedre nei più prestigiosi atenei degli Stati Uniti e, nello spazio di pochi anni, riescono a stabilire una vera e propria egemonia in ambito filosofico. Un ruolo cruciale in questa operazione di trasferimento viene svolto da Willard V. Quine, allora poco più che trentenne, il quale si fa garante della sua validità presso le autorità accademiche (in questo appoggiato da Clarence I. Lewis e da altri filosofi che, benché di estrazione pragmatista, sono affascinati dalle nuove idee dei neopositivisti). Due fatti debbono a questo punto essere notati. In primo luogo empirismo logico e pragmatismo non sono poi così distanti in quanto ad ispirazione di fondo, e ciò certamente aiuta l'innesto degli europei nel tronco pragmatista autoctono. E, in secondo luogo, la filosofia analitica americana si caratterizza sin dall'inizio per la sua contiguità con il neopositivismo piuttosto che con la filosofia dell'*everyday language* di stampo britannico. Il Wittgenstein che convince è quello del *Tractatus logico-philosophicus*, e si dovrà attendere qualche decennio prima che in America si manifesti l'interesse per le *Ricerche filosofiche*, interesse che non a caso sarà accompagnato dalla riscoperta della tradizione pragmatista nazionale.

La svolta giunge negli anni '50, ed ancora una volta è legata alla personalità di Quine. La pubblicazione del suo celebre saggio *Due dogmi dell'empirismo* determina infatti l'abbandono della distinzione analitico-sintetico, vero e proprio cardine della filosofia del neopositivismo logico, anche se, tutto sommato, il pensiero americano continuerà per parecchi anni ad accettare l'indicazione fondamentale della tradizione analitica secondo la quale la filosofia è analisi del linguaggio. La figura di Quine diventa allora un punto di snodo, una sorta di ponte tra il vecchio e il nuovo. Mentre egli si mantiene sostanzialmente fedele ai canoni neopositivisti e analitici (nel senso che li critica *dall'interno*), altri autori, tra i quali alcuni suoi allievi come D. Davidson, vanno ben al di là delle sue critiche tutto sommato benevole radicalizzando sempre più le loro posizioni. Ed è interessante notare il parallelismo tra i destini di Quine e Popper: entrambi avanzano critiche sostanziali al neopositivismo pur senza rompere del tutto i ponti con esso, mentre i rispettivi discepoli non si peritano di sfruttare in pieno la carica dirompente di queste stesse critiche (si pensi, per quanto riguarda Popper, alle posizioni assunte da Kuhn e Feyerabend). Ad ogni modo, con il trascorrere degli anni l'abbandono dei canoni neopositivisti ed analitici negli Stati Uniti acquista una velocità sempre più spinta, tanto che – come nota giustamente la Borradori – i grandi dipartimenti di Filosofia che hanno conservato un orientamento *esclusivamente* analitico si possono contare ai giorni nostri sulle dita di una mano; la maggior parte manifesta un grande pluralismo nelle scelte, dando spazio a quella che in America si definisce “filosofia continentale”, mentre in alcuni atenei famosi l'indirizzo analitico è stato in pratica sostituito dall'ermeneutica e dall'attenzione verso autori assai distanti dall'analisi quali Hegel,

Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Habermas, ecc. La conoscenza della logica formale, necessaria nelle grandi università fino agli anni '70 per chiunque volesse laurearsi in Filosofia (e quindi anche per coloro che intendessero dedicarsi allo studio, poniamo, dell'etica o della filosofia della politica), oggi non è più richiesta nella maggior parte dei casi. Si tratta, come si può ben capire, di un mutamento di rotta epocale. Le ragioni che più frequentemente vengono addotte per giustificarlo sono: (i) il fatto che il predominio dello stile analitico ha finito con l'isolare la filosofia da tutti i campi del sapere che non siano le scienze esatte e naturali; (ii) il dissenso – per dirla con Nozick – nei confronti della carica coercitiva implicita nel formalismo dell'indirizzo analitico; (iii) la riduzione della filosofia a pura scienza dell'argomentazione; e (iv) il rifiuto da parte degli analitici di prendere in considerazione e di interpretare la dimensione storico-sociale tanto della scienza quanto, più in generale, della realtà in cui anche il filosofo si trova inserito. G. Borradori esprime con efficacia questi stati d'animo affermando che "... Logica e sintassi scientifica venivano così a coincidere in un presente senza storia che, soltanto più di vent'anni dopo, alcuni autori post-analitici, tra i quali soprattutto Kuhn e Rorty, oseranno mettere in questione... Se è vero che a partire da Quine, e continuando con Davidson e Putnam, il progetto analitico è stato svuotato dall'interno, attraverso i suoi stessi strumenti, con Rorty e Cavell esso si ritrova aggredito dall'esterno. Recisi i legami con il presente, esso è imbalsamato come un oggetto museale, le sue ipotesi scientifiche sistematizzate e ricondotte alla portata storicistica di una visione del mondo. Alla corrente analitica sono attribuite un groviglio di colpe, come la canonizzazione del discorso filosofico entro rigidi confini disciplinari e professionali, che ha portato la filosofia a un tetro isolamento dalla storia, dalla cultura e dalla società" (pp. 16 e 25).

Eppure, come si diceva in precedenza, non si può davvero affermare che i pensatori post-analitici – tranne rare eccezioni – offrano soluzioni convincenti per ovviare a questa situazione. Se consideriamo il loro esponente oggi più di moda, e cioè Richard Rorty, il meno che si possa dire è che risulta impossibile prenderlo sul serio, e appaiono certamente sprecati i suoi continui richiami a John Dewey, figura tra le più interessanti nel panorama filosofico del nostro secolo. È probabile che Rorty abbia almeno in parte ragione nel ricondurre l'analisi a uno *style of reasoning*, ad uno stile di pensiero fra altri possibili, ma la sua confusione tra filosofia e letteratura, la riduzione del filosofo ad un "dilettante" che parla di tutto senza nulla prendere seriamente, ci paiono con tutta franchezza più una ritirata che un progresso rispetto alla tradizione analitica. Molto meglio, allora, l'anziano Quine che, pur mettendo in luce i limiti più evidenti di una filosofia concepita *unicamente* come analisi linguistica, tuttavia ne sottolinea anche i meriti, notando come in filosofia e in tutti gli altri ambiti del sape-

re umano l'importante è non essere fanatici. A nostro avviso, dall'esame delle tesi quineane dell'olismo metodologico e della indeterminatezza della traduzione uno studente può imparare molto, e interessante – il che non significa necessariamente condivisibile – risulta pure l'opinione di Davidson, secondo cui il linguaggio e la mente fanno parte, insieme al mondo, di un unico schema concettuale, a matrice e sviluppo intersoggettivo. Ma è difficile trovare nelle affermazioni dell'ultimo Rorty (quello post-analitico) qualcosa che meriti di essere seriamente approfondito.

Il volume curato da Giovanna Borradori è molto stimolante e assolve molteplici compiti. Serve innanzitutto a farci conoscere nel dettaglio la storia della filosofia americana contemporanea ricorrendo alla "consulenza" diretta dei protagonisti. È inoltre prezioso perché scandaglia tutti i motivi che hanno condotto alla crisi del pensiero analitico in una nazione che lo aveva praticamente diffuso in tutto il mondo. Può infine essere utile agli studiosi italiani che si muovono nel solco della tradizione analitica, in quanto è in grado di far loro comprendere che le posizioni unilaterali sono destinate alla lunga ad essere perdenti; gli strumenti atti ad impedire che anche da noi l'analisi si esaurisca per auto-consunzione consiste nell'apertura al dialogo con altre tradizioni di pensiero e nel confronto costante con i classici, da Aristotele a Wittgenstein. V'è indubbiamente del vero nella visione – un po' kuhniana – dell'analisi come paradigma filosofico che, dopo un lungo periodo di splendore, è destinato ad essere rimpiazzato da altri e più nuovi paradigmi. Tuttavia, non è necessario pensare che il processo di sostituzione debba essere totale. Più ragionevole, a nostro avviso, risulta la possibilità che la filosofia analitica riesca a salvaguardare il proprio patrimonio metodologico e conoscitivo interagendo con correnti a lei sostanzialmente vicine. E, a ben pensare, proprio un'operazione di questo tipo ha compiuto Quine, innestando nel tronco analitico istanze pragmatiste che con esso sono del tutto compatibili.

[Michele Marsonet]

Alessandro Emiliani, *Significato e verità dei linguaggi delle teorie deduttive*, Franco Angeli, Milano, 1990, pp. 220.

Il presente volume, dopo una presentazione generale di cosa si intende per sistema formale (cap. I) propone una analisi del significato degli enunciati distinto in tre livelli: il significato intensionale, che è "lo stato di cose espresso dall'enunciato", il significato intenzionale? che è la "mo-

dalità intenzionale con cui il contenuto è intenzionato”; e infine il significato referenziale che è “ciò che realizza il contenuto intenzionato secondo la specifica modalità intenzionale espressa dall'enunciato” (p. 50). L'attenzione dell'autore, che si richiama alla tematica dell'intenzionalità da Brentano a Husserl e a Searle, si concentra sul significato intenzionale, come modalità specifica dell'uso di enunciati. Ciò che viene chiamato significato intenzionale varia a seconda del tipo di intenzione (cioè a seconda del tipo di atto intenzionale, asserzione, comando o promessa). Il significato intenzionale assertivo è definito dall'autore significato logico. L'autore si richiama alla distinzione fatta a suo tempo da Agazzi, nella sua *Logica Simbolica*, tra significato eidetico e significato operativo. L'apporto dell'autore è quello di aver sviluppato l'idea di significato operativo, o significato logico, come modalità intenzionale.

A partire da queste distinzioni l'autore presenta una teoria che elabora questa tripartizione di significato per enunciati, termini singolari, predicati ed enunciati complessi (capp. 3, 4, 5 e 7), che vengono chiamati dunque segni trisemantici. I connettivi e i quantificatori si caratterizzano per aver solo un significato logico e vengono dunque definiti segni monosemantici (cap. 6). Avendo caratterizzato il significato intensionale di un enunciato come lo stato di cose da esso descritto e il significato referenziale come la sua realizzazione in un universo di discorso, non resta spazio per dire che il valore di verità è il significato di un enunciato. Vero e Falso dunque saranno intesi come valori logici, oggetto di studio non della semantica, ma di una metateoria del valore logico. Questo risultato è ovviamente in contrasto con la tradizione fregeana e tarskiana che considerano il valore di verità come l'estensione di un enunciato (il suo significato referenziale) e richiederebbe un ripensamento di certi aspetti della tradizione che sono normalmente assunti come dati. D'altra parte anche Frege aveva proposto, per quanto pertiene ai predicati, una tripartizione di senso, riferimento ed estensione, ove il riferimento è inteso come la funzione caratteristica che determina se un oggetto appartiene o no alla classe (l'estensione) e il senso è la procedura associata alla funzione (o almeno questo è un modo di interpretare Frege). Il problema di distinguere diversi livelli di significato è inoltre sempre più attuale con le distinzioni nate nella discussione sui termini deittici, specie con Kaplan che distingue tra denotazione, contenuto e carattere. Ben vengano dunque tentativi di distinguere più finemente di quanto la normale semantica faccia, per contribuire al dibattito sulla semantica logica il cui status, dopo la rigorizzazione data da Tarski, è rimasto ancora fondamentalmente immutato.

[Carlo Penco]