

ISTITUTO UNIVERSITARIO EUROPEO

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

SOPPRIMERE LA LONTANANZA UCCIDE
SAGGIO SULLA TEORIA DELL'INTERPRETAZIONE DI
DONALD DAVIDSON

Davide Sparti

Tesi presentata per il conseguimento del Dottorato di Ricerca
dell'Istituto Universitario Europeo
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Membri della Commissione:

Prof. Franco Crespi (Università di Perugia)

Prof. Steven Lukes (EUI) (co-supervisor)

Prof. Diego Marconi (Università di Torino)

Prof. Sergio Moravia (Università di Firenze)

Prof. Alessandro Pizzorno (EUI) (supervisor)

Firenze, Gennaio 1994



20
Robbo

ISTITUTO UNIVERSITARIO EUROPEO

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

SOPPRIMERE LA LONTANANZA UCCIDE
SAGGIO SULLA TEORIA DELL'INTERPRETAZIONE DI
DONALD DAVIDSON

LIB
191-DAV
SPA



Davide Sparti

Tesi presentata per il conseguimento del Dottorato di Ricerca
dell'Istituto Universitario Europeo
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Firenze, Gennaio 1994

LIB
192.DAV
SPA

LIB
191-DAV
SPA



Sopprimere la lontananza uccide
Non di altro gli dei muoiono
che dello stare in mezzo a noi

R. Char
(da l'Age Cassant)

SOPPRIMERE LA LONTANANZA UCCIDE. SAGGIO SULLA TEORIA
DELL'INTERPRETAZIONE DI DONALD DAVIDSON.

Indice:

Prefazione

Introduzione

Parte prima

La teoria dell'interpretazione di Donald Davidson

[] Interpretazione come traduzione

L'argomento contro il relativismo degli schemi concettuali. Il terzo dogma dell'empirismo. La traducibilita' parziale.

[] Olismo, indeterminatezza ed interpretazione radicale

Il problema dell'interpretazione. La tesi dell'indeterminatezza. L'olismo semantico. La circolarita' interpretativa.

[] Il principio di carita': la prospettiva normativa

Il principio di carita'. La coerenza concettuale del principio. Noi stessi come strumenti di misura. Alcune implicazioni metodologiche. L'applicazione del principio

[] Il principio di carita': la prospettiva naturalistica

Rischi e conseguenze dell'olismo semantico. La teoria della verita'. La teoria delle credenze. La teoria della causalita'. Esplorando l'esternalismo: ancora su credenze e cause. Identita' semantica e pan-causalismo. Esternalismo percettivo, esternalismo triangolare. Liberalizzare la politica della carita'. Dal convenzionalismo all'approccio idiolettale. Mitigare la razionalita' perfetta

[] I due progetti di Davidson

Sintesi del quadro teorico. Il progetto ermeneutico-normativo. Il progetto realistico-causale. Conclusione

Parte seconda

L'ultima interpretazione. Per una prospettiva non naturalistica del significato.

[] Limiti del progetto externalista: sottodeterminazione delle cause, contingenza della verita'

Causalismo ed agostinismo. Categorizzare le cause. Per una semantica delle condizioni di asseribilita'. Il paradosso di Wittgenstein. La regola (e la causa) dettano la propria applicazione. La causa interpretata (un'altra pista falsa). Condizioni di verita', condizioni di asseribilita'. Nell'uso vive la parola. Il contingentismo di Wittgenstein. Comunita' comunicante e linguaggio idioletale.

[] Limiti del progetto olistico-cognitivo: storicita' ed occasionalita' dell'interpretazione

Le credenze invocate. Tradurre/interpretare: veicoli paradigmatici del comprendere? La comprensione non interpretativa. Criteri di identificazione. Storicita' del paradigma intenzionalista. L'improbabilita' dell'irragionevolezza.

Parte terza

L'esperienza dello straniero

[] Comunita' cognitiva, comunita' comunicante: due soluzioni al problema della differenza e del rapporto con l'altro

La comunita' degli uomini razionali. L'esperienza dello straniero. L'altro interno e le soglie normative. Per una teoria delle comunita' comunicanti. Classificazione, riclassificazione e distinzione sociale. Il comprendere e le serie. Il breakdown e l'interpretazione. Per questa intricata forma di vita.

Conclusione

PREFAZIONE

Per effetto di quali circostanze vede la luce un libro? L'interrogativo sulla genesi di un'opera costringe il firmatario a domandarsi che cosa il suo lavoro comunica, ossia quale aspetto del suo linguaggio si rivolge non solo e non tanto alla comunità disciplinare cui appartiene quanto all'uditorio pubblico, le cui inquietudini e domande di conoscenza della realtà precedono gli interessi cognitivi del ricercatore specializzato. Ebbene due mi appaiono i temi dominanti ospitati in questo saggio - dominanti proprio in virtù del fatto che indicano due campi di realtà ritenuti culturalmente salienti da analizzare: il tema della differenza e del rapporto di comprensione con l'altro, lo straniero; ed il tema della decisione su quale sia la natura o lo statuto della conoscenza.

Il riferimento alla categoria sociologica dello straniero merita forse una spiegazione. Dopo un esordio all'insegna del Nuovo Mondo ed una stagione etnocentrista nel contesto storico del colonialismo, l'antropologia ha riconosciuto la compresenza di una collettività di "altri" nel mondo moderno e contemporaneo, e con esso il problema della differenza e dell'atteggiamento da assumere nei suoi confronti. Essendo caratterizzato da una disseminazione policentrica di approcci cognitivi alla realtà, il mondo configurato dagli antropologi acuisce e rende più visibile il problema dell'interpretazione

di azioni, credenze ed enunciati altrui. Per questo tale questione conosce oggi una rinascita di interesse filosofico, come presso autori quali Quine o Donald Davidson, e si articola in un sottoinsieme di problemi tecnici riguardanti la comprensione, la traduzione e la comunicazione interumana. La categoria dello straniero non deve pertanto fuorviare. Intendo riferirmi non allo straniero etnico o giuridico, ne' a questioni quali la ricezione ed il trattamento degli stranieri, il diritto di cittadinanza o l'incremento della marginalita'. Qui esplorerò piuttosto l'esperienza del nativo estraniato, esperienza di estraneamento a cui chiunque e' virtualmente sottoposto in situazioni di incertezza, di conflitto o di cambiamento.

Il primo tema riguarda dunque il fatto che, come agenti e pazienti linguistici, noi non solo veniamo piu' o meno felicemente a comprenderci, ma cerchiamo anche di continuare a comprenderci nel tempo. La questione delle relazioni epistemiche e linguistiche tra differenti gruppi di esseri umani ha cosi' anche una valenza normativa: in quale maniera dovremmo identificare azioni, enunciati e credenze straniere, ossia quale strategia interpretativa dovremmo scegliere? Quando incontriamo azioni o enunciati che appaiono prima facie incomprensibili, quale atteggiamento dovremmo assumere? In quanto animali intrinsecamente prospettici, quanto possono essere laschi i nostri criteri di riconoscimento? Che ampiezza di deviazione da questi criteri possiamo concepire?

La seconda questione, relativa allo statuto della conoscenza, ha a che fare con il problema di quale debba essere

la funzione che l'attivita' teoretica ed epistemica assolve. Possiamo immaginare l'universo dei saperi, almeno in prima approssimazione, come percorso da tre grandi orientamenti, ciascuno caratterizzato da requisiti impliciti propri: da una parte starebbe l'orientamento scientifico-tecnologico del sapere come linguaggio totale, o linguaggio secondo, per ridescrivere sistematicamente cio' che si intende conoscere; dall'altra l'orientamento, che possiamo definire 'ordinario', della conoscenza come connessione alla vita quotidiana; infine l'orientamento storico-ermeneutico della conoscenza come amplificazione-accumulazione dei saperi nel flusso di una tradizione cui appartiene la comunita' potenzialmente universale dell'umanita'.

In un certo senso tali orientamenti non corrispondono a distinzioni analitiche ma ideologiche, suggerendo, ancorche' implicitamente, quale debba essere la finalita' del conoscere, e dunque che cosa dovremmo fare della conoscenza. Prendiamo in considerazione l'orientamento scientifico-tecnologico e la sua pretesa che il sapere debba essere articolabile in linguaggio sistematico. Con la sua attenzione alle regolarita', alle connessioni razionali, alle successioni cause-effetto, esso finisce per riproporre una fede sommersa nella sicurezza religiosa della conoscenza come riduzione della complessita' e controllo del diverso. Anche l'orientamento ordinario, d'altra parte, e' toccato da una fede: quella di chi abbandona la meta-domanda sulla natura della conoscenza in quanto domanda fuorviante (o quantomeno banale) optando per una fuoriuscita

nelle circostanze della vita che sembra esibire una connotazione mistica. L'orientamento ermeneutico, infine, e' pure esso - in questo suo rivolgersi ad uditori aperti, in questo sogno di unificazione o espansione epistemica - mosso da una tensione religiosa. Nondimeno questi saperi appartengono al nostro orizzonte di esperienza, e come tali occorre considerarli.

In questo saggio la questione della fondazione della conoscenza non verra' affrontata in termini generali. Una prima restrizione e' stata quella di riferirsi, principalmente, ad un autore: Donald Davidson (oltre a Wittgenstein; ma, per cosi' dire, in controcanto rispetto a Davidson). Ora, la differenza fra Davidson e Wittgenstein e' anzitutto una differenza di stile filosofico. Mentre l'opera di Davidson rappresenta il tentativo di fondare naturalisticamente una teoria della comprensione/comunicazione, quella di Wittgenstein si presenta piuttosto come una collezione di mobili e variopinti ritratti delle attivita' comunicanti umane, la quale molto di rado si cristallizza in una teoria. Ma non si tratta solo di questo. Davidson, figlio della filosofia analitica, rappresenta assai efficacemente la tensione verso la conoscenza scientifico-tecnologica: egli articola i suoi discorsi, pur ricchi e sofisticati nei loro contenuti, mediante la forma reputata insostituibile: l'argomentazione filosofica. Wittgenstein, al contrario, si rivolge a questioni che corrispondono ai nostri bisogni morali e sociali piu' ordinari e dunque piu' essenziali; tutta la sua filosofia ci esorta a rimetterci in armonia con le nostre pratiche culturali, ad accordarci alle istanze decisive della nostra vita. Vediamo meglio come Wittgenstein giunge a

questa conclusione. Egli parte da una domanda: c'è un dovere della teoria filosofica verso la vita? È giustificabile la prerogativa della filosofia di candidarsi a teorizzatrice della vita? Poiché egli stesso era stato incline ad una sopravvalutazione del ruolo della teoria nell'esperienza umana, la risposta di Wittgenstein si esprime contro la filosofia come metascienza fondante, ne sdrammatizza la portata: se non siamo in grado di analizzare ciò che abbiamo a portata di mano, è inutile arrampicarsi sui trampoli della teoria - sdrammatizzazione che non è a sua volta un teorema o una spiegazione filosofica ma il corollario, anzi un istanza, del nostro modo ordinario di agire. Le riflessioni di Wittgenstein si configurano per più versi come vera e propria battaglia contro il teorizzare in quanto malattia della nostra epoca. Per questo lo scopo che egli assegna alla filosofia è uno scopo sostanzialmente terapeutico, il cui sbocco coincide con il buon funzionamento dei giochi linguistici nei quali le nostre parole vengono prese. La misura del significato delle nostre parole è saldata alla loro capacità di generare effetti, ed il parlare genera effetti soltanto facendo agire (dando e seguendo ordini, esaudendo promesse, esprimendo approvazioni, e così via). Siamo in grado di parlare e significare qualcosa perché intorno a noi è all'opera una comunità comunicante. Qualora uomini e donne dovessero un certo giorno cessare di interagire, le parole perderebbero di colpo il loro significato trasformandosi in lingua morta. Ora, se il senso dell'agire e del parlare si realizza nell'uso, bisogna assicurare la continuità della

prassi. Dato che la prassi non sembra avere bisogno di un surplus di teoria poiche' contiene in se' le sue ragioni, il senso non puo' che farsi giudicare dai modi di funzionamento della comunicazione, ossia dal vitale. La filosofia non e' neppure riconducibile ad un ambito disciplinare ben preciso. Ha piuttosto l'obbligo di riconoscere che i suoi problemi sono segnalati dall'interrompersi del gioco; un problema si manifesta nella nostra incapacita' di andare avanti, di agire o parlare senza registrare 'crampi' ed intoppi. Il compito terapeutico consiste allora nel rendere di nuovo possibile il parlare e l'agire quando tali intoppi vengono incontrati, ossia nel consentirci di ricominciare a parlare e ad agire daccapo. E lo stesso scopo terapeutico della filosofia si precisa come installazione della prassi comunicativa, poiche' un gioco che procede senza stalli e' per cio' stesso vitale e sensato: in esso si mostra che il linguaggio e' in ordine. In quanto tale l'attivita' filosofica si sottrae ad ogni professionalizzazione: nel suo compito non vi e' (ne' puo' esservi per motivi logici, come vedremo discutendo il cosiddetto 'paradosso' di Wittgenstein) alcuna razionalita' o normativita' seconda rispetto all'agire intramondano: l'uso scorrevole e' quanto richiesto per aumentare il senso di trasparenza e di perspicuita'.

In nuce, mentre Davidson si impegna a risolvere il problema metafisico della "perdita del dualismo uomo-mondo" ricorrendo ad una nozione che ha afflitto molta parte della filosofia: la nozione naturalistica di causa (rimanendo cosi' succube di una fondazione che voleva per altri versi respingere), Wittgenstein cerca di risolverlo insistendo sul primato della prassi sociale,

ossia riportando il significato di credenze, asserzioni ed azioni all'accordo che si stabilisce in quelle particolari circostanze di impiego di una parola o di esecuzioni di un atto che costituiscono la scena dei nostri giochi linguistici - nonché al fatto che ad un certo punto non avvertiamo più il bisogno di interpretare quello che facciamo (o fanno gli altri), perché ci sentiamo a nostro agio nel farlo, perché incontriamo quella "sicurezza tranquilla" che giace al di là del giustificato e dell'ingiustificato, quel modo di agire che non è ragionevole né irragionevole ma sta lì - come la nostra vita, e che anzi è la forma di vita nella quale siamo stati socializzati.

I due temi della comprensione dell'altro e dello statuto della conoscenza sono peraltro fra loro intrecciati. Sottoscrivendo la tesi per cui non solo sussistono vincoli sul grado di irrazionalità identificabile ma addirittura una connessione concettuale tra l'essere razionali e l'essere interpretabili (l'attore sistematicamente refrattario all'ascrizione di razionalità semplicemente non è un attore), Davidson dimostra come semantica e razionalità siano coppie concettuali, e come il problema della comprensione dell'altro finisce per incorporare proprio il problema della fondazione della cognitività. Così, mentre per Davidson comprendere l'altro è una domanda filosofica relativa alla possibilità di riconoscere azioni, asserzioni o credenze aliene, per Wittgenstein il comprendere è un prodotto ordinario della nostra interazione costante con altri, in un senso non generico ma circostanziato di interazione, che richiede di rispondere in

continuazione a quello che succede proprio in quel momento, ossia proprio nell'interazione entro cui rimaniamo reciprocamente presi con i nostri interlocutori. Comprendere l'altro, in ultima istanza, ha a che fare con una decisione sull'appartenenza ad una comunita' comunicante.

In quanto esemplificazione di due atteggiamenti culturali prima ancora che filosofici, converra' concludere questa prefazione insistendo ancora una volta sulle differenze fra Davidson e Wittgenstein. Le comunita' comunicanti descritte da Wittgenstein si contrappongono alla comunita' razionale o cognitiva teorizzata da Davidson soprattutto in virtu' del fatto che il filosofo statunitense ha mancato di sottolineare la differenza tra cio' che siamo indotti a dire per il fatto di essere organismi predisposti alla razionalita' cognitiva, o collocati in un certo ambiente, e le cose interessanti di cui ci piace parlare in quanto specifica comunita' sociale. Partendo dall'assunto dell'ambiente come matrice causale delle credenze e dunque della credenza come minimo comune denominatore dell'umanita', Davidson presuppone un non dimostrato rapporto di coincidenza o unita' cognitiva fondamentale tra l'io e l'altro, tra lo stesso ed il diverso, tra il soggetto interpretante ed il soggetto da-interpretare. La comunita' cognitiva appare cosi' un luogo nel quale la lontananza, come ricorda Rene' Char nella poesia che da' il titolo a questo saggio, e' stata soppressa, e dove gli dei, metafora e prodotto delle distanze e delle differenze culturali, appaiono destinati a rapida estinzione.

INTRODUZIONE

Nei capitoli che seguono mi propongo di esplorare il problema dell'interpretazione dell'altro in termini non generali ma sullo sfondo di una prima restrizione: il riferimento a Donald Davidson. Una seconda restrizione riguarda la stessa filosofia di Davidson. Non ho scritto una Summa davidsoniana. Delle tappe di attuazione del suo programma filosofico ho deciso di passarne in rassegna una soltanto, nella convinzione che essa rappresenti il baricentro teorico di tale programma: la teoria dell'interpretazione (nonche', indirettamente, la teoria dell'azione) [Nota 1]. Questa scelta dovrebbe consentirmi di illustrare, diciamo cosi' nei loro propri termini, un certo insieme di questioni fondamentali che Davidson ha tentato di risolvere nel quadro di un impostazione analitica. Salvo rari casi di debolezza intrinseca del programma teorico di Davidson, la prima parte del saggio si limitera' a mettere in rilievo i modi e le novita' delle tesi di Davidson, senza problematizzarle (il lettore dovra' attendere la seconda parte del saggio per raccogliere le considerazioni critiche, anche nei confronti di quelle tesi che sembrerebbero reclamare una replica immediata). Ecco le questioni fondamentali: la questione della indeterminatezza, ossia della disponibilita' di una pluralita' di interpretazioni parimenti accettabili di un unico atto; quella della circolarita' o relazione reciproca tra fenomeni semantici ed epistemici - vale a dire il problema dell'interdipendenza fra significato e credenze (debitrice della tesi quineana

sull'inseparabilita' del significato di un atto dalle informazioni di sfondo che "pesano" sull'atto); la questione dell'olismo, ossia del fatto che l'attribuzione di significato alle asserzioni, l'imputazione di credenze ed intenzioni, la teoria della verita' sono una famiglia di nozioni interconnesse. Gia' da questa breve rassegna appare evidente come sia Quine (oltre a Tarski, in virtu' della sua teoria semantica della verita') ad avere l'influenza piu' marcata su Davidson. E non tanto per la condivisione di un generico interesse per la filosofia del linguaggio, quanto e soprattutto per la rilevanza e l'affinita' delle problematiche che compaiono nel secondo capitolo di Parola e oggetto (la' dove viene discussa la cosiddetta teoria della traduzione radicale): l'olismo, l'indeterminatezza, la carita'.

La teoria dell'interpretazione del filosofo americano - lo anticipo brevemente - procede e si configura come una traduzione; non perche' sia modellata strettamente sull'esempio della traduzione linguistica, ma perche' opera ridescrivendo l'atto o l'asserzione da interpretare in termini familiari e comprensibili [Nota 2]. Quale e' il compito primario che Davidson intende assegnare alla sua indagine sulle condizioni di possibilita' di una teoria dell'interpretazione? Quello di dirci cio' che dobbiamo conoscere per poter interpretare parlanti ed agenti. Essa ha infatti lo scopo di fornire un "resoconto generale di cio' che dovremmo conoscere per poter ridescrivere enunciati non interpretati sotto forma di enunciati correttamente interpretati" (1973, p. 127), e di rispondere quindi alla domanda: "cosa

dobbiamo conoscere per essere nella posizione di ridescrivere il parlante, ossia per interpretare gli enunciati di un parlante?" (1974b, p. 141). Dato che l'interpretazione fa riferimento a due membri competenti di una comunita' linguistica, le domande cruciali da porsi riguardano per un verso la possibilita' stessa di tale interpretazione, per un altro il riconoscimento e la descrizione di cio' che gli attori-parlanti ed i loro interpreti debbono sapere per potersi continuare a comprendere nel tempo. Nei primi scritti di Davidson tale teoria assume la forma di una semantica vero-condizionale, ossia di una teoria della verita' di stile tarskiano, in quanto esibire le condizioni di verita' di un enunciato e' un modo privilegiato di attribuire significato agli enunciati (un altro modo e' dato dalla ricostruzione degli altri enunciati con cui quello che ci accingiamo ad interpretare e' connesso - non va dimenticata l'adesione di Davidson ad una impostazione olistica). Nei suoi scritti piu' recenti la riflessione di Davidson ha decisamente ripensato questi presupposti, integrandoli per un verso in una teoria externalista o causalista del significato, per un altro con una teoria comunicativa del linguaggio.

Evidentemente l'orizzonte nel quale gran parte di tali questioni si collocano e' quello relativistico, benché lo scopo di questo lavoro, vorrei fosse chiaro, non e' in alcun modo la risoluzione di tali questioni. Meno ancora il tentativo di banalizzarle fino al punto in cui risulta poco interessante difenderle (portata all'estremo limite, la situazione relativista diventa solipsista, dato che non vi sarebbero locuzioni che vengono comprese e scambiate tra i locutori). Lo scopo e'

piuttosto quello di esplorare i problemi che tali questioni hanno sollevato. Tra coloro che hanno esplorato l'orizzonte entro cui il relativismo puo' essere fatto valere [Nota 3], ossia il problema sostanziale della pertinenza del relativismo - ponendosi peraltro anche il problema formale della sua coerenza interna (puo' il relativismo essere formulato in modo cogente, vale a dire possiamo coerentemente professarci relativisti ed essere relativisti?), Donald Davidson e' forse l'autore piu' autorevole e sofisticato. In questo lavoro partiro' da uno dei momenti piu' celebri dell'attacco al relativismo, ossia l' argomento davidsoniano contro il cosiddetto relativismo degli schemi concettuali e contro l'idea piu' generale di un mondo ed un linguaggio che non coincidono con il raggio del nostro mondo e del nostro linguaggio, ma siano radicalmente differenti dai nostri (che siano globalmente intraducibili, nei termini di Davidson). Successivamente affronterò la teoria dell'interpretazione radicale di Davidson, concentrandomi in particolare sui casi di intelligibilita' o traducibilita' parziale, nonche' sul dispositivo suggerito da Davidson per risolvere anche questi casi: il cosiddetto "principio di carita'". Stando a questo principio, interpretare significa ascrivere ad un attore degli atteggiamenti cognitivi e conativi - atteggiamenti che Davidson compendia con il termine atteggiamenti proposizionali (1980b, p. 2), enfatizzando per un verso la loro contentfulness, ossia la circostanza di essere ascrivibili solo specificandone il contenuto intenzionale con delle "che" clausole (come in 'x crede che y'); per un altro

verso enfatizzando il fatto che possiedono necessariamente un formato enunciativo e proposizionale legato all'esprimersi. Ora, il presupposto del principio di carità consiste nella necessità di assumere - ed in questo senso esso vincola l'interpretazione, ma anche la rende possibile - che la maggior parte delle credenze di un attore sono vere e/o in accordo con le nostre. Così, se interpretare significa attribuire una proprietà semantica agli enunciati di un attore ed agli stati mentali che essi esprimono, nel farlo - argomenta Davidson - noi siamo concettualmente vincolati. Sussiste una connessione concettuale tra il rispetto di un requisito minimo di razionalità, da una parte, e l'avere stati cognitivi intenzionalmente interpretabili (vale a dire contentful) dall'altra. Un attore che fosse sistematicamente refrattario all'ascrizione di razionalità semplicemente non sarebbe un attore (razionale).

Più in particolare, l'argomento di Davidson contro il relativismo degli schemi concettuali è costruito come una reductio ad absurdum: implica una premessa che la conclusione è incaricata di confutare: se gli schemi concettuali sono radicalmente diversi, e se il fallimento della traduzione è una condizione necessaria per sancire l'esistenza di schemi concettuali diversi, allora non abbiamo modo, posti di fronte ad un tale fallimento, di sostenere che sono diversi. Certamente non ogni traduzione riesce felicemente, ma la discrepanza, la devianza, l'errore sono nozioni secondarie; l'accordo e la condivisione sono nozioni primitive. Il caso della intraducibilità parziale si risolve dunque nel riconoscimento della coesistenza di piccole differenze all'interno di un

linguaggio comune. Dato che il relativismo, inteso come tesi della pluralita' di schemi fra loro incommensurabili, presuppone peraltro il riferimento ad una assai problematica permanenza neutra ed indipendente da ogni schema - il contenuto che i vari schemi organizzano in modo differenziato - esso non puo' in nessun caso essere difeso. Ma un problema interpretativo rimane. Abbracciando, con Davidson, una concezione olistica della comprensione, ha senso identificare una credenza o un'asserzione solo nel contesto di molte altre credenze ed asserzioni, ed anzi di un enorme repertorio di altri stati cognitivi. Se il soggetto interpretante conoscesse le credenze espresse dalle asserzioni a cui si e' dato assenso, ne conoscerebbe il significato; e se conoscesse il significato delle asserzioni comprenderebbe anche le credenze degli attori. Ma come puo' conoscere entrambe simultaneamente se ognuna dipende dall'altra? Egli dovrebbe tradurre un intero linguaggio prima di scoprire cio' che gli attori credono; e tuttavia, per essere in grado di tradurre adeguatamente il loro linguaggio, dovrebbe gia' conoscere cio' che essi credono.

E' a questo punto che interviene il principio di carita'. In senso generale, lo abbiamo accennato, esso corrisponde semplicemente ad una regola di benevolenza interpretativa ('tratta gli altri come trattiamo noi stessi') nonche' ad un'estensione della nostra razionalita' ('ricerca sempre la coerenza tra atteggiamenti ed atti'), due indicazioni che obbligano l'interprete a massimizzare sia l'accordo tra i parlanti, sia l'accordo tra loro e noi. Non ha senso

identificare prima un soggetto come attore dotato di credenze e desideri per poi passare alla domanda: "chissa' se tali stati si conformano ai nostri principi di razionalita'?". Se identifichiamo i loro stati come stati cognitivi, allora essi sono necessariamente razionali e conformi ai nostri.

La teoria dell'interpretazione di Davidson ha dei limiti ben precisi: essa ci dice soltanto come dovrebbe essere un linguaggio per venire interpretato, senza chiamare in causa il problema del radicamento ontologico del linguaggio e della cognizione. La stessa teoria della verita' si limita a ricondurre la dimensione, diciamo cosi', enigmatica della verita' alla trivialita' secondo cui ogni proposizione rinvia alle proprie condizioni di verita' (per cui la proposizione "la neve e' bianca" e' vera se e solo se la neve, appunto, e' bianca). Come cerchero' di mostrare, e' in questo momento (ossia in una seconda fase storica del pensiero di Davidson) che interviene, non senza problemi, la teoria della causalita', fondando su un presupposto ontologico il principio metodologico della carita' interpretativa, e situando Davidson tra coloro che potremmo denominare pensatori della coerenza o del fondamento necessitante. Se il principio di carita' rappresenta il vincolo informale al processo di comprensione, alla teoria della causalita' compete una collocazione ancora piu' impegnativa: essa rappresenta il requisito fondante della teoria dell'interpretazione. In sostanza la tesi causalista afferma che nella maggior parte dei casi, intenzioni, asserzioni e credenze traggono il loro significato dalle circostanze mondane nelle quali sono state apprese e che causano il nostro ritenerle vere. 'Ritener vero'

non e' un atteggiamento rappresentazionale ma causale, dato che linguaggio e pensiero sono fondati su una storia naturale di connessioni con il mondo, connessioni che noi tutti condividiamo e che dunque vincolano l'interpretazione di parole e cognizioni. Attirando l'attenzione sul fatto che gli atteggiamenti proposizionali sono sottoposti a (ma anche generati da) vincoli causali, intesi come qualcosa di non concettuale, di as-significante e di incorporato nel mondo extra-linguistico, Davidson non solo difende l'esternalismo, appunto l'idea che il contenuto dei nostri stati cognitivi sia perlopiu' determinato dall'ambiente esterno al portatore di tali stati, ma cerca di dimostrare che l'interpretazione si rispecchia, non soprendentemente, nella struttura di un mondo comune. Correlativamente, la condivisione di un mondo naturale garantisce l'accesso a quella struttura della mente altrui che corrisponde alla nostra. Davidson combina dunque la tesi naturalistica per cui la causazione deve avere qualcosa a che fare con il mondo esterno con la tesi per la quale si scopre cio' di cui qualcuno parla scoprendo di quali oggetti la maggior parte delle sue credenze sono vere. Nell'abbandonare il dualismo schema/mondo Davidson non abbandona il mondo ma ripristina il contatto con esso. La teoria di Davidson si inquadra cosi' nell'orizzonte di un causalismo globale: la causa e' il cemento dell'universo che impedisce alla nostra immagine dell'ordine naturale di disarticolarsi nel dittico del mentale e del fisico.

In sintesi (una sintesi non priva di attriti), Davidson offre un quadro della comprensione e della comunicazione

linguistica come fenomeno estensionalista, mondano, olistico e dinamico. Si tratta di un quadro estensionalista perche' vincolato ad una concezione trans-contestuale e causalista della verita'. Mondano perche' la determinazione della verita' e' verificata sullo sfondo di una costitutiva co-implicazione con il mondo. Olistico perche' assume che il significato e' funzione della sua collocazione in una struttura semantica piu' ampia. Dinamico, infine, perche' la comunicazione e la comprensione linguistica emergono solo attraverso un processo continuo di costruzione e ricostruzione di teorie (della verita'). E questa costruzione di teoria della verita' e' appunto cio' in cui l'interpretazione radicale consiste.

Nel completare l'esposizione della teoria di Davidson cerchero' di mostrare come essa racchiude due progetti tendenzialmente incompatibili. Il primo progetto (prima anche temporalmente), orientato in senso razionalistico e guidato da aspetti olistico-normativi di coerenza e consistenza cognitiva, sottolinea che un attore puo' credere, desiderare e significare cio' che - in accordo con il principio di carita' - e' razionalmente ideale per lui credere, desiderare e significare [Nota 4]. Il secondo progetto, ispirato in senso esternalistico (ed io credo assai piu' problematico da difendere per effetto della sua rudimentalita'), sostiene che i contenuti proposizionali sono (almeno in parte) costituiti dalle relazioni causali tra stati mentali ed il mondo cui ineriscono. In che modo si concilia tale realismo della verita' con l'olismo e la sua enfasi sul ruolo dell'intenzionalita' e della normativita'? A partire da questa perplessita' mettero' successivamente in luce

l'ambiguita' di fondo della teoria dell'interpretazione di Davidson, sollevando due considerazioni critiche. La prima riguarda la difficile conciliabilita' fra i due assunti teorici che la animano: l'uno, olistico-emergentista, ha a che fare con una semantica intensionale riferita ai diversi tipi di atteggiamenti cognitivi e linguistici dell'uomo; l'altro, realistico-causale e centrato sulla nozione di verita', ha invece a che fare con una semantica estensionale riferita al paesaggio deterministico di oggetti ed eventi esterni che causano le espressioni linguistiche. La seconda critica riguarda invece se non la plausibilita' la portata esplicativa di quest'ultimo assunto externalista, per piu' versi assai primitivo ed incapace di rendere conto da solo dei processi generativi del senso e della comprensione.

Nella seconda parte di questo lavoro, con un intento piu' critico e personale, provero' ad esporre alcuni dubbi ed alcuni interrogativi sulla teoria dell'interpretazione di Davidson, cercando di contrapporvi o comunque affiancarvi una serie di osservazioni provenienti dall'orientamento anti-teoreticista di Wittgenstein, mostrando come certe nozioni dell'arsenale del filosofo austriaco (regola, condizione di asseribilita', uso...) siano piu' fertili di quelle di credenza, condizione di verita' e causa impiegate da Davidson. Desidero premettere che l'intento di questa seconda parte, nonostante la presa di posizione nettamente critica e l'adozione, vorrei dire incondizionata, della prospettiva ben piu' radicale che desumo da Wittgenstein, non consiste semplicemente nel rifiutare in quanto sprovvista di

ogni avvenire filosofico la teoria dell'interpretazione di Davidson ma piuttosto nel sottolinearne alcuni punti di attrito e di debolezza al fine di raffinarla, in certi casi, e nel rimpiazzarla in altri. Anche se le tesi di Wittgenstein (ed in generale le tesi discusse nella seconda parte di questo lavoro) "rispondono" piu' di una volta agli specifici problemi affrontati nella prima parte, altre volte - pur partendo da essi - puntano verso un'altra costellazione di pensiero. Così, piuttosto che obiezioni a Davidson da parte di Wittgenstein, si incontreranno altre domande ed altri rilievi.

Piu' in particolare, inizierò la seconda parte indicando come un'ottica pragmatistica enfatizzi non tanto il valore di verità di una credenza (ossia la credenza in qualcosa, o la credenza che qualcosa e' cosi' e cosi') ma la grammatica d'uso delle credenze, vale a dire il modo in cui esse sono ordinariamente dichiarate, ascritte, invocate, considerate giuste o sbagliate, pertinenti o meno, sostenute coerentemente o meno, insomma socialmente organizzate dai membri competenti di una comunità comunicante nelle circostanze del loro uso. E' pertanto la vasta pluralità di usi dei nostri atteggiamenti che spiega perché normalmente percepiamo le azioni come collegate a credenze, desideri, ragioni. Gli attori agiscono seguendo intenzioni, ma soprattutto ricostruiscono le azioni come se fossero agenti che hanno intenzioni per fare quello che fanno. Si configura così un modello della significazione alternativo a quelli causalista ed intenzionalista, un modello che denominerò modello del recettore: non e' rilevante quella sorta di zen noetico rappresentato dal vissuto che accompagna soggettivamente

i nostri atti, e neppure l'ambiente nel quale essi hanno luogo, ma il significato che si configura nell'agire. Come gli atti vengono recepiti, dal titolare dell'azione e da altri attori - e' questo che appare decisivo. Semanticamente siamo sempre in "seconda persona", vale a dire nella posizione di chi osserva ed interpreta il significato delle azioni. Lo stesso Wittgenstein propone un riorientamento delle strategie esplicative causali verso un'analisi dei modi e delle occasioni nelle quali una forma di intelligibilita' e' realizzata nella vita sociale. Così, invece di domandare "cosa fa si' che i membri della comunita' M credano x o y?", si domandera': "in quali circostanze la credenze x o y e' legittimamente assegnabile all'attore P dai membri di M?". Nell'ottica di questa semantica non-causale, gli stati cognitivi ed il significato dei nostri atti sono ascritti agli attori mediante l'uso del repertorio linguistico della comunita' comunicante cui l'attore appartiene - ascritti in modo relativamente indipendente dall'ambiente fisico-materiale, e senza che questa indipendenza metta in luce una lacuna o una deficienza nella prassi comunicativa degli attori medesimi (dopotutto io posso avere credenze sulla luna - sullo stesso oggetto in cui credono gli astronauti - indipendentemente dall'esperienza fisico-causale del pianeta). E quanto detto della causalita' vale anche per la nozione di verita'. Non si tratta di domandare che cosa rende un'asserzione vera, ma piuttosto quando, nel contesto di quelle nostre pratiche che implicano o invocano il concetto di verita', viene attribuita la verita' ad un'asserzione.

Il punto piu' generale e' che non abbiamo, ne' possiamo avere, intenzioni il cui contenuto possa stabilire - piuttosto che presupporre - la determinazione del significato del contenuto. Da nessuna parte, nella costellazione di fatti interni o esterni, troviamo una causa autoreferenziale che applichi se stessa, la quale possa determinare che intendo questo o quello nel fare o dire cio' che dico o faccio, e che non sia piuttosto suscettibile di una moltitudine di interpretazioni. La causa, come suggeriro' ritulizzando il ben noto argomento di Wittgenstein sul linguaggio privato, e' sottodeterminata dall'interpretazione. E la regola per assegnare un significato non puo' consistere nemmeno in una interpretazione, perche' qualunque sia l'interpretazione dell'atto possiamo sempre pretendere un'interpretazione dell'interpretazione, e cosi' via, all'infinito. Atti ed enunciati non sono interpretati: sono agiti.

Nella conclusione della seconda parte cerchero' di tracciare un primo paragone tra la semantica di Davidson e quella di Wittgenstein, mostrando come la logica categorizzante del primo ci aiuta a chiarire soprattutto il livello iniziale della comprensione di un fenomeno ma non e' in grado di specificare cosa in quel preciso momento sta avvenendo. Il principio di carita' si ferma ad una nozione preliminare di comprensione, in fondo generica e lontana dall'atto da interpretare. Quella di Davidson e' una sorta di prospettiva fotografica, di breve, quasi istantanea ripresa su un ambiente ed un contesto intesi nel senso dell'"arredamento" (fisico e cognitivo) di uno spazio materiale. In questa prospettiva del "guardarsi attorno", una volta individuati l'ambiente e le sue cause si e' giunti alla fine

dell'indagine interpretativa. Per Wittgenstein, al contrario, le circostanze d'uso ricostituiscono incessantemente il cosiddetto 'principio di carità', ed è questo che sembra largamente sfuggire ai sostenitori dell'approccio di Davidson.

Nella terza ed ultima parte, infine, con un linguaggio rivolto forse più ai sociologi che ai filosofi in senso stretto, mi impegnerò nel mostrare come i casi di interpretazione parziale o breakdown siano più rilevanti di quanto non ritenga Davidson, e come diano luogo - in un quadro coerente con le tesi di Wittgenstein sulle regole - ad un'importante esperienza di contingenza dell'ordine sociale qui denominata "esperienza dello straniero". La riflessione sull'esperienza dello straniero quale situazione di razionalità imperfetta - ossia quale situazione nella quale vengono difficilmente ascritte le caratteristiche di razionalità che Davidson ritiene ineludibilmente connesse alla stessa riconoscibilità della persona in quanto persona - costituisce la premessa per una teoria della socialità o delle comunità comunicanti, da intendersi come contesti locali nei quali si formano identità sociali specifiche. Neanche il ricorso al termine 'comunità' deve fuorviare: esso contrassegna non già una parte della società bensì un modo specifico di categorizzarla, così come l'ordine normativo a cui farò riferimento non rinvia ad un ordine sostanziale ma alla cognizione dell'ordinatezza e della sensatezza sociale che gli attori sviluppano e negoziano nel corso delle loro interazioni.

Più precisamente, nella terza parte prenderò le mosse dal grande problema della differenza culturale e del possibile

rapporto con essa. Nel quadro di Davidson emerge immediatamente un problema a questo proposito: la riflessione su tale problema e' riservato ad una nozione piuttosto invecchiata di razionalita': le differenze sono minimizzate, le nostre perplessita' e difficolta' di comprensione, i nostri drammi comunicativi si dissolvono in pseudoproblemi di traducibilita' parziale. Il mondo di Davidson e' diviso nell'orizzonte perspicuo del consorzio umano, nel quale siamo tutti collocati, e l'orizzonte enigmatico di cio' che non riusciamo (ne' possiamo riuscire) ad interpretare. Il riconoscimento di azioni ed enunciazioni appartenenti a culture diverse passa in Davidson attraverso il filtro procedurale di una teoria semantica troppo avara nei confronti della grande molteplicita' di linguaggi ed azioni. Cerchero' di mostrare come il criterio dell'intertraducibilita' sia troppo forte. Esso esclude non solo la possibilita' di forme di azione e di vita che possono risultare intraducibili e tuttavia riconoscibili come alternative. Esclude soprattutto quei casi in cui delle forma di azioni e di vita appiono traducibili e tuttavia concepibili come nettamente alternative in termini di credenze o di razionalita', precisamente perche' possiamo collegare alcuni aspetti della collettivita' di vita che siamo per caso divenuti (o che abbiamo deciso di essere) ad alcuni altri aspetti di forme di vite diverse, venendo cosi' a comprendere che cosa queste hanno che noi non abbiamo piu' o non abbiamo ancora. E' quindi la vasta e preziosa varieta' di modi con cui uomini e donne hanno cercato e cercano di vivere la loro vita che suggerisce l'idea della molteplicita' e della radicale situazionalita' del 'noi',

persuadendoci dell'esistenza di un insieme cospicuo di sistemi di credenze e criteri di giustificazione. Tecnicamente non appare nemmeno la traduzione in quanto tale il tratto caratteristico della comprensione linguistica, quanto il riconoscimento dell'uso sociale di una data unita' semantica. Di piu': senza uno specifico motivo - ossia finche' non occorre qualcosa di insolito, di non anticipato, o di sospetto - non siamo nemmeno indotti ad esplicitare il significato di un'asserzione; semplicemente comprendiamo senza tradurre, ossia senza sostituire cio' che abbiamo visto o ascoltato con qualcos'altro, senza vedere o ascoltare qualcosa come simile a qualcos'altro. Proprio il voler chiarire in maniera incessante a noi stessi ed agli altri partecipanti all'azione che cosa si intende effettivamente dire o fare con un'affermazione o un comportamento puo' produrre incomprensione reciproca, e rendere addirittura anomica l'interazione, come hanno mostrato i celebri esperimenti di Harold Garfinkel sulla vulnerabilita' dell'ordine sociale.

Nella parte conclusiva di questo saggio cerchero' di inquadrare quanto detto nel piu' ampio ed articolato processo di comprensione, breakdown ed interpretazione. In senso lato il comprendere e' un'attivita' di attribuzione (per riportare un'atto alle sue circostanze d'uso, ossia all'unita' di una serie di atti) e di discriminazione (per stabilire di quale atto si tratta in quanto differente da ogni altro [Nota 5]). La nozione di contesto come serie di atti non ha nulla di esterno e reificato ma viene a coincidere con la situazione che l'azione

stessa contribuisce a segnalare e portare a compimento. Ora, tale processo di comprensione puo' incepparsi, la serie interrompersi, dato che non sempre e' operante, a differenza di quanto sembra suggerire la riuscita sistematicamente felice dell'interpretazione, una forma di classificazione che rappresenti il minimo comun denominatore di tutte le azioni. Al contrario, le situazioni genuinamente sociali sono situazioni nelle quali operano criteri di classificazione e differenziazione che non necessariamente possono essere scambiati o esportati all'esterno della comunita' o situazione in cui operano, da una cerchia di prestatori di riconoscimento ad un'altra, senza trasformarsi. L'interpretazione - procedura costitutiva della comunicabilita' - interviene a questo punto, per ridonare senso all'opacita' degli eventi inceppati.

Le implicazioni epistemologiche e psico-antropologiche di questo elemento di estraneita' nella vita sociale sono rilevanti. Non si configurano identita' autoreferenziali: e' il mutuo confronto con altre cerchie che produce identita' e, contemporaneamente, distinzione sociale. Fa parte della nozione di identita' il fatto che altre cerchie sociali ci riconoscano, e questo ritorno di riconoscimento presuppone, a sua volta, una distinzione sociale. Scopriamo la necessita' dell'altro (ossia l'escluso dalla nostra cerchia, lo straniero) come esibizione delle possibilita' alternative rispetto al noi, e dunque quale condizione per la formazione e la ritenzione della nostra stessa identita', come gia' sottolineavano le celebri pagine della Fenomenologia hegeliana sulla dualita' necessaria, vale a dire su quell'ineliminabile complemento di estraneita' cui l'io deve

consegnarsi per oltrepassare l'autoriferimento circolare della coscienza. Le interruzioni di comprensione o breakdowns non minacciano l'ideale di razionalita' umana ma, al contrario, contribuiscono a garantire la persistenza di quelle forme di riconoscimento che consentono a diverse unita' collettive di valutare atti e preferenze, e dunque di mantenere un' identita' nel tempo.

NOTE:

Nota 1:

Non parlero', dunque, ne' della teoria degli eventi di Davidson, ne' delle sue considerazioni tecniche sulla semantica dei linguaggi naturali.

Nota 2:

Non vorrei essere frainteso su questo punto, sollevando lo spettro di una fallacia descrittiva. Usero' i termini enunciato, raramente asserzione, non per far riferimento a quella classe di atti linguistici che descrivono un aspetto della realta' ma come sinonimo, grosso modo, di enunciazione linguistica.

Nota 3:

Il relativismo sovrappone quattro problematiche distinte:

- a) il confronto tra naturalismo e culturalismo
- b) il confronto tra universalismo e particolarismo, collegato alla questione degli invarianti universali: esistono standard di razionalita' (o, come si direbbe oggi, esistono epistemologie) alternative fra loro?
- c) il confronto tra razionalismo e relativismo, collegato all'influenza dei vincoli culturali sul linguaggio, sul ragionamento e sui criteri di giustificazione
- d) il confronto, infine, tra realismo ed anti-realismo, collegato alla domanda: puo' una teoria essere detta piu' vera di un'altra?

Nota 4:

Per Davidson, vale la pena di sottolinearlo, il termine "normativo" ha un valore essenzialmente concettuale e niente affatto sociologico, facendo riferimento agli elementi meta-empirici e non fattuali che vincolano la nostra descrizione dei fenomeni mentali.

Nota 5:

In questa terza parte cercherò anche di recuperare e sviluppare una delle nozioni chiave di un mio lavoro precedente (cfr. Spati 1992b, cap.V.3), la nozione di "serie". Nel farlo, mi avvalgo delle osservazioni (non sempre centrate) di G. Fele (1992) ad un mio contributo.

PARTE PRIMA: LA TEORIA DELL'INTERPRETAZIONE DI DONALD DAVIDSON

INTERPRETAZIONE COME TRADUZIONE

L'argomento contro il relativismo degli schemi concettuali

Nel suo celebre saggio On the very idea of a conceptual scheme, saggio che ha lo scopo di vagliare "l'intelligibilità della tesi che diversi linguaggi o schemi concettuali 'suddividono' o 'hanno a che fare con' la realtà in modi significativamente diversi" (1984a, p. xviii), Davidson parte dalla questione relativistica riguardante l'esistenza o meno di schemi concettuali diversi - esistenza che renderebbe problematica la comprensione ed interpretazione di comportamenti estranei - per affrontare poi in effetti il problema della identificabilità di azioni ed enunciati estranee in quanto tali, ossia in quanto estranee [Nota 1].

In senso generale, il relativismo deriva la sua plausibilità dall'ipotesi secondo cui persone o gruppi di persone, collocati in differenti spazi sociali o su diversi punti lungo l'asse della diacronia, possono presentarsi in modi significativamente differenti quanto ad alcuni aspetti rilevanti, ossia aspetti irriducibili a mere differenze nei livelli di sviluppo, variabilità o adattamento della specie umana. Giunti al punto di specificare l'oggetto, la natura o l'entità di tali differenze, le versioni del relativismo si moltiplicano [Nota 2]. In ogni caso viene sottolineato che un determinato elemento (dove tale elemento può essere un codice morale, un sistema di credenze, un linguaggio, un modello di inferenza) e' relativo ad

un insieme di criteri di giustificazione che caratterizzano il contesto culturale (sociale, storico-tradizionale) in cui l'elemento e' collocato. Il relativismo investe peraltro lo stesso metodo di indagine: i criteri necessari ad un osservatore per valutare tali elementi sono interni al contesto in cui l'osservatore e' situato; e tale contesto non puo', nell'atto valutativo, essere trasceso.

L'argomento di Davidson, che potremmo chiamare argomento trascendentale in virtu' del fatto che si propone di mostrare che se un linguaggio e' possibile, allora deve essere identificabile (o traducibile), intende definire i limiti entro i quali possiamo riferirci intelligibilmente ad asserzioni, credenze o azioni. La tesi generale che Davidson si propone di dimostrare e' che il relativismo, ed in particolare la teoria della radicale discontinuita' tra schemi concettuali, e' destinato ad autosconfiggersi. Nelle parole di Davidson (1974c, p. 234), "non possiamo rendere giustizia all'idea che vi siano schemi concettuali veramente diversi, o che vi possano essere linguaggi radicalmente incommensurabili". Lo scopo dell'argomento e' dunque dimostrare che la possibilita' di esprimere nel nostro linguaggio i termini di un linguaggio alieno ne confuterebbe la presunta incommensurabilita' .

Davidson (1974a, p. 184) accetta di associare gli schemi concettuali, solitamente identificati con l'insieme di concetti necessari alla costituzione dell'esperienza, a schemi linguistici, operazione che gli consente di porre nella traducibilita' il criterio di identita' degli schemi concettuali,

dato che Davidson definisce il linguaggio un sistema di espressioni essenzialmente traducibili (e dunque, come vedremo, interpretabili). Tradurre qualcosa significa riconoscere quella cosa come "la stessa" di un'originale, ed il problema che incontra il relativista, secondo Davidson, consiste nel rendere sensata l'idea di poter riconoscere qualcosa sia come intraducibile sia come linguaggio (dato che non possiamo ragionevolmente imputare un linguaggio ad altri ed al tempo stesso negarne la traducibilita') [Nota 3].

La questione che Davidson si propone di esplorare (e confutare) puo' essere ora riformulata sotto forma di situazioni di confronto con linguaggi diversi:

1. il linguaggio attraverso il quale si esprimono le credenze e le intenzioni in esame ha una qualche relazione con il nostro linguaggio, ed allora lo schema (linguistico) e' traducibile. Se il linguaggio e' traducibile la conclusione di Davidson e' chiara: non puo' trattarsi di uno schema radicalmente differente dal nostro (1974a, p.186).

2. il linguaggio risulta totalmente non traducibile nel nostro. In questo caso ci sarebbe impossibile non solo capire ma anche riconoscere l'uso di uno schema concettuale diverso dal nostro. Se non riusciamo a tradurre suoni ed eventi in un linguaggio che comprendiamo (facendo corrispondere enunciati alieni ad enunciati della nostra lingua) non possiamo nemmeno dire di avere a che fare con un (altro) linguaggio [Nota 4].

Come riassume Davidson: "se la traduzione ha luogo, avremo mostrato che non vi e' ragione di parlare di due schemi concettuali, mentre se la traduzione fallisce, non ha senso

parlare di due. Se ho ragione, allora, non puo' mai esservi una situazione nella quale possiamo intelligibilmente paragonare o contrastare schemi divergenti, ed in questo caso non ci conviene nemmeno sostenere che vi sia uno schema solo, come se comprendessimo cosa significa che ve ne sono di piu'" (1974c, p. 234).

3. solo alcuni aspetti del linguaggio appaiono non traducibili. A questo caso di intraducibilita' parziale, in virtu' della sua complessita' e centralita', dedichero' un approfondimento successivo.

Rivediamo adesso l'articolazione dell'argomento di Davidson in termini piu' analitici (cfr. Bearn, 1989, p. 200; Sciuto, 1993).

1. Davidson accetta l'associazione tra il possesso di uno schema concettuale ed il possesso di un linguaggio. Gli schemi non sono entita' platoniche astratte ma sono incorporati nel linguaggio e si manifestano sotto forma di differenti linguaggi o sistemi di espressioni [Nota 5];

2. l'intertraducibilita' (o traducibilita' reciproca) stabilisce l'identita' semantica. Dato che la traducibilita' nel nostro linguaggio e' un tratto costitutivo di ogni possibile comportamento linguistico, la traduzione diventa il criterio o requisito affinche' qualcosa (dei suoni) sia(no) indentificabile come linguaggio.

3. ne segue che secondo i relativisti debbono esservi coppie di linguaggi reciprocamente intraducibili: la differenza radicale si evince per effetto di una traduzione non riuscita, di un'impossibilita' di traduzione (nel nostro linguaggio);

4. ora, schemi concettuali alternativi dovrebbero essere

sia

a) uno schema concettuale, e quindi (stando alla prima premessa) un linguaggio, e dunque anche (stando alla seconda premessa) qualcosa di traducibile

sia

b) un' alternativa al nostro schema concettuale, e dunque (stando alla terza premessa) qualcosa di intraducibile;

5. se dessimo retta soltanto alla seconda clausola della quarta premessa, semplicemente non disporremo di evidenza a favore di schemi concettuali radicalmente alternativi (non avremo modo di identificarli). Se invece prendiamo la quarta premessa in blocco, l'idea di schema concettuale risulta autocontraddittoria (non si possono dare schemi concettuali traducibili e non traducibili)

6. ma se non possiamo asserire intellegibilmente che vi sono schemi concettuali alternativi, non possiamo neppure asserire che ve ne e' uno solo. Poiche' nessun linguaggio puo' essere in linea di principio totalmente intraducibile nel nostro, dobbiamo concludere che tutti i linguaggi sono in linea di principio intertraducibili, e "altrettanto sbagliato sarebbe annunciare la lieta notizia che tutta l'umanita' - o almeno, tutti coloro che parlano un linguaggio - condividono uno schema o una ontologia comune. Infatti se non possiamo intelligibilmente affermare che gli schemi sono diversi, non possiamo nemmeno dire che sono uno solo"(1974a, p. 198). La confutazione del relativismo degli schemi concettuali non implica l'adesione ad una forma di

universalismo semantico;

7. l'idea stessa di schema concettuale e' inintelligibile.

L'argomento di Davidson e' dunque una reductio ad absurdum, ed implica una premessa che la conclusione e' incaricata di confutare: se gli schemi concettuali sono radicalmente diversi, e se il fallimento della traduzione e' una condizione necessaria per sancire l'esistenza di schemi concettuali diversi, allora non possiamo affatto sostenere che vi sono schemi diversi.

Il terzo dogma dell'empirismo

Il relativismo degli schemi concettuali puo' essere confutato perche' la descrizione stessa di enunciati o comportamenti alternativi dimostra la loro non alterita'. Supponiamo che i vari tentativi di correlare certe emissioni sonore al comportamento degli attori falliscano sistematicamente. Cosa dovremmo concludere? Se non troviamo una traduzione, ci suggerisce Davidson, perche' dovremmo pensare di avere a che fare con delle frasi e con degli utenti di un linguaggio? Se non possiamo tradurre dei suoni, non abbiamo modo di attribuire ad essi un linguaggio (e delle credenze alle creature che li emettono). Tantomeno possiamo affermare che si tratta di un linguaggio diverso. A fortiori non potremmo nemmeno affermare di essere di fronte ad un comportamento totalmente insensato, poiche' non saremmo in grado di riconoscerlo come insensato. Il mondo dell'insensatezza e' per noi il mondo dell'indifferenza.

Se invece riusciamo a tradurre asserzioni e a riconoscere

azioni, allora dobbiamo accreditare chi le compie - l'attore - di linguaggio (ossia di qualcosa di distinto da rumori, grugniti o suoni casuali). Ora, tale riconoscimento implica il rinvio ad una base di accordo: non possiamo diagnosticare qualcosa come simile o parzialmente diversa se prima non la riconosciamo e traduciamo per confrontarla. Uno schema concettuale alternativo ci e' accessibile e comprensibile soltanto in quanto siamo in grado di descrivere nel nostro linguaggio i criteri che lo costituiscono, e questa stessa operazione mitiga la diversa caratterizzabilita' dello schema.

Davidson non ha tuttavia completato la sua critica. Con l'imputazione del cosiddetto "terzo dogma dell'empirismo" ai relativisti egli propone un argomento a sostegno della sua confutazione, smascherando una fallacia ulteriore e piu' fondamentale nella quale il relativista incorrerebbe. Espresso sinteticamente, il terzo dogma e' il dogma della divisione tra schema e contenuto. Quest'ultimo corrisponde a qualcosa di neutro, fattuale e pre-cognitivo, a cio' che e' dato e comune a tutti gli schemi, ad un sostrato sottostante identico a se stesso che giace nella sua immediatezza al di fuori o al di la' di ogni schema, in attesa di essere organizzato o concettualizzato. Lo schema, invece, corrisponde appunto alla forma che organizza ed elabora il dato, convertendo un puro suono e nudi movimenti in unita' significanti. Ora, tale dualismo appare anzitutto metafisicamente insostenibile. Dato quello che Davidson chiamera' l'olismo del mentale, non e' districabile uno schema o un insieme di credenze dal mondo a cui fanno riferimento e si

collegano. Vedremo come egli proponga di sostituire la relazione di adattamento del linguaggio al mondo con una co-implicazione di linguaggio e mondo centrata sulla proprieta' dell'"esser-vero" di credenze ed asserzioni. In secondo luogo - e piu' crucialmente - tale dualismo risulta strettamente collegato alla precedente confutazione del relativismo, perche' solo se possiamo tracciare una distinzione tra schema e contenuto e' possibile che si diano un numero di forme fra loro incompatibili ma parimenti adeguate nell'ordinamento dei dati empirici, eventualita' - quest'ultima - grazie alla quale l'ipotesi dell'intraducibilita' cesserebbe effettivamente di apparire autocontraddittoria. Ora, dato che la concezione dualista non puo' essere difesa, e dato che il relativismo, concepito come tesi della pluralita' di schemi, presuppone l'idea correlativa ma insostenibile di un contenuto neutro e non concettualizzato, la tesi del relativismo degli schemi concettuali non puo' in nessun caso essere difesa. Come ha notoriamente suggerito Quine combattendo la separabilita' del significato di un enunciato dall'informazione di sfondo ad esso inerente, sarebbe controintuitivo ritenere che impariamo prima qualcosa di un oggetto in termini prevalentemente empirici ed extra-linguistici (ossia in termini sintetici) e poi - successivamente - cosa dire di quell'oggetto, ossia cosa significa in termini linguistico-concettuali o analitici. Le componenti fattuali e quelle epistemico-linguistiche (il contenuto e lo schema, direbbe Davidson) non sono separabili ma inestricabilmente miscelate (cfr. anche Davidson, 1974a, p. 189). Scrive Davidson nelle parole anteposte al suo saggio sugli schemi concettuali (1984a, p.xviii): "il nostro metodo di

interpretazione inibisce la possibilita' di scoprire equipaggiamenti cognitivi radicalmente diversi dal nostro. Di piu': se rigettiamo l'idea di una fonte di evidenza non-interpretata, non rimane alcuno spazio per un dualismo di schema e contenuto. E senza tale dualismo non possiamo rendere sensato il relativismo concettuale". La rinuncia al dualismo di schema e contenuto, d'altra parte, non implica la rinuncia alle nozioni di 'verita' oggettiva' e di 'mondo' (ma solo la ridefinizione di un determinato rapporto tra linguaggio, verita' e mondo): "cio' non significa che occorre abbandonare l'idea di un mondo oggettivo indipendente dalla conoscenza che ne abbiamo. L'argomento contro gli schemi concettuali mostra piuttosto che il linguaggio non e' uno schermo o un filtro attraverso il quale la nostra conoscenza del mondo debba passare" (1984a, p. xviii).

In senso generale, dato che l'intertraducibilita' comporta in effetti intraculturalita', ne deriva la conclusione che le divergenze tra culture non sono differenti dalle divergenze (limitate) tra i membri di una medesima cultura. Dopotutto noi riusciamo sempre ad escogitare cosa gli altri intendono con le loro parole o i loro gesti. Secondo Davidson non dovrebbe imbarazzarci il fatto che un francese ed un italiano usino enunciati differenti per caratterizzare uno stesso evento o stato. Non si puo' desumere una differenza sostanziale da una differenza di linguaggi, perche' questo sarebbe come se la differenza tra un bastone lungo un metro ed un bastone lungo cento centimetri fosse una differenza del bastone stesso, o come se la differenza di peso tra un bastone di un chilo ed un bastone

di dieci etti fosse, di nuovo, una differenza del bastone (cfr. Davidson, 1988a, p. 15, 17). In questo quadro le difficoltà di comunicazione tra gli aborigeni della Tasmania ed i colonialisti britannici non sono maggiori di quelle che hanno avuto Gladstone e Disraeli, così come le bizzarrie di una cultura straniera non appaiono tanto dissimili dalle bizzarrie di certi membri della nostra cultura.

L'intraducibilità parziale

Torniamo adesso al caso di intraducibilità parziale - al caso, ci avverte Davidson, in cui il linguaggio in esame si presenta come solo parzialmente traducibile. Tale parziale divergenza, che può essere dovuta ad una imperfetta comprensione del significato di determinati enunciati, oppure a credenze errate ed idiosincratiche, o anche a condizioni percettive sfavorevoli (condizioni che fanno esclamare "che bel pino mugò!", mentre in effetti si tratta di un pino cembro), tale parzialità, per poter essere riconosciuta e diagnosticata, deve essere piccola, e può essere tradotta soltanto in quanto tale, ossia come sottoparte deviante, come mera discrepanza (non certo come divergenza) di un linguaggio sostanzialmente condiviso. Nelle parole di Davidson: "Tanto l'accordo quanto il disaccordo risultano intelligibili solo contro lo sfondo di un accordo solido e diffuso" (1973, p. 137; cfr. anche p. 136). Logicamente possiamo discordare solo se già sussiste un accordo riguardo a ciò su cui noi discordiamo, in modo da poter ricollocare

l'anomalia in un orizzonte piu' ampio e familiare [Nota 6].
Come concede Davidson, possiamo parlare di "interruzioni della traduzione quando tali interruzioni sono sufficientemente contenute, dato che lo sfondo della traduzione ordinariamente riuscita fornisce quanto e' richiesto per rendere i fallimenti intelligibili" (1974a, p. 192).

Concetti diversi possono in effetti configurarsi, asserisce dunque Davidson, persino concetti irriducibili gli uni agli altri (i concetti psicologici, ad esempio, sono per Davidson irriducibili a quella della fisica), purché questi rappresentino meno della totalità di ciò che è disponibile per comprendere e comunicare (1974c, p. 244). Nelle pregnanti parole di Davidson "individualmente e collettivamente possiamo sbagliare di grosso, ma solo a condizione che perlopiù si sia nel giusto" (1984a, p. xix). La differenza tra l'interprete e l'interpretandum non può pertanto essere globale, perché questa differenza - lo abbiamo visto - renderebbe problematica la stessa identificazione del soggetto da interpretare. Solo contro uno sfondo di accordo ha senso parlare di una differenza. La differenza (la discrepanza, la devianza, l'errore) è una nozione secondaria; l'accordo e la condivisione sono nozioni primitive. Il caso della traducibilità parziale si risolve dunque nel riconoscimento della coesistenza di piccole differenze all'interno di un linguaggio comune.

Rimane da stabilire come l'impresa interpretativa si articola e come opera, soprattutto nei casi di intraducibilità parziale. Davidson appare, almeno in prima approssimazione,

alquanto laconico su questo punto: "Certamente vi sono contrasti di epoca in epoca, di cultura in cultura e di persona in persona, contrasti del tipo che noi tutti riconosciamo ed affrontiamo; ma questi sono contrasti che, con dello sforzo ed un po' di simpatia, possiamo spiegare e comprendere" (1989a, pp. 159-60). Lo stesso Davidson, tuttavia, ha poi sviluppato un' analisi del modo in cui tale comprensione e tale ottimizzazione dell'accordo interpretativo vengono conseguite: interpretare e tradurre un linguaggio parzialmente diverso realizzano una decisione su come applicare il cosiddetto "principio di carità interpretativa" (1974a, p. 195). Tale principio, come adesso vedremo, riveste un ruolo primario: e serve per esplicitare ed articolare un accordo soltanto presupposto, per rendere completamente traducibile-comprendibile una situazione di traducibilità parziale.

NOTE:

Nota 1:

Alcune delle considerazioni esposte in questo capitolo (e nel quinto) sono state discusse in occasione di una lezione che ho tenuto nel Febbraio del 1993 al centro culturale della Fondazione Collegio San Carlo di Modena sul tema della traducibilita'.

Nota 2:

Volendo presentare le principali forme di relativismo in un quadro sintetico, possiamo prendere spunto da Stich (1984) e ricostruire quattro forme di relativismo incrociando due variabili: la natura della differenza e l'impegno ontologico (cfr. fig. 1). Vediamo i modelli uno ad uno. 1. Il pluralista sostiene che esistono, ossia che ci sono di fatto, una pluralita' di comunita' in "carne e ossa" che applicano criteri di giustificazione diversi tra loro, e che dunque l'idea stessa di risorse culturali differenti e' empiricamente sensata. L'interesse che sostiene il pluralista non e' soltanto l'interesse cognitivo di chi deve spiegare le differenze ma quello morale di chi solleva l'istanza etica del rispetto, di chi (ac)consente (al)la diversita'. In questa caso il relativismo diventa una sorta di dispositivo per ricordare agli scienziati sociali i rischi dell'etnocentrismo e dell'imputazione delle proprie idiosincrasie. Da un punto di vista storico-antropologico questa circostanza e' particolarmente evidente a partire dai contributi di Franz Boas e dai suoi allievi, che avviarono una ricerca antropologica fondata sull'equita' e sulla non applicabilita' di criteri descrittivi e valutativi a quanti non riconoscevano quei criteri. Nel pretendere di interpretare culture lontane noi assumiamo la responsabilita' e l'imperativo morale di non fraintendere coloro che interpretiamo (non e' questa la sede indicata per esplorare gli eventuali limiti del relativismo, ma val la pena di sottolineare come alcuni relativisti incorrano nel vizio di ragionare come se la morale fosse transculturale). 2. Lo pseudorelativista si limita ad esibire la contigenza delle nostre risorse culturali, sostenendo alternativamente a. che e' concepibile che in altre culture si diano criteri di giustificazione differenti o b. che non siamo in grado di determinare se vi sia una differenza e quale sia il suo grado. I nostri criteri per valutare le differenze sarebbero giustificati, egli argomenta, ma sono al tempo stesso sotto-determinati da tali giustificazioni: ci sono ragioni per adottare un criterio ma ci sono anche ragioni per sostenere altri criteri. 3. Il relativista totale sostiene non solo che sussistono criteri di giustificazione diversi, ma che sono tutti egualmente appropriati o ragionevoli (se non vogliamo impegnarci a dire veri), e che di conseguenze non si danno standard trans-culturali mediante i quali valutare le differenze. In altre parole, si

danno sempre ragioni per accettare x, ma tali ragioni non sono quasi mai piu' cogenti di quelle che esistono in favore di y. Nessuna pretesa di superiorita' puo' essere accordata ad una teoria. Portato all'estremo limite, il relativismo totale sostiene che non possono esserci buone ragioni per accettare qualsiasi teoria. Una stessa teoria puo' essere pertanto vera e falsa nello stesso tempo per due comunita' umane differenti. Ma vale la pena di sottolineare come questa versione "ingenua" non interessa piu' nessuno (chi vuole infatti passare per ingenuo?).

4. Il relativista virtuale, infine, assume una posizione simile a quella dello pseudorelativista, ma difende la concepibilita' di alternative culturali radicali, al punto da ammettere che se si configurassero di fatto, noi non potremmo ne' comprenderle ne' valutarle.

Figura 1

	Attuale (empirico)	Virtuale
Descrittivo	RELATIVISMO DEBOLE O PLURALISMO	PSEUDORELATIVISMO
Normativo	RELATIVISMO ESTREMO O TOTALE	RELATIVISMO FORTE

Nota 3:

Alcuni hanno scorto nella strategia seguita da Davidson un verificazionismo modificato, dato che Davidson, pur appartenendo alla tradizione di Quine - e dunque abbandonando la tesi che la verifica consista in controlli empirici quali prove di sostegno, o che il significato vada ricondotto in qualche modo all'esperienza (cfr. 1986a, p. 313) - accoglie l'idea secondo la quale stabilire se qualcosa e' un linguaggio-schema vuole dire conoscere il metodo della sua verifica, ossia la sua traducibilita'.

Nota 4:

Oltre agli schemi concettuali alternativi, il relativismo puo' avere altre cause. Puo' darsi, ad esempio, che all'interno dello stesso schema si diano credenze errate (il mio amico vede una barca a vela ed esclama: "che bel gatto"). Niente puo' obbligarci a considerare una differenza come una divergenza di concetti piuttosto che una divergenza di credenza. Potrebbe persino darsi che gli attori siano dotati di un sesto senso che consente loro di accedere a fatti per noi impercipienti.

Nota 5:

Questa idea si trova gia' in Carnap (1950, pp. 20 - 40) ed in Quine (1981, p. 41).

Nota 6:

"Un ampio accordo e' l'unico possibile sfondo sul quale dispute ed errori possono essere interpretati. Rendere sensati gli enunciati ed i comportamenti altrui, anche il comportamento piu' aberrante, ci obbliga a trovare in essi una buona dose di ragione e verita'" (1974b, p. 153).

OLISMO, INDETERMINATEZZA ED INTERPRETAZIONE RADICALE

Il problema dell'interpretazione

Immaginiamo, con Wittgenstein (1953, 206-7), di arrivare in una regione sconosciuta dove si parla una lingua che ci è ignota. Immaginiamo anche di essere alle prese con la descrizione e la traduzione nella nostra lingua del linguaggio di questo paese estraneo. Come dovremmo procedere? Quale corpus di indicazioni sarebbe necessario che ci fosse impartito per poter interpretare e comprendere? In quale circostanza potremmo affermare di comunicare con la gente di quel paese? Nel caso della biologia non sussiste il problema della reciproca comunicazione: abbiamo una 'soluzione chiusa' data dai criteri di accoppiamento sessuale individuati dalla categorizzazione zoologica. Ma di quali criteri disponiamo nel caso dei sistemi umani? L'antropologo ha a disposizione soltanto un' evidenza limitata, e deve fornire un' interpretazione delle asserzioni dei parlanti senza poter disporre, almeno in questo momento iniziale, della conoscenza dei loro atteggiamenti cognitivi (cfr. Davidson 1984a, p. xiii).

Come indica la teoria economica delle decisioni (a cui Davidson ha prestato non poca attenzione), gli stati cognitivi non sono accessibili all'osservazione che secondo un grado di evidenza molto debole, dato dalle scelte empiricamente compiute dagli attori (1990 c, p. 5). Dovremmo dunque ipotizzare che dove

loro dicono x noi diciamo y, imputando una regola di correlazione tra i due termini, o comunque riscontrando una qualche connessione regolare tra cio' che dicono e le azioni che compiono. A questo punto potremmo osservare se il comportamento che segue e' compatibile con la nostra ipotesi. Ma il controllo del tipo "guarda-e-vedi" puo' tutt'al piu' indicarci se l'enunciato si riferiva al coniglio invece che all'albero: non certo restituirci la forza illocutiva dell'enunciato (e' un'asserzione, un'imprecazione o un ordine?), la quale richiede, per essere interpretata, una maggiore concentrazione sull'enunciato in quanto espressione del linguaggio performativo, ossia sulle circostanze e gli effetti d'uso dell'enunciato (quando lo si usa, quando e' tabu', quando provoca costernazione e quando rimostranze). Controllare, allora, si configura come una attivita' molto piu' ampia e complessa del mero osservare (S.P. Turner, 1980, p. 60).

E non si deve ritenere che il problema interpretativo appena descritto sia un problema meramente 'esotico'. Davidson fa notare la generalizzabilita' dell'impegno interpretativo. "Il problema dell'interpretazione e' sia domestico che straniero: esso emerge - sotto forma di domanda - anche per coloro che parlano uno stesso linguaggio: come puo' essere stabilito che il linguaggio e' lo stesso?" (1973, p. 125). La situazione dell'osservatore A, che Davidson denomina 'interprete radicale', rispetto a B (che A e' impegnato ad interpretare), non e' dunque necessariamente quella estremizzata in cui A non sa nulla del linguaggio di B e deve escogitare una teoria per interpretarne le asserzioni. Il

problema e' piu' ampio e tocca tutti coloro che si domandano come sia possibile convalidare l'assunto che si stia parlando il medesimo linguaggio. E' ponendosi tale domanda che ci si costituisce come interpreti radicali. Ogni volta che un linguaggio e' usato o ascoltato per comunicare, ogni volta che un frammento di linguaggio e' compreso, una forma di interpretazione (radicale) e' dunque operante, dato che occorre pur sempre stabilire che il linguaggio e' lo stesso (1984a, p. 125). In questo senso per ridescrivere (e dunque interpretare) un'asserzione non ci basta un 'manuale di traduzione', dato che non possiamo dare per scontata l'interpretazione dello sfondo sul quale la ridescrizione procede. Ne consegue che "e' sempre aperta la questione del buon funzionamento della teoria che l'interprete introduce nell'interazione linguistica" (1980a, p. xix).

La tesi sull'indeterminatezza

Tornando al caso dell'antropologo impegnato nel descrivere il comportamento di una societa' diversa dalla propria, Quine ha attirato l'attenzione sul fatto che mentre la descrizione fisica delle disposizioni del parlante nei confronti di un ambiente e' indipendente dal modo in cui l'ambiente viene concettualizzato, ossia e' immune da 'proiezione', le descrizioni intenzionali, necessarie per stabilire il ruolo di un'asserzione in termini illocutivi e perlocutivi (ossia per comprendere che cosa il

parlante sta cercando di dire, o di provocare nel dirlo), al contrario, sono referenzialmente opache, implicano il ricorso ad ipotesi analitiche (la quali eccedono ogni possibile evidenza comportamentale), e contengono dunque un ineliminabile elemento di intensionalita'. D'altra parte le stesse descrizioni fisikaliste (ammesso e non concesso che si possa parlare di descrizioni puramente fisikaliste) soffrono di una forma di incertezza, poiche' non vi e' nulla, nella sola evidenza a nostra disposizione, che possa costituire lo stato di fatto relativo a come dovremmo tradurre un suono o interpretare un evento. La cosiddetta tesi della sottodeterminazione della traduzione sancisce, come noto, l'irriducibile disponibilita' di un insieme di traduzioni divergenti e tuttavia equivalenti sia fattualmente, sia rispetto alle propensioni verbali dei parlanti, dato che il (solo) criterio di adeguatezza empirica puo', in linea di principio, confermare una pluralita', anzi una serie indefinita di traduzioni. Quine conclude la sua discussione sulla traduzione constatando la mancanza di garanzie circa il fatto che gli enunciati osservativi di un linguaggio alieno possano, presi singolarmente, corrispondere in un solo modo agli enunciati osservativi del nostro linguaggio [Nota 1]. Anche se per Davidson interpretare significa non tanto "coprire" due linguaggi, ossia farli corrispondere punto a punto, quanto costruire un metalinguaggio o una teoria semantica per comprendere altri eventi linguistici (e non) [Nota 2], egli ha fatto proprio e sviluppato ulteriormente il punto di Quine. Anzitutto non vi e' modo di desumere dalla totalita' di evidenze disponibili il riferimento di singoli termini (ossia cio' di cui

sono veri) [Davidson, 1979, p. 227]. In secondo luogo, dal fatto che le cause di una classe di eventi (le azioni) rientrano in un'altra classe di stati (le cause fisiche), e che generalmente una legge è presupposta in ogni asserzione causale, non consegue l'esistenza di una legge che connette eventi fisici con eventi classificati come azioni. È questa la tesi del cosiddetto "monismo anomalo", o dell'"anomalismo" del mentale. Si parla di monismo perché, per Davidson, gli eventi mentali e gli eventi fisici (presi singolarmente) sono causalmente connessi (dato che i primi hanno proprietà specificabili nei termini dei secondi, ossia dato che in ciascun singolo punto, o in ciascuna giuntura, la mente è fisica), ma si parla anche di monismo anomalo perché gli eventi presi nel loro insieme e descritti in termini mentali non cadono sotto leggi di correlazione psicofisica strette, ed anzi le eludono, come chiarisce Davidson. Il fatto che i fenomeni linguistici sono null'altro che fenomeni biologici o fisici descritti nel vocabolario esotico del significato, non garantisce - né rende sperabile - la possibilità di una riduzione concettuale, dato che riferirsi ai fenomeni linguistici e cognitivi comporta necessariamente l'uso di elementi non fattuali (1980b, p. 1; 1990a, p. 315; 1990c; 1991a, pp. 3-4) [Nota 3]. Così, ad esempio, mentre l'abbronzatura è uno stato identico ad uno stato fisiologicamente specificabile (ossia identificabile in modo sistematico e del tutto indipendente dal fatto che si tratta di una abbronzatura), ciò non vale per gli stati cognitivi. In ultima istanza, l'anomalismo del mentale trova conforto nella necessità (normativa) di considerare

l'interpretandum una creatura dotata di ragione.

Ma non basta. Se un' azione puo' essere descritta come il risultato di un insieme considerevole di combinazioni di desideri e credenze, difficilmente siamo in grado di circoscriverne i presupposti cognitivi in forma determinata. Per essere appropriata, una teoria del comportamento ci costringerebbe a prendere in considerazione l'intero insieme di atteggiamenti proposizionali di un attore, e se si potesse rilevare tale struttura totale di credenze e desideri si potrebbero in effetti imporre i principi quantitativi della teoria delle decisioni per prevedere il comportamento di quell' attore. Ma per inferire o ricostruire questo insieme, ribadisce Davidson, dovremmo necessariamente imporre condizioni di razionalita' ed intellegibilita' soggettiva che non hanno alcuna eco nelle teorie fisiche o quantitative. La logica delle descrizioni (o ascrizioni) psicologiche comporta sempre elementi non-empirici o meta empirici dettati dalla circostanza di essere guidati da vincoli normativi quali la coerenza semantico-cognitiva (cfr. Davidson 1987b, pp.46-47). "Ogni interpretazione ed attribuzione di atteggiamenti costituisce una mossa nell'ambito di una teoria olistica, una teoria necessariamente governata dalla preoccupazione per la conformita' e la coerenza" soggettiva (1974b, p. 154). Questa tesi scoraggia la possibilita' di riportare eventi intenzionali (vale a dire descritti nel vocabolario della psicologia) ad un insieme ben definito di relazioni nomologiche [cfr. Davidson, 1975, p. 159]).

L'olismo semantico

Come Quine (e come anche, per certi versi, Neurath) Davidson scorge nei fenomeni intenzionali un carattere olistico. Per Quine il punto di approdo all'olismo - vale a dire l'idea che unita' semantiche piu' contenute (come le parole, o i gesti) sono derivate da unita' piu' complesse - e' di ordine metodologico: data la gia' incontrata tesi dell'inseparabilita', dovuta all'impossibilita' di individuare e distinguere il "puro significato" di un atto dagli effetti semantici del complesso di altre informazioni rilevanti per quell'atto, come traduttori radicali siamo obbligati a prendere in considerazione l'intero corpo di evidenze disponibili. Per Davidson, invece, l'olismo metodologico (o meglio: interpretativo) e' collegato ad una forma di olismo psicologico. Dato che le parti costituenti la cognizione ed il mentale (desideri, intenzioni, credenze ed altri stati, eventi ed atteggiamenti) hanno la caratteristica di presentarsi - o di essere riconoscibili - in relazione reciproca fra loro, siamo vincolati al requisito della globalita'. In altre parole, data la reciproca interdipendenza e compenetrazione tra stati cognitivi ed unita' semantiche, la fonte e l'unita' minima della significazione di una parola o di un atto linguistico e' una gestalt collocata non nell' enunciato o nella credenza singola e discreta ma nella totalita' del linguaggio e della mente cui appartiene (cfr. 1970b, p. 221; 1974c). Senza la sua collocazione all'interno di una piu' vasta costellazione, ne' una proposizione ne' una credenza manterrebbero la propria

identita' (1975, p. 168; 1977b, p. 225; 1985c, p. 84). Possediamo una credenza solo se ne possediamo tante altre collegate fra loro (e ritenute plausibili), cosi' come identifichiamo una credenza solo nel contesto di molte altre credenze, ed anzi di un enorme repertorio di altri stati cognitivi (cfr. Davidson, 1990b, pp. 15, 24). Cosi', ad esempio, possiamo affermare che una nuvola ha coperto il sole, ma soltanto se - e perche' - crediamo vi sia un sole, crediamo che le nuvole sono vapore acqueo, che l'acqua puo' esistere non soltanto in forma liquida ma anche gassosa, e via dicendo (cfr. Davidson, 1977a, p. 200). L'olista suggerisce dunque che una credenza viene coltivata (e ritenuta vera) non se e quando corrisponde ad una certa esperienza o a determinate stimolazioni sensoriali (ossia corrisponde a qualcosa che una credenza non e'), quanto piuttosto se appare coerente con altre credenze. Se accettiamo questa premessa, allora non ha senso specificare quali singoli termini del linguaggio si rapportano a determinati segmenti della realta' extra-linguistica (secondo l'ottica della cosiddetta building-block theory). Ne' presumere che enunciati elementari (come, ad esempio, l'ostensione "questo e' una scacchiera") siano un primum - dato che cio' sarebbe come pensare che si possa insegnare il gioco del bridge spiegando il solo punteggio delle carte - e non piuttosto qualcosa cui si approda alla fine, dopo che si e' appreso un insieme di enunciati in grado di farci comprendere e padroneggiare cio' che viene denominato.

Riconosciuta la dipendenza del significato di ciascuna parola da tutto quanto il linguaggio, ogni interpretazione

metalinguistica del 'linguaggio-oggetto' da parte dell'interpretante (interpretazione che Davidson chiama tecnicamente T-frase), dovrà tenere conto dell'intera rete di relazioni (relazioni di implicazione, contraddizione, aggregazione) che essa intrattiene con altre T-frasi. Ciò significa che per interpretare una T-frase occorrerà essere nelle condizioni di poter interpretare non una frase isolata ma molte altre frasi dello stesso linguaggio.

L'olismo non concerne solo il fenomeno linguistico ma anche la più vasta relazione tra atteggiamenti proposizionali e comportamento (verbale e non). Non dimentichiamoci che la prospettiva di Davidson è quella di collocare la sua teoria dell'interpretazione in una teoria generale del comportamento umano: "una teoria dell'interpretazione, come una teoria dell'azione, ci consente di ridescrivere certi eventi in modi illuminanti. Proprio come una teoria dell'azione può rispondere alla questione di cosa stia facendo un attore quando alza il suo braccio, ridescrivendo l'atto come tentativo di catturare l'attenzione dell'amico, così un metodo di interpretazione può condurci a ridescrivere l'enunciazione di certi suoni come l'atto del dire che la neve è bianca" (1975, p. 161). In quanto aspetti complementari di un'unica teoria del contenuto proposizionale vi sono in effetti strette affinità fra l'interdipendenza di credenze e significato nell'interpretare gli atti linguistici e l'interdipendenza di credenze e desideri nell'interpretare l'agire intenzionale. Noi possiamo spiegare ciò che un attore sta facendo quando sappiamo cosa crede e desidera, ossia quando conosciamo la credenza che, in

congiunzione con altre credenze e con altre preferenze, causa la sua azione (Davidson 1986b, p. 204). Questa conoscenza cognitiva dipende tuttavia a sua volta, in buona misura, dalla capacita' di interpretare gli enunciati del parlante (possiamo congetturare gli atteggiamenti di un attore quando sappiamo cosa significano le sue asserzioni e le sue azioni). Nelle parole di Davidson, interpretare le intenzioni, le credenze e le parole di un attore sono un unico progetto semantico, nessuna parte del quale risulta isolabile senza pregiudicare la comprensibilita' dell'attore stesso (1973, p. 127). E quello che vale per il singolo attore vale per tutti gli attori. L'olismo suggerisce pertanto di trattare la congiunzione dei nostri atteggiamenti e comportamenti con atteggiamenti e comportamenti altrui come un unico intero (dato che non vi e' alcun modo di separare, e considerare isolatamente, il contributo di cognizioni, volizioni, significati ed azioni), e di impostare la strategia interpretativa come complesso aggiustamento reciproco tra la nostra teoria e il comportamento dell'attore. Volendo riportare un'altra osservazione emblematica di Davidson: "Dato che non possiamo sperare di interpretare atti linguistici senza sapere cio' che un parlante crede, e non possiamo fondare una teoria di cio' che egli intende avendo scoperto le sue credenze e intenzioni, concludo che nell'interpretare enunciati dal nulla - nell'interpretazione radicale - dobbiamo in qualche modo fornire contemporaneamente una teoria delle credenze ed una teoria del significato" (Davidson, 1974b, p. 144; 1974a, p. 195). Occorre, lo dirò ancora così', possedere una teoria che renda

simultaneamente conto degli atteggiamenti e del discorso, senza assumere anticipatamente nessuno dei due elementi.

La circolarita' interpretativa

Data la reciproca interdipendenza tra linguaggio e cognizione, emerge un problema ermeneutico: se quello che puo' essere osservato direttamente e' in effetti prodotto di due atteggiamenti non osservabili (il credere e l'intendere), allora come puo' il ruolo di questi due fattori esplicativi essere messo in luce dall'evidenza disponibile (cfr. Davidson 1990a, pp. 318-9)? In altre parole, proprio in virtu' dell'olismo semantico, ossia dell'impossibilita' di appoggiarsi a qualcosa che resti fuori della rete comportamentale ed attitudinale, ogni interpretazione contiene in se' un ineliminabile elemento di indeterminatezza potenziale. L'antropologo dovrebbe tradurre il linguaggio prima di scoprire cio' che i nativi credono; e tuttavia, per essere in grado di tradurre adeguatamente il loro linguaggio dovrebbe gia' conoscere cio' che i nativi credono. Davidson scorge bene la difficolta': stabilire la correttezza di un'attribuzione di credenza e' un problema simmetrico (anzi identico) al problema che si presenta quando si tratta di interpretare un comportamento verbale. Non possiamo accertare le credenze di un attore o di una comunita' senza padroneggiare il loro linguaggio e senza aver compreso quando possiamo ritenere le loro asserzioni asserzioni vere. Correlativamente, non

possiamo comprendere che cosa una frase significa senza disporre di una teoria delle credenze di chi la asserisce. Anzi, non possiamo nemmeno attribuire a qualcuno il possesso di un linguaggio se non gli attribuiamo anche il possesso di una molteplicita' di complessi atteggiamenti proposizionali.

Volendo generalizzare cio' che deriva da queste considerazioni, possiamo affermare che gli enunciati vengono ritenuti veri in parte per via di cio' che si crede ed in parte per via di cio' che il parlante intende dire con le sue parole. Come chiarisce lo stesso Davidson, "gli enunciati ritenuti veri - la rappresentazione linguistica della credenza - determinano il significato delle parole che contengono" (1975, p. 162; 1977a, p. 201). La domanda "che cosa determina il significato degli enunciati?" implica dunque una domanda gemella: "che cosa determina il contenuto di tali enunciati (e degli atteggiamenti proposizionali che li accompagnano)?" Se l'interprete conoscesse i significati delle asserzioni degli attori - ripetiamolo - comprenderebbe anche le loro credenze; e se egli conoscesse le credenze espresse dalle asserzioni a cui si e' dato assenso, ne conoscerebbe i significati. Ma come puo' - ecco il punto - conoscere entrambe simultaneamente se ognuna dipende dall'altra (cfr. Davidson, 1983)? Il problema della circolarita' e' quello di estrarre simultaneamente la parte svolta dalle credenze dalla parte svolta dalla struttura degli enunciati a cui il parlante assente (cfr. Davidson, 1967, p. 27; 1970b, p. 222; 1974b, p. 142; 1974c).

Il problema si ripropone nel dominio delle azioni non

verbali: un evento o accadimento viene descritto come azione se e solo se appare suscettibile di essere descritto in modi che lo rendono intenzionale. Noi facciamo questo ascrivendo credenze e desideri al titolare dell'azione. Ora, tale ascrizione presuppone la capacita' di estrarre il tipo di contributo che credenze e desideri svolgono nel provocare l'azione. Ma desideri e credenze, per come si manifestano nel comportamento, suscitano occorrenze di eventi. E questi eventi, essendo l'occorrenza di un ampio spettro di tipi di desideri e credenze possibili, non possono costituire una fonte di evidenza esaustiva. Non solo: molte possibili combinazioni di credenze e desideri possono spiegare lo stesso comportamento. "Così' la' dove una costellazione di credenze e desideri razionalizzerà' un'azione, sarà' sempre possibile reperire una costellazione differente che sia altrettanto efficace. Persino un copioso campione di azioni rischia di lasciare aperto un numero decisamente elevato di spiegazioni alternative" (Davidson, 1975, p. 160; cfr. anche p. 164). Partendo dal comportamento, noi possiamo inferire credenze e desideri, così' come partendo dagli stati cognitivi possiamo inferire un comportamento: ma dato che l'azione è' il risultato di entrambi i fattori, ne' credenze, ne' significati, ne' intenzioni rappresentano fonti di evidenza indipendenti l'una dall'altra (1980a, p.229) [Nota 4].

L'indeterminatezza minaccia dunque di rendere l'interpretazione difficile. Per Quine, come accennato, essa è' una conseguenza dell'opacità' referenziale: sappiamo che un significato sussiste, ma non sappiamo dove è' localizzato. Certamente una traduzione è' possibile, ma non c'è' nessun dato

di fatto che certifichi quale tra le varie possibilita' di traduzione e' la piu' plausibile, poiche' pur diverse fra loro esse appaiono empiricamente equivalenti (ossia coerenti con ogni possibile evidenza). Per Davidson, invece, l'indeterminatezza e' dovuta piuttosto alla pluralita' di criteri (non ordinabili in modo uniforme) usati nel valutare l'atto o l'evento da interpretare. In certi casi possiamo tradurre un enunciato del linguaggio-oggetto con diversi enunciati metalinguistici (cosi' come possiamo misurare la temperatura in centigradi e in Fahrenheit). In altri casi una teoria puo' consentirci di minimizzare l'attribuzione di credenze false, ma al prezzo di imputare agli attori una forma di incoerenza. Un'altra teoria ancora puo' trovare tali attori veritieri e ragionevoli, ma al costo di ascrivere desideri che troviamo difficili da comprendere. Possiamo dunque accettare diversi insiemi di teorie o condizioni di verita' per cio' che un attore significa: non emerge alcuna singola teoria ottimale, ne' alcuna regola preconfezionata per determinare le relazioni di priorita' tra i differenti standard normativi.

Se l'indeterminatezza e' connaturata all'esercizio interpretativo in quanto questo presuppone decisioni e criteri non sempre comptabili sui modi di interpretare azioni e parole, essa non costituisce per Davidson una minaccia all'oggettivita' della comprensione. Non piu' di quanto lo siano per la realta' della temperatura le varie scale per registrarla. Cosi' come possiamo misurare la temperatura in piu' maniere, parimenti la totalita' dell'evidenza disponibile non ci consente di limitare

ad alcuna singola teoria della verita' l'interpretazione degli
atti di un determinato parlante. Ma dato che possiamo
convertire in modo lineare le scale termiche, una forma di
invarianza semantica e' assicurata, rendendo meno drammatici i
presunti effetti dell'indeterminatezza (1990c, p. 5).

NOTE:

Nota 1:

Vale la pena di sottolineare la differenza tra la tesi di Quine sull'indeterminatezza della traduzione e la tesi di Kuhn sull'incommensurabilità fra (almeno alcune) teorie (cfr. H. Sankey, 1991, p. 219). Mentre per quest'ultima non si configura un linguaggio neutrale in cui due teorie (incommensurabili) possono essere tradotte senza perdite semantiche rilevanti, per la prima tesi l'evidenza comportamentale disponibile ad un traduttore lascia indeterminata la traduzione. Così mentre per la tesi di Kuhn non si configura nemmeno una traduzione, per quella di Quine sussiste sempre più di un modo accettabile (ossia coerente e compatibile con l'evidenza disponibile) di tradurre.

Nota 2:

Interpretazione e comprensione sono per Davidson sostanzialmente sinonimi: un interprete è infatti definito come colui che comprende enunciati altrui (1984a, p. 157).

Nota 3:

E nuovamente: "se stati ed eventi mentali sono identici a stati ed eventi fisici, gli stessi eventi e stati debbono essere descrivibili sia nel vocabolario del mentale che del fisico. Ma ciò non significa che i concetti classificatori impiegati da uno di questi vocabolari servirà per la formulazione di leggi - e dunque per offrire spiegazioni nomologiche - rilevanti per i fenomeni descritti nell'altro vocabolario. Il mentale ed il fisico condividono un'ontologia, ma non, se ho ragione, concetti classificatori" (1990b, p. 18).

Nota 4:

Il problema, fa notare Davidson, è analogo a quello che affronta la teoria della scelta razionale: date le propensioni soggettive dell'attore, è relativamente semplice desumere il suo orientamento verso certe scelte piuttosto che altre, e viceversa (date le sue preferenze, possiamo desumere le sue credenze). Ma data la sola evidenza delle scelte compiute, come possiamo desumere sia le propensioni che le credenze? (cfr. 1974b, p. 145).

IL PRINCIPIO DI CARITA': LA PROSPETTIVA NORMATIVA

Il principio di carita'

Come superare l'indeterminatezza? Come rompere la circolarita' tra atteggiamenti e comportamento? Come 'entrare' nel circolo ermeneutico? Una teoria dell'interpretazione dovrebbe non solo guidarci in qualche modo, ma anche vincolare le nostre ascrizioni semantiche. La risposta di Davidson a questo proposito e' chiara: possiamo accedere al circolo ermeneutico con il principio di carita' [Nota 1]. Come e' noto, quest'espressione e' stata introdotta da Neil Wilson nel 1959 e resa popolare da Quine (cfr. 1975, pp. 313-328). Essere 'caritatevoli', per Quine, significa massimizzare l'accordo tra noi stessi e degli estranei su categorie fondamentali come quelle del vero/falso: gli enunciati osservativi ed anche la loro traduzione dovrebbero obbligarci all'assenso in situazioni simili. Quine suggerisce di adottare il principio di carita' come massima regolativa nella scelta tra manuali di traduzione. Dovremmo preferire un manuale che colloca gli enunciati estranei in una prospettiva lato sensu veritiera ad un manuale che raffigura gli estranei quali sostenitori di credenze false (cfr. Quine 1960, pp. 58-69; 1970, pp. 81-83). Il principio di carita' appare dunque un dispositivo che assume in anticipo la normalita' delle credenze altrui (considerandole simili alle nostre), e che ricolloca eventuali anomalie e deviazioni in modo tale da

preservare quantomeno olisticamente una forma di coerenza dell'interpretandum. Immaginiamo ad esempio di vedere una persona accarezzare una pelliccia dicendo "cane". La nostra prima reazione e' una reazione di sorpresa o di delusione (la persona in questione non sa cosa significa cane, ha credenze sbagliate rispetto alla pelliccia). Ma la nostra seconda reazione potrebbe invece essere: egli intende cane per riferirsi a cio' che noi intendiamo con pelliccia, oppure intende pelliccia di cane, ossia cane che fu.

Lo scopo del principio di carita', sia chiaro, non e' quello di inibire o pregiudicare le differenze, ma di renderle riconoscibili. Immaginiamo questa situazione: A parla italiano, e nella sua comunita' "artrite" e' un termine che allude esclusivamente ad infiammazioni ai legamenti (e non al polpaccio). B parla un altro linguaggio: nella sua comunita' linguistica "artrite" allude non solo alle infiammazioni dei legamenti ma anche a quelle dei polpacci. A e B hanno appreso il termine "artrite" in circostanze simili: entrambi hanno colto la centralita' dell'elemento infiammatorio nella determinazione del significato dell'espressione, ma B ne estrapola un uso diverso da A. In questo caso il principio di carita' renderebbe conto della differenza senza annullare la plausibilita' di entrambi i significati.

L'esigenza e' quella di fornire un contributo all'individuazione ed alla determinazione dei fenomeni linguistici, mentali e dell'agire in genere: fenomeni che sono, in virtu' delle loro interdipendenze olistiche, soggetti ad un

insieme di principi cui Davidson assegna complessivamente il nome di "principio di carità". Quali sono questi principi? Presi in modo generale, essi corrispondono semplicemente ad una regola di interpretazione (tratta gli altri come trattiamo noi stessi) e ad un'estensione della nostra razionalità (ricerca sempre la coerenza tra atteggiamenti ed atti, e inibisce l'ascrizione di credenze in conflitto con la configurazione complessiva di credenze attribuite). Ma la caratteristica essenziale di tali principi è la loro normatività. È in virtù del suggerimento di ascrivere quegli atteggiamenti proposizionali che l'attore dovrebbe possedere, date le circostanze nelle quali si trova, che si configura la normatività del principio (un'altra versione di tale principio suggerisce di ascrivere quelle proattitudini che avremmo noi stessi in circostanze simili). In questo senso il principio di carità è anche riflessivo: così come la soddisfazione delle condizioni per misurare variabili fisiche quali la lunghezza o la massa può essere vista come costitutiva del dominio di applicazione delle scienze che impiegano tali misure, così la soddisfazione di condizioni quali la coerenza cognitiva o la razionalità soggettiva può essere vista come costitutiva di un dominio di applicazione di tali principi a credenze, asserzioni ed azioni. L'atto di interpretazione, avendo a che fare con l'operazione del collegare e del rendere fra loro coerenti azioni ed asserzioni, richiede a sua volta l'applicazione di credenze e valori, ossia l'attribuzione di razionalità nei confronti di coloro che intendiamo interpretare. Nell'interpretare asserzioni e nello spiegare azioni, chiarisce Davidson, noi identifichiamo sia i fenomeni da spiegare sia i

fenomeni che spiegano come effetti-risposta dei nostri stessi standard di razionalità (1987b, p.47).

Davidson esemplifica il punto con molta precisione: l'idea che l'agire intenzionale possa essere razionalizzato non corrisponde ad un'invenzione della teoria delle decisioni ma è parte del nostro stesso concetto di azione intenzionale (1985a, p. 89): "l'esistenza di spiegazioni razionali di questo tipo è un aspetto costitutivo delle intenzioni, dell'agire intenzionale e di molti altri atteggiamenti ed emozioni. (...). Un'aura di razionalità, di inserimento in una configurazione razionale appare pertanto inseparabile da questi fenomeni, perlomeno fintanto che essi vengono descritti in termini psicologici" (1982c, p. 289). Ne consegue che se possiamo ascrivere intelligibilmente atteggiamenti e credenze, o descrivere movimenti come azioni, allora siamo costretti a discernere, nella complessa trama di credenze, atti, desideri che interpretiamo un ampio grado di coerenza e razionalità (1974c, p. 237). E nel fare ciò siamo anche obbligati ad imporre delle norme-guida (norms of pattern o governing norms): "le norme della deduzione, dell'induzione, del giudizio sulle azioni da compiere (...) Queste sono le norme della conformità e della coerenza" (1985a, p. 92). Perciò Davidson parla dell'ineludibile normatività dell'interpretazione (1985a, p. 92). Non riconoscerlo, non obbedire a questa istanza di razionalità, significherebbe rinunciare alla comprensione, e rinunciare a trattare quella collezione di suoni, segni, movimenti, e stati come (cio' che) una persona (e', e non soltanto come ciò che una persona ha)

[Nota 2]. L'interpretazione e' dunque vincolata dal requisito di rappresentare un attore sia come dotato di quelle credenze che un essere razionale dovrebbe possedere, sia come orientato da desideri che sarebbe nel suo interesse soddisfare.

La coerenza concettuale del principio

Questa dimensione normativa dell'interpretazione appare inevitabile nel momento in cui concepiamo gli uomini come attori razionali e come soggetti morali. Se trattiamo gli agenti come persone, allora dobbiamo considerare la maggior parte dei loro comportamenti come azioni in senso proprio: dobbiamo considerarli eventi scaturiti da, e coerenti con, determinati stati cognitivi. Se infatti ascrivessimo loro credenze e desideri incoerenti o radicalmente, perche' non accettare qualunque azione, anche le piu' bizzarre, come legittime? I "principi" del principio di carita' sono indispensabili: l'esser soggetti a tali principi e' semplicemente parte di cio' in cui consiste l'avere una credenza o l'asserire un enunciato. La questione se gli atteggiamenti proposizionali si conformano o meno a tali principi e' una questione non fattuale ma previa (cfr. Davidson, 1985 d, p. 245). Una creatura potrebbe non esibire affatto atteggiamenti proposizionali (e dunque non essere nemmeno poi una persona). Se tuttavia li esibisce, e' analitico che debbano conformarsi grosso modo ai nostri. Non ha senso identificare prima un soggetto come attore dotato di credenze e desideri per poi passare a domandarsi

"chissa' se tali stati si conformano ai principi della razionalita'?". Il termine "principio" e' pertanto fuorviante, perche' suggerisce una sorta di consiglio metodologico o di opzione indulgente, mentre non si tratta di un'ipotesi sull'intelligenza umana che potrebbe rivelarsi sbagliata (1973, p. 137). Non si tratta nemmeno di mettersi al posto dell'altro. Questa, spiega Davidson, sarebbe una metafora mal scelta: "Non dovrebbe esserci alcuna tentazione di confondere il bisogno metodologico di interpretare gli altri alla stregua delle nostre credenze e dei nostri valori con il suggerimento morale, o moralistico, di empatizzare con le loro opinioni e con i loro atteggiamenti, o di ricercare interpretazioni simpatetiche dei loro motivi" (1986b, p. 208). Stabilire se un attore segue la logica dei predicati o l'attenzione all'evidenza disponibile non e' una questione empirica. Solo se riusciamo ad attribuire tali norme al suo comportamento possiamo ascrivergli atteggiamenti proposizionali e dunque comprenderlo (cfr. Davidson, 1985b, p. 352).

Insistiamo su questa tesi. Il punto di Davidson non e' che in virtu' di certi vincoli disponiamo dei canoni per selezionare la migliore teoria dell'interpretazione (canoni quali la semplicita', la parsimonia, il potere predittivo). Il punto e' definitorio: termini come interpretazione, linguaggio, atteggiamenti, ci obbligano ad imporre un certo quadro concettuale e normativo. Altrimenti, se non escogitiamo un modo per interpretare il comportamento altrui come "sostanzialmente coerente e veritiero alla luce dei nostri criteri, non disponiamo nemmeno di una ragione per considerare quella creatura una

creatura razionale, dotata di credenze e capace di articolare un discorso" (1973a, p. 137). Il principio di carita', in definitiva, non offre strategie agli interpreti, non risponde alla domanda circa il modo in cui noi dovremmo interpretare, e nemmeno risulta essere un principio esplicitamente riconosciuto nelle circostanze in cui vi si ricorre (operando piuttosto come un tacito presupposto). Esso appare piuttosto una condizione di possibilita' dell'interpretare che ci si impone nostro malgrado se vogliamo poter comprendere quella peculiare classe di interpretanda che sono le azioni e gli attori (1974a, p. 197). Senza di esso la nostra stessa competenza linguistica, la nostra stessa capacita' di stabilire connessioni tra enunciati ed osservazioni, sarebbe minacciata. Cio' non implica, ripetiamolo ancora, che gli altri attori siano di fatto ragionevoli. Non abbiamo scelta: siamo obbligati ad interpretarli come se lo fossero. Espresso in negativo, il principio di carita' suggerisce di minimizzare le differenze inesplicabili, o, se vogliamo, di massimizzare le credenze irragionevoli come errori spiegabili, specificando le condizioni nelle quali gli attori si possono plausibilmente sbagliare. Se identifichiamo credenze contrarie alle nostre, in assenza di una spiegazione razionale di tale deviazione dobbiamo concludere che le credenze sono irrazionali e dunque che abbiamo impropriamente identificato tali credenze.

Ripercorriamo succintamente l'articolarsi del principio di carita' e le implicazioni che ne derivano. Se qualcuno agisce in modo irrazionale sembra violare un criterio o uno standard, ma

che tipo di standard, e lo standard di chi? (cfr. 1985b, p. 344). Come già visto affrontando i casi di intraducibilità parziale, certamente alcune divergenze, persino alcuni errori (dovuti a collocazioni ambientali percettivamente sfavorevoli, ad esempio, [1990a, p. 321]) sono diagnosticabili [Nota 4]. Non occorre essere caritatevoli su alcun insieme specifico di credenze o asserzioni: una credenza sulle streghe, presa singolarmente, appare irrazionale (o comunque: né razionale, né irrazionale); collegata a molte altre credenze può essere invece riconsiderata. È dunque il principio del 'principio di carità' che rimane fermo: non possiamo violare il rapporto olistico tra la parte ed il tutto; se una creatura mostrasse di perseverare in quelli che noi riteniamo errori sostanziali, se si allontanasse troppo dal rispetto di una razionalità complessiva, danneggerebbe la nostra possibilità di comprensione (1977a, p. 200; 1980b, p. 6; 1985a, pp. 90-91). Come osserva Davidson, maggiori risultano essere le cose su cui un attore è in accordo con noi, più chiari appaiono i suoi errori. Ma troppi sbagli finiscono per sfuocare i confini tra il ragionevole e l'irragionevole (1975, p. 168). Sussistono dunque dei limiti al grado di irrazionalità che possiamo rendere sensato. Mentre non incontriamo difficoltà nel comprendere piccole perturbazioni sullo sfondo di un'affinità generale, ampie discrepanze dalla coerenza o dalla realtà finiscono per pregiudicare la stessa capacità di comprendere ciò che ha luogo (1982c, p. 303). Nelle parole di Davidson, "il punto essenziale è che tanto più risulta assurda l'irrazionalità che ascriviamo ad un attore, tanto meno chiara diventa la descrizione dei suoi atteggiamenti,

devianti o normali che siano; e tanto piu' essenziale consideriamo una norma, tanto meno diventa empirica la questione se le cognizioni ed i comportamenti di un attore siano in accordo con essa" (1985b, p. 352) [Nota 4].

Quanto detto ha delle ovvie ripercussioni sulla questione dell'identificabilita' discussa nel capitolo precedente. Nelle parole di Davidson (1989, p. 160): "se altre persone o creature si trovassero in stati non attestabili attraverso tali metodi, cio' puo' essere dovuto non al malfunzionamento del metodo, ma al fatto che tali stati non sono propriamente stati cognitivi - essi non sono credenze, desideri, volizioni o intenzioni". Dunque l'idea che qualcuno fraintenda continuamente le parole proprie o altrui e' semplicemente insostenibile (1987a, p. 456). Razionalita' ed autorita' cognitiva sono aspetti fra loro concatenati (1974a, pp. 185-6).

L'effetto ulteriore di queste considerazioni sta nel riconoscimento di una profonda identita' semantica: "Le credenze di un parlante debbono essere non solo perlopiu' riconosciute da un interprete; questi deve dividerle con lui. Come ho mostrato (...) non vi e' alternativa al considerare logicamente coerenti coloro le cui credenze, intenzioni ed altri atteggiamenti intendiamo comprendere. L'interpretazione ha un sapore normativo (...). I miei stessi standard di razionalita' hanno un ruolo centrale nel processo interpretativo" (1986b p. 206).

Non dimentichiamoci l'argomento di Davidson sugli schemi concettuali. L'attribuzione di troppi errori o incoerenze tra

credenze, tra credenze ed atteggiamenti, e tra costellazioni di atteggiamenti (errori ed incoerenze non ridescrivibili come mere sviste o papere o deviazioni momentanee da uno stato di ordinaria sobrieta' cognitiva) minaccia di compromettere l'intelligibilita' (e dunque la stessa possibilita' di fornire una interpretazione) di azioni ed asserzioni, compromettendo anche la possibilita' di considerare l'attore un attore razionale. In questo senso il principio di carita' e' un ingiunzione a minimizzare l'attribuzione di errori ed inconsistenze alla struttura o rete attitudinale-comportamentale di un attore, un'ingiunzione che specifica quali credenze e' ragionevole attribuire in relazione all'evidenza disponibile.

Noi stessi come strumenti di misura

Torniamo ora all'aspetto centrale del principio di carita': la sua normativita'. Il principio non solo e' riflessivo ed orientato da considerazioni di coerenza. E' orientato, piu' precisamente, da requisiti normativi quali i seguenti: assumi sempre che una azione sia determinata da credenze e desideri appropriati (razionalita' comportamentale), ossia assumi che credenze e desideri rappresentino anche ragioni per cio' che il soggetto fa (e dunque razionalizzino la sua azione, configurando un quadro all'interno del quale l'azione appare ragionevole dal punto di vista dell'attore [cfr. D. Davidson. 1990c, p. 7; cfr. anche P. Pettit, 1979]). Assumi che una credenza soddisfi una

soglia minima di razionalita' attitudinale (ossia che sussista coerenza tra i modelli induttivi/deduttivi in accordo ai quali la credenza e' sostenuta). Assumi che un desiderio si configuri come volizione che potremmo avere anche noi in situazioni analoghe. Assumi che vengano eseguite le azioni giudicate migliori sulla base delle ragioni disponibili, ossia che non si agisca troppo spesso contro il proprio miglior giudizio, perche' stando al principio di continenza (1985d, p. 81) "scorgere troppa sragione negli altri significa minare la nostra capacita' di comprendere rispetto a che cosa sono irragionevoli" (1974b, p. 153). Insomma, occorre assumere che come persone gli attori siano dotati di una reattivita' all'evidenza rilevante, una coerenza interna tra le credenze sostenute ed una capacita' di trarre conseguenze appropriate da esse (cfr. MacDonald e Pettit, 1981, cap.1). Il punto di riferimento del principio di carita' e' cosi' un modello psicologico del parlante/agente fondato sull'uso di noi stessi quale pietra di paragone e strumento di misura per stabilire cio' che risulta interpretabile. Non solo dobbiamo considerare come noi faremmo se avessimo desideri e credenze rilevanti in quella data situazione, ma, piu' radicalmente, dovremmo derivare i nostri modelli fondamentali di comprensione dall' esperienza di noi stessi come dotati di intelligenza, intenzionalita' e capacita' di azione. Un interprete radicale, nell'attribuire contenuti semantici ad un attore, produce inter alia una teoria dell'attore: possiamo rendere gli altri intelligibili solo nella misura in cui possiamo riconoscere all'opera qualcosa come un complesso (anzi, quel nostro complesso) di facolta' cognitive (cfr. Davidson 1987b, p. 47).

Se una creatura eseguisse azioni inesplicabili e blaterasse suoni incomprensibili - ribadiamolo ancora una volta - tale aspettativa verrebbe distrutta; conseguentemente non potremmo attribuire il concetto di intenzione a tale creatura, non potremmo concepirlo come capace di eseguire azioni intenzionali e di usare opportunamente il linguaggio, e potremmo persino avere difficoltà a considerarlo un nostro pari. Questo è, di nuovo, un aspetto concettualmente ineludibile, normativo nei termini di Davidson, dell'ascrizione di intenzionalità'.

Dato l'olismo della cognizione e del linguaggio, l'interpretazione ha a che fare con insiemi di enunciati ed insiemi di credenze (riconoscibili per effetto della loro posizione in una rete logica di altri enunciati e credenze [1985b, p. 346]), e data questa implicazione olistica, gli insiemi sono soggetti ai principi della razionalità'. La natura olistica dell'interpretazione inibisce la possibilità di interpretare una creatura sia come irrazionale (ossia priva del requisito di una minima coerenza tra atteggiamenti e comportamento) sia come attore (parlante, credente, e via dicendo). Le nostre ascrizioni di intenzioni e credenze, come tutte le ascrizioni cognitive, sono dunque parte di un progetto interpretativo più ampio, il fine (o meglio: la condizione) del quale è di rendere coerenti e complete le nostre descrizioni del comportamento degli attori. Nell'interpretare un attore, osserva Davidson offrendo una chiara percezione di questo punto, "punteremo su una teoria che lo rivela coerente, credente nella verità ed amante del bene (il tutto dal nostro punto di vista,

naturalmente)" (1974c, p. 222) [Nota 5].

Se l'aspetto normativo del principio di carita' ci obbliga a costruire la nostra ipotesi interpretativa in modo da massimizzare sia l'accordo tra i parlanti del linguaggio-oggetto sia l'accordo tra loro e noi (cfr. D. Holdcroft, 1981, p. 186), non e' solo questa la sua finalita'. La carita' ha anche a che fare con l'autoconsistenza: "cosi' come massimizziamo l'accordo reciproco, o rischiamo di non riuscire a dare un senso a cio' di cui l'estraneo parla, cosi' dobbiamo massimizzare l'autoconsistenza che attribuiamo a lui, pena l'impossibilita' di comprenderlo" (Davidson, 1967, p. 27). Dunque il principio di carita' si configura come precondizione per massimizzare 1. l'accordo interumano in genere e tra soggetto interpretante ed interpretandum in particolare; 2. la coerenza del singolo parlante-agente con se stesso; 3. l'accordo tra il parlante-agente e la comunita' cui appartiene.

Non contento di una presentazione in fondo stipulativa del principio di carita', Davidson ne qualifica ulteriormente la normativita' collegandola alla propria tesi sull'anomalismo del mentale. Se gli stati cognitivi fossero identici a stati fisici, allora tali stati fattuali renderebbero inutile il ricorso ai principi normativi nell'interpretazione del mentale. Parimenti, se il 'riferimento' (inteso come referenza fattuale di singole parole) fosse antecedente a verita' e significati, la semantica sarebbe interamente spiegata su basi causali, e non sarebbe necessario applicare il principio di carita'. Ma quali soggetti interpretanti, nei confronti di ciascun attore noi dobbiamo ascrivere stati cognitivi, assegnare un significato alle loro

prestazioni linguistiche, identificare quali (tipi di) azioni stanno eseguendo, e per farlo dobbiamo procedere secondo la triade olistica di credenze, significati e verita'.

Questo punto viene illustrato da Davidson con un esempio: che cosa dovremmo sopprimere ed aggiungere ad un interpretandum (un sistema computazionale, poniamo) affinche' possa qualificarsi come creatura pensante (1990b, p. 13)? Potremmo sbarazzarci di proprieta' quali l' origine dell'interpretandum, i materiali di cui e' fatto (se anche scoprissimo che un nostro amico e' fatto di silicio, non cambieremmo parere sulle sue facolta' mentali[cfr. Sparti, 1993b]), persino la sua forma. E' infatti la sua suscettibilita' ad essere interpretato come creatura pensante l'unica condizione assolutamente non detraibile dall'interpretandum (affinche' risulti essere - per noi - una creatura pensante). E per poter essere interpretato deve anche ricevere l'ascrizione di un'enorme repertorio di stati. L'olismo e' dunque la proprieta' che dovremmo aggiungere ad un oggetto (ad un sistema computazionale) per ritenerlo qualcosa di intelligente: "credenze e desideri possono esistere soltanto nel contesto di un sistema concettuale molto ricco, e fino a che tale punto non e' raggiunto, possiamo affermare che unita' semantiche come le informazioni, le finalita', le strategie sono rappresentate in un sistema, ma il sistema non puo' essere interpretato come avente tali informazioni, finalita', strategie" (Davidson, 1990b, p. 16) [Nota 6].

Alcune implicazioni metodologiche:

In quanto famiglia di vincoli che operano sull'interpretazione del comportamento altrui, il principio di carità ha importanti implicazioni metodologiche: esso ci suggerisce di preferire interpretazioni che ascrivono agli attori sistemi di credenze coerenti. L'interprete descrive l'interpretato come se fosse corretto e ragionevole in ciò che dice e fa, puntando ad un incastro ottimale (best fit) tra azioni, credenze e parole (cfr. anche D. Lewis, 1983). Non dimentichiamoci che l'irragionevolezza o la balordaggine di un attore, oltre una certa soglia, è meno plausibile di una nostra cattiva interpretazione. Già Quine aveva fatto notare che qualora un antropologo traducesse un enunciato con l'espressione "la terra è sia piatta che circolare", egli non avrebbe prodotto una traduzione accettabile (Quine, 1960, p. 59, 69). Davidson appoggia questa osservazione e la generalizza: qualunque traduzione la quale comporti, da parte dei parlanti nativi, una negazione della maggior parte dell'evidenza disponibile, è perciò stesso una cattiva traduzione (cfr. anche R. Rorty, 1991, p. 133). La razionalità è la variabile indipendente, dato che il costo della confutazione del principio di razionalità dell'agente sarebbe più alto, in assenza di una teoria alternativa, del costo della confutazione della nostra interpretazione. Occorre agire su altre parti della struttura interpretativa, non sul vincolo normativo del principio di carità'.

Il contributo offerto dal principio di carità' è pertanto

duplice: anzitutto offre un criterio interpretativo-metodologico per identificare credenze, azioni ed asserzioni altrui. Per comprendere il comportamento di un attore, lo abbiamo già sottolineato, dobbiamo assumere che esso sia in larga misura corretto/adequato (ossia guidato da credenze esplicabili e psicologicamente plausibili). Se reiterato sistematicamente, tale principio rappresenta un metodo di traduzione (cfr. Davidson, 1974c). In secondo luogo il principio fornisce un criterio teorico per valutare l'adequatezza dell'interpretazione del comportamento altrui. E' infatti il modo in cui l'interpretazione degli enunciati si armonizza con la più vasta interpretazione del parlante quale attore razionale che fa da sfondo alla selezione dell'interpretazione.

Colto nei suoi tratti generali di vincolo metodologico posto all'attribuzione di credenze il principio di carità fornisce anzitutto una indicazione sul modo di iniziare l'interpretazione, data la circolarità tra credenze e significati e l'indeterminatezza che da questa deriva. Presupponi che gli enunciati dei parlanti siano perlopiù veri e che le loro credenze siano perlopiù in accordo con le nostre - questo è l'avvio del processo interpretativo. Per poter identificare azioni ed asserzioni, e per comprenderne il significato, debbo condividere qualcosa, disporre di qualcosa in comune con l'interlocutore, altrimenti l'impresa stessa dell'interpretare e del tradurre non potrebbe nemmeno avviarsi. Dobbiamo partire attribuendo all'altro una razionalità semantica, ossia la globalità delle nostre proprietà cognitive, e poi effettuare

sostituzioni e soppressioni nei casi in cui la configurazione degli atti (linguistici e non) risultasse poco razionale. Man mano che ci si allontana da una forma di razionalità "perfetta", decresce la caratterizzabilità intenzionale dell'atto, e dunque la sua identificabilità. Ma come ammette lo stesso Davidson, "questo non è che il profilo grezzo di una politica interpretativa" (1986b, p. 204). Rimane da caratterizzare il modo in cui il principio di carità (o anche, come Davidson lo ha ribattezzato in occasione delle sue Carus Lectures: il principio dell'"accomodamento razionale") procede operativamente (cfr. Davidson, 1991c). Quale è l'evidenza su cui basare l'interpretazione? Abbiamo visto come il principio di carità operi da criterio per discriminare tra interpretazioni alternative, ed anche quale forma assume. Quine, ricordiamolo, aveva indicato il manuale di traduzione, ossia una correlazione ricorsivamente stabilita tra gli enunciati della source community e quelli della target community, mentre Davidson suggerisce una collezione di meta-interpretazioni di un linguaggio-oggetto. Ma su quali basi reperire o costruire questa "testa di ponte" (S. Lukes, 1982, p. 262) tra noi ed i parlanti?

L'applicazione del principio

Data la circolarità tra stati intenzionali e linguaggio, l'interpretazione delle parole altrui e l'attribuzione di

atteggiamenti risultano reciprocamente dipendenti, sollevando il problema del punto di accesso al significato dei fenomeni osservati. Gli atteggiamenti proposizionali costituiscono cio' che, almeno nella fase iniziale dell'impresa interpretativa, noi non conosciamo. L'intenzionalita' e', per cosi' dire, all'estremo opposto dell'impresa interpretativa. La possiamo e dobbiamo presupporre, certo, ma operativamente il nostro compito e' quello di approdarci dal versante estensionale (cfr. Ramberg, 1989, cap. 6). L'interpretazione radicale deve avviarsi e fondarsi su evidenze empiriche indipendenti da ogni fonte intensionale. Dobbiamo dunque essere estensionalisti in partenza, per accumulare l'evidenza necessaria affinche' si possano ascrivere credenze e comprendere cosa il parlante intende quando si esprime. E' necessario, in altre parole, disporre di una teoria che non presupponga cio' che deve essere stabilito in qualche modo alla fine (il significato, la sinonimia, ecc.), e che dunque, in virtu' di alcuni vincoli empirici, possa essere verificabile senza conoscere gli specifici atteggiamenti proposizionali del parlante (Davidson, 1984a, p. xiii; cfr. anche 1976, p. 172).

La condizione iniziale dell'impresa interpretativa Davidson la condivide, ancora una volta, con Quine (cfr. Davidson 199a, p. 318): dato che ai fini dell'impresa interpretativa il comportamento verbale e' accessibile - e dunque rilevante, per Davidson - anzitutto nella forma dell'uso assertivo di enunciati dichiarativi, occorre individuare, all'interno del linguaggio-oggetto, gli enunciati osservativi rispetto ai quali tutti i parlanti forniscono lo stesso 'verdetto' (Quine, 1969, pp. 86-7).

Gli enunciati osservativi non corrispondono ad enunciati che hanno un contenuto osservativo ma a quegli enunciati il cui valore di verita' e' condiviso da tutti i membri della comunita' esposti o sottoposti alla medesima situazione-stimolo (Quine, 1974, p. 39). Nelle parole di Davidson, se l'evidenza consiste nella classe di frasi sistematicamente ritenute vere (o false) da tutti i parlanti (1973, p. 136; cfr. anche 1974a, p. 195), allora interpretare significa anzitutto orientarsi verso le informazioni sulle condizioni ambientali e temporali in cui le frasi sono ritenute vere (cfr. 1974b, p. 148), ossia verso la conoscenza delle circostanze nelle quali qualcuno ritiene vere certe frasi; una conoscenza che consente di "conoscere il significato di un enunciato indipendentemente dalla conoscenza dei propositi che ne hanno sollecitato la produzione" (1975, p. 165). L'interprete deve cercare di registrare le configurazioni di assenso e dissenso (o comunque il piu' alto numero di manifestazioni di assenso e dissenso), iniziando con le ostensioni per scoprire come gli attori si collegano al mondo. "Solo indagando i modelli di assenso possiamo decidere cio' che si intende o cio' che si crede" (1984a, p. xvii). La prima indicazione di Davidson e' pertanto semplice: fare appello a quegli enunciati del linguaggio-oggetto che si accettano come veri, esempio paradigmatico delle quali sono le espressioni a cui i parlanti (sinceramente) annuiscono. Questo - ripetiamolo - ci impone di rilevare la disposizione ad asserire certe frasi in condizioni spazio-temporalmente ben definite ed immediatamente percepibili, condizioni che consentono di accedere al contenuto semantico (e

dunque di stabilire il significato) di una certa frase, dato che per definizione tali frasi sono correlate mediante congiunzione costante con determinate situazioni ambientali. Certo, Davidson non si stanca di sottolineare come molte credenze ricevano un contenuto in virtu' delle loro relazioni con altre credenze. E che dunque occorra ricostruire anche la disposizione ad asserire certe frasi se e solo se sussiste una disposizione ad asserirne altre. Ma Davidson chiarisce anche come questo compito sia realizzabile a partire dalla registrazione sistematica dei connettivi vero-funzionali. Mentre Quine pone a fondamento dei modelli di assenso e dissenso dei parlanti determinate condizioni-stimolo, ossia determinati fenomeni sensoriali, Davidson suggerisce di fare riferimento alle frasi che i parlanti ritengono vere in determinate circostanze 'mondane'.

Per mettere in moto il processo interpretativo occorre pertanto identificare gli enunciati ritenuti veri in rapporto alle circostanze fattuali nei quali sono asseriti, ossia in rapporto alle loro condizioni di verita' (condizioni di verita' che per Davidson, come vedremo meglio piu' avanti, coincidono con le circostanze esterne nelle quali si trova il locutore). E' questa classe di atteggiamenti proposizionali molto particolari che sono il "ritener-vero" [Nota 8] a rappresentare la terre firma semantica dell'interpretazione (cfr. 1990a, p. 319). L'atteggiamento del ritener-vero o dell'accettare come vero, inteso come quella probabilita' soggettiva che il parlante indirizza verso certe frasi in determinate circostanze, e' anch'esso, naturalmente, un atteggiamento (l'atteggiamento di chi, avendo asserito qualcosa, si rappresenta come credente nella

verita' dell'asserzione, o si dispone ad esprimere la presunzione di verita' in suo favore), ma un'atteggiamento del tutto generale, spiega Davidson, le cui condizioni possono essere identificate da un interprete prima ancora di aver compiuto l'attivita' interpretativa, dato che esso - come atteggiamento o disposizione ontologica fondamentale nei confronti della verita' del mondo - fa necessariamente parte dell'asserire e si applica necessariamente a tutte le frasi asserite da un parlante (cfr. 1973, p. 135, 137; 1975, p. 167; 1982a, p. 270; 1985a, p. 96). In altre parole, il ritener-vero e' certamente un'atteggiamento (psicologico), ma un atteggiamento la cui identificazione non ci obbliga alla determinazione del suo contenuto proposizionale, essendo quello del ritener-vero (al pari del prompt-assent di Quine) un atteggiamento puramente estensionale, il quale puo' essere conosciuto senza dover sapere il significato di cio' che si ritiene vero (Davidson chiama tecnicamente tali atteggiamenti 'non-individuativi') [cfr. 1991c, p. 158]. D'altronde questo non implica la definibilita' del significato in termini brutalmente osservativo-comportamentistici: implica la determinabilita' del significato partendo da forme di comportamento chiaramente osservabili. La decifrabilita' dei significati non e' una questione fortuita: e' un aspetto costitutivo del linguaggio in quanto fenomeno pubblicamente osservabile (cfr. Davidson, 1990a, p. 314).

A questo punto interviene propriamente la procedura interpretativa del linguaggio. In quanto ridecrizione di enunciati non interpretati, ossia in quanto metodo di traduzione,

l'interpretazione ha a che fare con tre cose: il linguaggio-oggetto (il linguaggio di cui la teoria interpretativa e' teoria), il linguaggio dell'interpretante (linguaggio-soggetto) ed il metalinguaggio in cui la teoria e' data e nel quale si compie la traduzione, traduzione che ha luogo specificando quali espressioni del linguaggio-soggetto traducono determinate espressioni del linguaggio-oggetto (cfr. Davidson, 1973, p. 129). Ora, la cosiddetta convenzione T di Tarski stabilisce che una teoria della verita' e' soddisfatta (o corretta) quando caratterizza in modo ricorsivo le condizioni di verita' di ogni possibile enunciato del linguaggio-oggetto, vale a dire definisce un predicato di verita' generando, per ciascuna frase s del linguaggio-oggetto, una T-frase, la quale altro non e' che un teorema bi-condizionale, formulato nel metalinguaggio, del tipo: s e' vero-in-L (ossia nel linguaggio-oggetto) se e solo se p, dove s e' una descrizione dell'espressione del linguaggio-oggetto e p la traduzione che precisa le condizioni di verita' di s. Le T-frasi specificano dunque al tempo stesso le condizioni di verita', il significato e una traduzione degli enunciati del linguaggio-oggetto. Così, ad esempio, "Es regnet" e' vero-in-tedesco quando pronunciato (e ritenuto vero) da x al tempo t se e solo se sta effettivamente piovendo nei pressi di x all'ora t (cfr. Davidson, 1973, p. 138; cfr. anche 1976, p. 175 e 1977b, p. 215; 1986a, pp. 437-8; 1990a, p. 313). In altre parole, si tratta di accoppiare frasi del linguaggio-oggetto con frasi del metalinguaggio in modo tale che queste ultime 'diano il significato' delle prime. Il bicondizionale (se e solo se) assicura che la frase sul lato destro della T-frase sia

equivalente, quanto al valore di verita', alla frase riportata sul lato sinistro. Ispirato da Tarski, Davidson suggerisce dunque di costruire una collezione di assiomi e teoremi che assegnano proprieta' semantiche a parole e frasi, specificando le condizioni di verita' degli enunciati del linguaggio-oggetto. Insistendo nell' esempio, se una collettivita' di parlanti ritiene vero-in-L l'enunciato "sta piovendo" se e solo se sta piovendo, allora la circostanza di piovere rappresenta al tempo stesso la condizione di verita' ed il significato dell'enunciato "sta piovendo", dato che il bicondizionale "se e solo se" deve poter essere equivalente a "significa che" [Nota 8]. Abbiamo dunque a che fare con una semantica estensionale che costruisce, in un metalinguaggio, il valore di verita' degli enunciati del linguaggio-oggetto. L'interpretante, essenzialmente, e' un teorizzatore. Colui che interpreta enunciati e' infatti proprietario di una teoria interpretativa, ed una teoria non e' altro che un insieme di enunciati su un linguaggio-oggetto (1976, p. 175). Interpretare, per Davidson, significa tradurre da un modo di descrivere ad un altro. Un' interpretazione e' cosi' un sistema di regole di transizione tra modi di descrivere, vale a dire una teoria [Nota 9].

Il secondo accorgimento operativo del principio di carita' consiste cosi' nell'assegnare agli enunciati di chi parla le condizioni di verita' che sussistono quando colui che parla ritiene veri quegli enunciati (cfr. Davidson 1975, p. 165). La strategia che ne deriva sarebbe la seguente: osserva quali espressioni sono ritenute vere dai parlanti di L (il linguaggio-

oggetto) e costruisci ipotesi sulle condizioni di verita' che possano servire da base evidenziale per comprendere le loro espressioni piu' complesse. Nell'assegnare condizioni di verita' agli enunciati del linguaggio-oggetto, dobbiamo assumere - come sempre - che gli enunciati ritenuti veri dai parlanti si rivelano veri (per noi). E' questo il presupposto per usare le condizioni di verita' come evidenza di una teoria della verita'. Dobbiamo assumere che un parlante sia grosso modo coerente e corretto nelle sue credenze (dal punto di vista dei nostri standard, ovviamente), pena il fraintendimento di cio' che egli dice o fa. "Grosso modo" significa in misura sufficiente per costruire una base comune di accordo e comprendere il parlante. Accettata questa premessa, l'interpretazione puo' farsi strada consentendoci di scoprire differenze residuali, ma solo sullo sfondo di quell'accordo prestabilito. Ora afferriamo meglio l'inconcepibilita' delle differenze radicali: l'idea stessa di un attore con credenze nettamente differenti dalle nostre (e nondimeno vere) non puo' che risultare incoerente, se per rendere una creatura razionale dobbiamo ricondurre la verita' delle sue asserzioni e delle sue credenze al 'mondo', e percio' - in ultima analisi - alle asserzioni ed alle credenze che nutriamo anche noi.

Ma la procedura interpretativa non e' terminata. Il passo successivo e' quello di attribuire stati cognitivi ai parlanti, fissando il contenuto semantico di credenze, desideri ed altri atteggiamenti proposizionali del parlante, e fissandolo in modo da massimizzare la proporzione di verita' del sistema proattitudinale dell'attore. Si tratta, in definitiva, di

fornire una descrizione delle condizioni di verita' come cause del contenuto delle credenze dell'attore (ignorando come irrilevanti per la determinazione del contenuto delle credenze circostanze che le renderebbero falsa), combinando successivamente queste informazioni in un modello complessivo dell'attore. Occorre spostarsi dall'identificazione degli enunciati ritenuti veri ad una teoria piu' vasta del parlante e del suo complesso di atteggiamenti proposizionali.

In sintesi, il procedimento e' il seguente: prima e' necessario identificare le asserzioni ritenute vere, assegnando le condizioni di verita' a tali asserzioni. Occorre verificare, poi, se le credenze imputate siano coerenti con il comportamento non verbale degli attori. Non basta stipulare connessioni fra stimoli e comportamento ma occorre rendere globalmente sensata la costellazione di atteggiamenti, asserzioni ed azioni di un attore. Naturalmente la nostra assunzione iniziale sulle credenze puo' essere messa alla prova ed eventualmente rivista sullo sfondo del comportamento successivo dell'attore, rivista fino al punto in cui, mediante questa sorta di bilanciamento interpretativo (o equilibratura semantico-epistemica tra il significato 'inteso' e le credenze di un attore) non viene formulata una teoria accettabile.

Il principio di carita' si articola dunque in una tesi condizionale. Se attribuiamo ad altri attori l'uso di un linguaggio, cioe' qualcosa di coordinato, significativo e comprensibile (e lo dobbiamo fare per poterli identificare), allora, pur potendoci essere delle differenze parziali, non e'

fortuito assumere che la maggiore parte delle loro credenze e dei loro desideri sono plausibili e simili ai nostri. E questo per la semplice ragione che se riteniamo le loro asserzioni asserzioni di un linguaggio, dobbiamo essere in grado di assegnare ad esse una condizione di verita' nel nostro linguaggio (cfr. Ramberg, 1989, p. 99). Similmente, per poter riconoscere un estraneo come interlocutore, siamo vincolati a considerarlo utente di un linguaggio, e se lo consideriamo utente di linguaggio dobbiamo anche potergli ascrivere asserzioni vere, credenze giuste e desideri appropriati. Lo dobbiamo identificare come soggetto dotato di stati cognitivi coerenti tra loro e coerenti nei loro rapporti di interazione con il mondo.

In conclusione, il principio di carita' non appare nemmeno un principio (ad esempio il principio "interpreta in modo da rendere l'interpretato un credente di verita'" - perche' questa e' tutt'al piu' una concezione ristretta della carita'), ma un insieme di principi che governano l'interpretazione in maniera da razionalizzare i collegamenti tra atteggiamenti proposizionali, azioni, espressioni e mondo.

NOTE:

Nota 1:

Oggi Davidson impiega meno frequentemente la nozione di carita', dato che puo' enfatizzarne la stessa valenza filosofica senza farvi esplicito ricorso (comunicazione privata di D.D.).

Nota 2:

Sulle implicazioni decostruzioniste di questa concezione della persona come insieme di desideri e credenze, cfr. Rorty, 1991, p. 123.

Una variante non normativa all'argomento della razionalita' e' difesa da Daniel Dennett (1981; 1990). Egli parte non gia' dalle intenzioni ma dal meccanismo evolutivo: l'evoluzione biologica garantisce necessariamente la razionalita' dei sistemi cognitivi normalmente funzionanti, pena la loro estinzione naturale. L'idea chiave e' che ogni esercizio razionale, anche quello intenzionale-interpretativo, corrisponde ad un progetto adattativo fondamentale (benche' indirizzato verso diverse classi di oggetti) consistente nell'assumere l'ottimalita' e l'utilita' funzionale del fine espresso. Se l'intenzione stabilisce la funzione che l'azione deve assolvere nelle speranze dell'attore, la domanda chiave da porsi ai fini del successo intenzionale risulta essere: a cosa serve? Così nel caso di un soggetto agente, questi selezionera' un certo progetto intenzionale, il quale, tuttavia, risultera' tale soltanto se un piu' ampio sistema storico-naturale ne decretera' l'effettivo successo riproduttivo.

Nota 3:

Pensiamo anche al caso, piu' sofisticato, del framing. In tribunale emerge quotidianamente la necessita' di avvalersi di testimoni oculari per corroborare un caso legale. Per mettere in dubbio l'attendibilita' della testimonianza, l'accusa o la difesa possono invocare effettivamente l'anomalia delle condizioni percettive (la strada era scarsamente illuminata), possono dubitare della sobrieta' del testimone, o possono sostenere - ecco il punto - che l'evento e' stato mal-interpretato (o categorizzato impropriamente) da parte del testimone. Egli pensava fosse una occhiata di abbordaggio, ed invece era solo un

tic. Pensava fosse un tentativo di furto, ed invece era solo uno scherzo. Riteneva che fosse una molestia sessuale, ed invece era un'ordinario esame ginecologico. La nozione di frame fa precisamente riferimento ai modi con cui si segnala il tipo di (definizione della) situazione nella quale gli accadimenti debbono essere collocati.

Nota 4:

In sintesi: "la concordanza non comporta verita', ma gran parte di quello che e' condiviso deve essere vero affinche' una minima parte di cio' che condividiamo possa essere falso" (cfr. Davidson, 1977a, p. 200)

Nota 5:

E ancora: cosi' come la comprensione delle credenze altrui ci spinge a scoprire costellazioni coerenti e corrette, "cosi' debbo anche allineare i tuoi valori a miei - non, ovviamente, sotto ogni profilo, ma in misura sufficiente per dare un senso alle nostre differenze" (Davidson, 1986b, p. 19).

Nota 6:

Per Davidson la normativita' caratterizza ogni attivita' di indagine ed osservazione, ma qualora l'indagine riguardi il mentale, allora intervengono anche le norme della cosa osservata. E' questa duplicita' che differenzia le scienze del mentale dalle scienze della cosa fisica: "L'astronomo ed il fisico non sono obbligati a scoprire in buchi neri e quark delle entita' razionali" (1990b, p. 25).

Nota 7:

Il ritenere vero (o holding-true, espressione che Davidson probabilmente desume dal Furwahrhalten di Frege) rappresenta una classe di atteggiamenti particolari perche' vettore di due forze: l'evidenza disponibile ed il significato delle credenze (cfr. 1974a).

Nota 8:

Resta il fatto che la cruciale connessione tra significato e verita' - o condizioni di verita' - rimane in Davidson per molti versi non chiarita.

Nota 9:

Fra linguaggi, oltre ad una identita' estensionale, sussiste anche una identita' formale. Come sottolinea Davidson, se possiamo interpretare un linguaggio e' perche' possiamo trattarne l'ossatura alla stregua dell'ossatura del nostro linguaggio, consistente nei dispositivi logici che ne formano (e vincolano) la struttura: predicati, connettivi, quantificatori, dispositivi referenziali ed altri elementi che ne fissano la forma logica, consentendoci, come interpreti, di interpretare predicati ulteriori (cfr. Davidson, 1982a, p.279; 1985a, p. 97).



La teoria della verita':

Negando la possibilita' che si configuri un linguaggio o un complesso di atteggiamenti non interpretabili, Davidson rifiuta ab inizio l'eventualita' che (la maggior parte del)le credenze di un parlante possano divergere o essere false. La tesi che la maggior parte delle credenze di un attore sono vere segue dalla tesi ulteriore secondo cui non si puo' sostenere l'ipotesi che interi sistemi di credenza siano falsi, perche' questa ipotesi avrebbe senso solo sullo sfondo della nozione, a sua volta insostenibile, di schema concettuale alternativo. Detto in maniera diversa: non e' possibile comprendere l'applicazione del concetto di verita' all'interno di un determinato linguaggio senza presupporre la traducibilita' di quel linguaggio nel nostro (dato che una teoria vera non puo' risultare intraducibile). Nei suoi scritti piu' recenti Davidson ha impresso una svolta al suo programma teorico, cercando integrare tali questioni essenzialmente logico-semantiche con una ipotesi sul radicamento ontologico-causale della credenza, del significato e persino di quella nozione di verita' che aveva ritenuto primitiva e non ulteriormente analizzabile. Partiamo da quest'ultima.

Nell'ambito della semantica vero-condizionale di Davidson 'verita'' non e' un termine da collegare ai processi di giustificazione della conoscenza, non e' una proprieta'

relazionale tra linguaggio e mondo, connessa all'esperienza o a qualcosa d'altro che renderebbe un enunciato vero (nella forma del vero-per [true-by], come ad esempio lo stare-per un fatto). Davidson e' assai fermo su questo punto: in quanto funzione primitiva del linguaggio, nessuna 'cosa' rende veri enunciati e teorie: ne' il dato empirico, ne' le 'irritazioni di superficie' tematizzate da Quine. La verita' si configura piuttosto come una premessa che fa riferimento a se stessa in quanto parte della forma comune o primitiva - fondante e non fondata - di tutti i linguaggi. Sotto questo profilo il concetto di verita' puo' essere paragonato a quello di temperatura: data una teoria nella quale la verita' (o la temperatura) e' considerata una nozione base o una primitiva (non definita), noi possiamo ascrivere la verita' cosi' come misuriamo la temperatura di certe cose. In questo senso, spiega Davidson, la verita' e' assoluta, perche' le condizioni che rendono gli enunciati veri sono sempre valide e non vengono relativizzate ad una interpretazione (1977a, p. 213, 216). Come osserva lo stesso Davidson commentando il tentativo di riportare la verita' a delle condizioni di asseribilita' (condizioni cioe' la cui realizzazione viene continuamente e contingentemente riconosciuta dagli attori): le condizioni di asseribilita' "vanno e vengono, e differiscono di persona in persona; la verita' no" (1990a, p. 308). Eppure, Davidson aggiunge in modo apparentemente cripto-empiristico: "il fatto che l'esperienza abbia un certo corso, che la nostra pelle venga riscaldata o punta, che l'universo sia finito, questi sono i fatti, se cosi' vogliamo esprimerci, che rendono veri enunciati e teorie" (1974a, p. 194). Il punto, osserva Davidson, e' che il

concetto di verita', purgato dalla nozione di riferimento,
diventa epistemicamente innocuo: viene, per cosi' dire,
banalizzando, e si configura semplicemente come cio' in cui siamo
gia' da sempre implicati. La prospettiva di Davidson e' quella di
riconduurre interamente la dimensione, diciamo cosi', enigmatica
della verita' alla trivialita' secondo cui ogni proposizione
rinvia alle proprie condizioni di verita' (per cui la
proposizione "la neve e' bianca" e' vera se e solo se la neve
appunto e' bianca). Quello di Davidson potremmo definirlo un
atteggiamento minimalista nei confronti della verita' (cfr.
1987, p. 135), dato che qualsiasi tentativo di definire o
spiegare il concetto di verita' risulta vuoto o sbagliato. La
verita' ha un ruolo non in quanto rappresenta la realta' ma in
quanto determina il significato dei nostri enunciati (agendo nel
processo di causazione, come verra' chiarito tra breve).

Ora, abbiamo gia' visto come l'atteggiamento del ritener-
vero - quella disposizione primaria, ontologico-naturale
consistente nell'accettare come veri enunciati su eventi e stati
del mondo - costituisca una base per l'impresa interpretativa.
Il concetto di verita' appare adesso cruciale non in quanto
premessa ma in virtu' del fatto che rende possibile un'
identificazione estensionalista del significato delle asserzioni.
Non dimentichiamoci che l'interpretazione radicale inizia senza i
significati e finisce con una comprensione significativa. Tale
identificazione non avviene a partire dagli stati intenzionali,
ma si basa sulla possibilita' di ascrivere stati intenzionali
dopo aver identificato enunciati a cui puo' essere assegnata una

condizione di verita'. Benche' parli di eventi e non di fatti, benche' usi la nozione di corrispondenza in modo non semplice ma sotto forma di relazione di causazione (la plausibilita' del concetto di verita' in Davidson nasce non dalla corrispondenza tra enunciati e fatti in virtu' della proprieta' dei primi di riferirsi ai secondi, quanto piuttosto dai modi in cui le nostre parole sono ancorate ad un mondo pubblico), Davidson sembra ora difendere chiaramente una nozione 'mondana' della verita' (1983, p. 309). Le frasi, egli avverte, sono rese vere dal modo cui si correlano al mondo (e' il biancore della neve cio' che rende vera l'asserzione "la neve e' bianca"). Si ha cosi' l'impressione che Davidson creda nel contatto causale con un mondo pubblicamente condiviso (un mondo costituito da quei vecchi oggetti familiari di cui parla Davidson nella chiusura del suo saggio sugli schemi concettuali [1974a, p. 190]). Se il ruolo assegnato alla causalita' e' quello di fondare su un presupposto ontologico il principio metodologico della carita' interpretativa, tale svolta situa Davidson (non senza difficolta') fra coloro che potremmo denominare pensatori della cogenza o del fondamento necessitante. Mentre il principio di carita' rappresenta il vincolo informale al processo di comprensione, alla teoria della causalita' compete una collocazione ancora piu' impegnativa: essa rappresenta il requisito fondante della teoria dell'interpretazione. Una ontologizzazione del programma di Davidson la quale appare ancora piu' visibile nella sua teoria delle credenze.

La teoria delle credenze

Se l'olismo porta Davidson a ritenere che le nostre credenze si presentano come corpo unitario ed il principio di carità ci impegna a mantenere che la maggiore parte di esse non possono essere false, la questione delle credenze ha una terza rilevanza nel programma filosofico di Davidson: quello di essere collegate alla nozione di causa. In senso generale, sapere che cosa un parlante intende dicendo quello che dice significa accertare il ruolo che l'ambiente ha sul comportamento linguistico del parlante. Il presupposto della similarità epistemico-semantica ha la sua prima e forse più rilevante istanza in quell'insieme di credenze che riguardano le circostanze ambientali più prossime al parlante (lo sfondo fisico di oggetti ed eventi nel quale il parlante si trova inserito). Abbiamo dunque a che fare con una spiegazione causale delle credenze e del significato. Ma qual'è esattamente il ruolo della causalità in Davidson, e come si collega al problema della verità e dell'interpretazione? Almeno nei casi più fondamentali (basic), osserva Davidson, il contenuto delle credenze, e sicuramente delle credenze più profondamente nutrite, è dato dalle cause di tali credenze. Da ciò segue anche che, in tali casi, la credenza è vera e necessariamente condivisa (1983, pp. 316, 319). In termini metodologici, l'interprete ascriverà agli attori credenze il cui contenuto è dato da una descrizione vera delle loro cause, e lo farà osservando in quali circostanze l'attore è sollecitato a ritenere veri certi enunciati, ossia ricostruendo la connessione mondo-a-

linguaggio. Si badi, Davidson sta iniziando a sostenere che l'evidenza fondamentale per il processo interpretativo non consiste piu' nella verita' di un'asserzione (o una credenza), quanto piuttosto nell'acquisire informazioni su quelle situazioni del mondo le quali causano un attore ad accettare come vera questa o quella frase o credenza. Nei termini di Davidson, non possiamo prima identificare credenze e significati e poi domandarci che cosa li ha causati. La causalita' svolge un ruolo indispensabile nella determinazione del contenuto di cio' che diciamo e crediamo (1983, p. 316). Le credenze, come tutti i fenomeni intenzionali del resto, sono fenomeni profondamente mondani, ossia esposti al mondo, carichi di mondo, e la stessa visione intramondana generale di Davidson sottolinea l'inerenza del mondo all'essere dell'uomo [Nota 1]. Il modello paradigmatico e' quello dell'induzione o classificazione naturale: il comune raggruppamento di certi oggetti ed eventi in classi. E dato che interpretare un attore sembra ora significare non solo caratterizzare la razionalita' dei suoi atteggiamenti proposizionali ma anche identificare la comunanza di eventi ed oggetti i quali, in quanto parte di un ambiente condiviso, ci circondano, piuttosto che parlare di un intersoggettivita' occorrerebbe parlare di un'inter-oggettivita' (cfr. Malpas, 1992, p. 92). Come fa notare Davidson in uno dei suoi passi piu' eloquenti, la comunicazione e' legata al fatto che ciascun parlante possiede il concetto di un mondo condiviso ed intersoggettivo, il quale, a sua volta, corrisponde al concetto di un mondo oggettivo (1982b, p. 327; 1991b, p.193).

Dire che la credenza e' un stato cognitivo intenzionalmente descrivibile significa rilevarne la contentfulness: ogni credenza e' una credenza che questo o quello. Il contenuto empirico della causa e' cio' in cui crediamo o di cui parliamo e - correlativamente - cio' di cui parliamo rappresenta quello che rende possibile la comunicazione. La causalita' ha dunque un ruolo decisivo nel determinare sia i contenuti delle credenze sia i processi di comprensione reciproca (1983, p. 317, nota 12). E' poiche' ogni enunciato e' vero di qualcosa (qualcosa rilevante anche per me) che si stabilisce una identita' semantica. Intorno a che cosa si possono organizzare le nostre credenze se non alle loro cause? Ne segue che non si danno parole, o concetti legati a parole, i quali non possano essere compresi e interpretati, direttamente o indirettamente, nei termini delle relazioni causali tra i parlanti ed il mondo (1989a, pp. 164 -166). Il contenuto dei nostri stati cognitivi dipende da - e dunque deve essere riconducibile ad - esemplari appropriati di oggetti incontrati nel corso della storia delle nostre transazioni causali con quella parte di mondo esterno che contiene - che e' fatto di - tali oggetti (cfr. 1990b, p. 15,21): "Se per un verso le nostre credenze, intenzioni, timori ed altre sensazioni sono elementi privati e soggettivi quanti mai ve ne furono, per un altro essi non possono essere spiegati o identificati che collegandoli ab initio ad oggetti ed eventi esterni" (1990b, p. 23).

La nostra evidenza nell'accettare una determinata assegnazione di condizioni di verita' deve dunque includere la conoscenza delle interazioni causali tra il parlante e le cose di cui parla. Occorre ricostruire i nessi causali tra stati del

mondo e stati intenzionali dell'attore; e tali nessi, per l'ultimo Davidson, hanno a che fare con le condizioni di verita'. L'assegnazione di condizioni di verita' agli enunciati del linguaggio-oggetto [Nota 2] obbedisce dunque adesso alla collocazione del parlante in una rete di connessione causali con il mondo esterno.

Non e' tanto il fatto che il parlante applica regolarmente credenze ed enunciati ad oggetti pubblicamente accessibili che lo rende suscettibile di essere interpretato, quanto la circostanza che gli oggetti pubblicamente accessibili sono causalmente responsabili della formazione di tali credenze. L'identita' dei processi di formazione delle credenze comporta, per Davidson, una identita' del loro contenuto. In ultima istanza, non solo i parlanti da interpretare ma anche l'interpretante e' in connessione causale con certi oggetti ed eventi [Nota 3], ed e' per questa ragione molto semplice che sussiste una profonda identita' semantica. Nelle parole stesse di Davidson: "l'argomento che ci porta a questa conclusione [che in nessun modo puo' essere resa giustizia all'idea che le risorse concettuali di due linguaggi differiscano drammaticamente] porta anche alla conclusione che il quadro generale della nostra visione del mondo e' corretto (...). Ne segue che quando indaghiamo cio' che il nostro linguaggio - ogni linguaggio - richiede dal punto di vista ontologico, non ci stiamo limitando a compiere un girotondo nella nostra raffigurazione delle cose; cio' che riteniamo esserci corrisponde sostanzialmente a cio' che c'e'". (1984a, p. XIX; cfr. anche 1977a, p. 199; 1982d, p. 322).

La teoria della causalita'

Anche se si ha l'impressione che Davidson approdi ad una forma di ontologismo vero e proprio (cfr. 1974, p. 188), bisogna far notare come la sua teoria configuri piuttosto una forma di "esternalismo" (termine desunto da Putnam [1975] che Davidson precisa con la dizione "esternalismo triangolare") per sottolineare il fatto che la connessione con il mondo e' intrinseca alla natura stessa del linguaggio, della cognizione e dei loro contenuti proposizionali (cfr. Davidson, 1983, p. 312; 1991b, p. 199). In senso lato tale esternalismo enfatizza il carattere non-soggettivo della nostra inerenza al mondo, suggerendo, da un punto di vista metodologico, di considerare gli oggetti che fanno parte dell'ambiente fisico piu' prossimo all'attore quali cause delle sue credenze. Come chiarisce Rorty (1986, p. 340), Davidson ci sta consigliando di considerare gli enunciati e le credenze osservati come enunciati e credenze su pietre e malattie piuttosto che su folletti e demoni.

Piu' precisamente, l'esternalismo scaturisce da due tesi negative fra loro collegate:

1. la tesi contro il dualismo fra organismo ed ambiente
2. la tesi contro l'esistenza di mediatori epistemici o tertia di carattere concettuale (quali ad esempio i significati-stimolo o, per usare un'altra espressione quineana, le 'irritazioni di superficie', i concetti, ed altri oggetti mentali semanticamente non delucidati), mediatori che ci connetterebbero

ad un ambiente in qualche modo separato da noi.

La prima tesi e' collegata all'idea che organismo ed ambiente non si possono considerare separatamente perche' si complicano vicendevolmente, come abbiamo gia' sottolineato presentando l'argomento di Davidson contro il relativismo (non ha senso parlare di due sfere - quella epistemica e quella fattuale - che debbano entrare in contratto fra loro). La seconda e' collegata invece all'idea che la credenza, in virtu' di quella che Davidson chiamava sua "natura intrinsecamente veridica", costituisce un ancoraggio a priori tra verita' oggettiva e verita' accettate soggettivamente (1973a, p. 170; cfr. anche 1987, p. 135).

In sostanza, Davidson combina l'ipotesi naturalistica per cui i processi di causazione chiamano in scena il mondo esterno, con l'ipotesi secondo la quale si scopre cio' di cui qualcuno parla scoprendo di quali oggetti la maggior parte delle sue credenze sono vere (true of). Si tratta di due ipotesi che possono essere interpretate in chiave 'eliminazionista' e realista (in fondo il vero realista e' colui che cerca di mantenere separata la verita' dall'accettabilita' razionale), oppure in chiave, per cosi' dire, 'post-metafisica': noi siamo ovunque sintonizzati con la realta', in un senso di 'sintonizzati' che non significa 'rappresentandola accuratamente' ma semplicemente 'causato-da e causando', con riferimento al modo in cui certi organismi interagiscono con cio' che accade nel loro ambiente. In quest'ottica di interazione causale tra organismo ed ambiente non si puo' mai essere 'fuori fase' rispetto al mondo perche', lasciando cadere la troppo impegnativa teoria dei mediatori epistemici, semplicemente non ha

senso i termini 'in fase' o 'fuori fase'.

La natura olistica dell'impresa interpretativa già indicava come a livello semanticamente primario il mentale e l'ambientale, il linguistico ed il non-linguistico si coniugassero. L'introduzione di entità intermedie nella catena causale genera - e rende più visibili - inutili problemi di scetticismo epistemologico, quali ad esempio il problema dell'affidabilità informativa di tali presunti diaframmi tra soggetto e mondo, sollevando lo spettro di una sostanziale falsità delle nostre credenze e dei nostri enunciati. Come osserva Davidson, "è ironico: cercando di rendere il significato accessibile si è resa inaccessibile la verità" (1983, p. 131).

Se i contenuti della mente dipendono dalle correlazioni causali tra mondo e stati cognitivi, allora essi sono soggetti ad essere veri o falsi (ma perlopiù veri (1991b, p. 194)), mentre non rappresentano, propriamente, alcunché. La conoscenza non ha, né richiede, fondazioni epistemiche al di là delle dipendenze causali che danno contenuto ai nostri stati intenzionali. Non c'è ruolo epistemologico, assicura Davidson, né per dubbi cartesiani né per entità intermedie tra il mondo e i nostri stati cognitivi (cfr. Davidson 1973, p. 136, nota 16): i nessi causali sono nessi semantici, non epistemici. Non servono per giustificare, o garantire, o stabilire che, ma spiegano in termini non epistemici che cosa è per quella data parola significare. A differenza di Quine, che sperava di fondare la sua teoria del significato su una forma di evidenza, per Davidson la base naturalistico-causale delle credenze è un modo per radicare

direttamente il cognitivo nell'ontologico, e non e' in alcun modo una maniera per legittimare le credenze stesse. Solo le ragioni e le altre credenze hanno potere legittimante; e se molte ragioni e credenze sono cause, non tutte le cause sono ragioni. La questione dei mediatori non costituisce pertanto una genuina preoccupazione, ma un problema mal posto e da rimuovere. Nel quadro del causalismo semantico di Davidson non solo non si ripropongono i problemi epistemologici della determinazione del significato ma l'epistemologia cessa di qualificarsi come lo studio dei diaframmi conoscitivi o linguistici tra soggetto e mondo (o forse cessa completamente di avere un ruolo) [cfr. S. Evnine, 1991, p. 149].

Riflettiamo ancora su questo punto, che mette in rilievo una delle differenze sostanziali tra Davidson e Quine. La nostra conoscenza dipende da articolate sequenze causali, originate ben fuori di noi da eventi quali un coniglio che corre sullo sfondo, e concludentesi con determinate credenze (dentro di noi). Una questione filosoficamente rilevante riguarda la collocazione della fonte-stimolo delle credenze nell'ambito della catena causale. E' sotto questo profilo che Davidson si differenzia nettamente da Quine. Davidson abbraccia infatti una teoria distale dello stimolo alla cognizione, stando alla quale le nostre credenze dipendono da certe cause esterne condivise, ossia salienti tanto per il parlante quanto per l'interprete, cause o condizioni che rendono le credenze vere o false. Quine, invece (perlomeno nella lettura che ne offre Davidson), sposa una teoria prossimale della cognizione, per la quale credenze e significati dipendono in ultima istanza dall'evidenza di una qualche stimolazione

sensoriale (cfr. Davidson, 1989b, p.72, 75). Ora il problema di quest'ultimo approccio, secondo Davidson, e' prontamente esemplificabile: se io grido 'Gavagai!' ritenendo di vedere un coniglio per via di uno stimolo prossimale alterato (quale una percezione distorta, o un astigmatismo; per non parlare di eventuali cerebrostimolazioni governate da un qualche demone) - mentre cio' che in effetti vedo e' un porcellino d'india - , ebbene io non me ne posso accorgere, dato che la mia credenza risultera' coerente con tutto il mio apparato percettivo. Cosi' l'approccio prossimale ricasca nelle trappole scettiche cartesiane ed empiriste.

Le relazioni causali invocate dalla teoria distale non sono cruciali perche' fornitrici di un qualche tipo di evidenza supplementare ma perche' pubblicamente salienti, ossia generatrici di risposte simili, simili perche' siamo esseri dotati della capacita' naturale di generalizzare l'attenzione verso determinati fatti, configurandosi quale ineludibile base per la comunicazione interumana (cfr. Davidson 1989b, p. 78). Si potrebbe dire: la nozione di similarita' non e' definita mediante l'appello alla percezione di una certa evidenza quanto dalla ricezione di determinati eventi-stimolo.

La prospettiva di Davidson produce cosi' delle conseguenze non irrilevanti sul fronte del relativismo e dello scetticismo: "Se il resoconto che ho tracciato della nostra comprensione linguistica e delle sue connessioni con i contenuti del pensiero e' corretto - scrive testualmente Davidson - l'accessibilita' delle menti altrui e' assicurata fin dall'inizio. Lo scetticismo



circa la possibilita' di conoscere le altre menti e' annullato" (1989a, p. 166). Non e' in virtu' della condivisione di credenze fondazionali capaci di autocertificarsi che l'interpretazione radicale si avvia (e termina) in un quadro di familiarita', ma grazie alla gia' vista natura veridica della credenza. Dato che le credenze sono adattamenti all' ambiente piuttosto che raffigurazioni interne o modelli costruiti per conoscere il mondo, nel determinare il contenuto di una credenza dovremmo identificare cio' di cui la credenza e' credenza con la causa della credenza stessa (dato che non potremmo nemmeno identificarla indipendentemente dal riconoscimento di cio' che l'ha causata). Come sottolinea Davidson: data una teoria causale, "possiamo essere realisti sotto ogni profilo: possiamo infatti accettare condizioni di verita' oggettive come chiave di accesso al significato, possiamo accettare una visione realista della verita', e possiamo insistere sul fatto che la nostra conoscenza riguarda un mondo oggettivo indipendente dal pensiero e dal linguaggio" (1983, p. 307). Tali condizioni causali esterne vanno specificate - ricordiamolo - direttamente e puramente in termini mondano-ontologici (senza il ricorso ad intermediari percettivo-sensoriali o esperienziali), ossia nei termini di quell'ampia e familiare classe di cose solide ed eventi duraturi del mondo che suscitano in noi comportamenti di assenso o dissenso [Nota 4]. Davidson va diritto al mondo per stabilire la formazione di stati cognitivi ed enunciati. Le cause non intervengono in quanto concetti ma in quanto eventi che agiscono.

Il lettore si domandera' se tutto cio' e' plausibile. Se e' proprio vero che interprete e interpretato rispondo in maniera

così simile all'ambiente. È veramente possibile ricondurre sia la competenza cognitiva sia l'abilità interpretativa affidandosi esclusivamente a quei generatori primari che sono le cause esterne? È la sola, elementare nozione di causa in grado di portare il peso che le viene chiesto di caricarsi? O non sarà necessario prendere in considerazione le attività e le pratiche seguite da coloro che ci si accinge ad interpretare? Si tratta di una questione decisiva per la valutazione del programma teorico di Davidson. Per il momento mi limiterò ad ammettere la legittimità di questi dubbi, rinviandone la trattazione nella seconda parte del saggio.

Esplorando l'esternalismo: ancora su credenze e cause

Alcune osservazioni e citazioni ci consentiranno di riepilogare efficacemente i tratti essenziali dell'esternalismo di Davidson con le conseguenze che ne scaturiscono (1988b, pp. 195-6, 198-9; 1990a, p. 325). L'esternalismo suggerisce come sia possibile cogliere le cognizioni di un'altra persona non tanto in virtù di una loro sovrapposizione con le nostre ma soprattutto, come si vedrà meglio più avanti, per effetto di una triangolazione che si stabilisce tra noi, l'altro e l'oggetto al cui stimolo rispondiamo (e' infatti lo stimolo saliente che assicura la connessione con un mondo comune e dunque l'oggettività o la verità della convergenza comunicativo-

interpretativa [1991b, p. 202]): Come scrive Davidson: "Il mio approccio e' esternalista: ritengo che l'interpretazione dipende dagli oggetti ed eventi esterni rilevanti tanto per il parlante quanto per l'interprete, quegli stessi oggetti ed eventi che l'interprete considera cio' di cui il parlante parla". Dato che l'evidenza su cui l'interpretazione riposa consiste nelle relazioni causali tra parlanti e mondo, non e' fortuito che 'Schnee ist weiss' sia vero se e solo se la neve e' bianca; e' precisamente il biancore della neve che rende 'Schnee ist weiss' vero (1984a, p. xiv). Incontriamo nuovamente la cosiddetta natura veridica della credenza: la credenza in un pomodoro, o nel fatto che questo oggetto e' giallo, o che questa e' nostra madre, dipendono dalla circostanza che un pomodoro, qualcosa di giallo e nostra madre sono effettivamente (e causalmente) presenti (1989, p. 195). E dalla natura veridica consegue - per cosi' dire naturalmente - l'antireferenzialismo di Davidson: non ci serve la nozione di riferimento, che viene a cadere lasciando il posto alle relazioni dirette tra realta' e linguaggio (ossia relazioni implicanti un apprendimento minimo, come una risposta naturale ad un certo stimolo) (cfr. Davidson, 1977a, pp. 224-5; 1991b, p. 200). A rigore non vi sono neppure dei modi del conoscere ma solo una "connessione diretta tra il linguaggio e gli onnipresenti oggetti macroscopici disponibili all'attenzione ed all'interesse umano" (1967, p. 35; 1988a, p. 17) [Nota 5]. Non abbiamo alcun indizio del fatto che tutte le parole sono causate o condizionate dal mondo (noi impariamo infatti ad usare il termine 'Saturno' pur non avendo mai visto il pianeta), e Davidson lo sa bene. Egli contempla tuttavia la possibilita' che linguaggio e pensiero siano

fondati su una storia naturale di connessioni causali con il mondo, connessioni che noi tutti condividiamo e che dunque vincolano l'interpretazione di parole e cognizioni (cfr. 1987, p. 450).

Questa svolta causalista ha innegabili implicazioni ontologiche sull'originario impianto semantico di Davidson: tutta l'evidenza a favore o contro una teoria della verita' si presenta nella forma di fatti circa eventi e situazioni mondane che provocano l'assenso a, o il dissenso da, ciascuna frase del repertorio linguistico del parlante (cfr. 1979, p. 230). Ma non basta: "cio' che non puo' essere ricavato dalla totalita' dell'evidenza disponibile non puo' essere parte del significato" (1979, p. 235), dato che "il mondo stesso determina il contenuto delle nostre cognizioni sul mondo" (1987a, p. 445; cfr. anche 1985b, p. 351; 1986b, p. 205) [Nota 6].

Tutto questo spiega anche perche' "un interprete non puo' assegnare ad un attore un determinato atteggiamento conservando l'idea che il contenuto di tale atteggiamento svolga un ruolo, nelle cognizioni altrui, diverso da quello che svolge nelle proprie. E' cosi' un errore supporre che la politica dell'accomodamento razionale da me raccomandata sarebbe null'altro che un aiuto alla scoperta di verita' la cui natura prescinderebbe completamente dalle cognizioni dell'interprete. E' una tautologia che impieghiamo i nostri stessi concetti nel comprendere qualcosa. Cio' che appare meno facile da apprezzare e' che quando sono gli atteggiamenti altrui che stiamo cercando di comprendere, due sistemi cognitivi debbono venire a

sovrapporsi. Questo non deve peraltro suggerire che i sistemi possano essere sostanzialmente differenti: al contrario, i confronti dipendono a loro volta da un'ampia affinità" (1986b, p. 205). Le ragioni dell'identità semantica sono a questo punto ancora una volta e più che mai evidenti: anche se non si può che partire da un'operazione di adattamento degli atteggiamenti altrui ai nostri standard di razionalità, l'interpretazione si configura in effetti come determinazione oggettiva della verità. Davidson non dà per scontata una confidenza assoluta nelle proprie credenze (congedandosi ingiustificatamente dalla loro problematicità). L'aggiunta 'dal nostro punto di vista' diventa una mera circonlocuzione per dire che gli altri hanno le nostre stesse credenze (in virtù del mondo comune in cui tutti ci troviamo collocati [cfr. Davidson, 1991d]). Se la disposizione a reagire ad oggetti ed eventi è un ingrediente centrale per una corretta interpretazione di cognizioni ed espressioni, allora - e di nuovo - nell'indagare le implicazioni ontologiche di un linguaggio non ci limiteremo ad un girotondo nel nostro quadro delle cose: ciò che riteniamo esserci corrisponde sostanzialmente a quello che c'è (1987a, p. 450; 1984a, p. xix). In breve, qualunque "confronto significativo tra menti diverse dipende da una loro previa collocazione nell'ambito di uno stesso regno cognitivo e materiale" (1986b, p. 206, 209).

Identità semantica e pancausalismo

Nel sancire l'identità semantica non abbiamo a che fare con

la conclusione kantiana secondo cui (piu' o meno fortunatamente) condividiamo tutti lo stesso schema. Il punto, piu' semplicemente, e' che se siamo semanticamente estensionalisti non ha senso immaginare il 'dentro' di un linguaggio ma solo un suo 'fuori' allacciato al mondo (cfr. Ramberg, 1989, p. 119-120). In altre parole, nel disfarsi del dualismo schema/mondo non ci disfiamo del mondo bensì restauriamo un contatto immediato con esso (Davidson 1974a, p. 198). Dobbiamo respingere l'idea che sussista un confine netto tra il conoscere un linguaggio ed il conoscere un mondo, perche' il linguaggio - lo abbiamo ricordato - non e' uno schermo o filtro attraverso il quale la nostra conoscenza del mondo debba passare (1984a, p. XVIII; cfr. anche 1986a). E l'insistenza nel porre la domanda: ma che cosa, dunque, e' condiviso?, sarebbe mal posta. Come chiarisce Davidson: "cio' che e' condiviso non richiede attenzioni: e' troppo opaco, banale e familiare per essere notato" (1977a, p. 200). Se questo sfondo di accordo presupposto nella comunicazione sfugge all'attenzione, e' perche' le verita' condivise sono troppe, troppo ovvie ed in se stesse scarsamente interessanti per essere rilevate (cfr. 1974b, p. 153; 1985, p. 91).

La teoria di Davidson sembra dunque inquadrarsi nell'orizzonte di un causalismo globale che costituisce un'opzione assolutamente cruciale nella riflessione del filosofo americano. Come egli stesso dichiara esplicitamente introducendo i suoi saggi su eventi ed azioni, la causa e' il cemento dell'universo che impedisce alla nostra immagine dell'ordine

naturale di disarticolarsi nel dittico del mentale e del fisico. I soggetti agenti e parlanti sviluppano credenze ed altre atteggiamenti proposizionali a causa di eventi nel mondo, e quegli atteggiamenti sono essi stessi cause di eventi nel mondo, nel senso in cui, ad esempio, lo sarebbero le azioni intenzionali, le quali altro non sono che eventi descritti in modo tale da risultare causati (appropriatamente) da qualcosa che funziona - in quella descrizione - come ragione per quegli eventi. Così, ad esempio, se Caino uccide Abele, ha dovuto fare qualcosa che ha causato la morte di Abele, e se lo ha ucciso intenzionalmente, egli deve essere stato a sua volta provocato nell'agire dal desiderio di uccidere il fratello. Credenze, desideri e intenzioni sono esse stesse disposizioni causali (1990b, p. 22). Abbiamo così due forme di causalismo: quello estensionale e quello disposizionale: possedere una ragione è analogo al verificarsi di un evento causalmente efficace, un evento che si verifica in noi e suscita una risposta. Si tratta in fondo di una teoria assai ambiziosa (e non priva di debolezze) impegnata a dimostrare come le azioni e le asserzioni appartengono all'ordine causale che governa tutti i fenomeni, quelli naturali e quelli mentali (cfr. 1974c).

Qualche dubbio, diciamo così 'interno' alla teoria di Davidson, appare a questo punto difficilmente eludibile. Se per ogni frase e per ogni credenza l'estensione è fissa, ci si potrebbe domandare come si spiegano le differenze, quanto meno quelle più ovvie ed innegabili, tra soggetto interpretante e soggetto da-interpretare. La domanda è tanto più importante in quanto sembra portare la prospettiva davidsoniana verso un monismo

semantico-cognitivo davvero troppo grossolano. Davidson risponde suggerendo che si tratta di differenze nei modi in cui interprete ed interpretandum si collegano al mondo ("la differenza semantica giace nel mondo esterno" [1987a, p. 453; cfr anche p. 451]), ossia differenze negli aspetti del mondo a cui diversi organismi trovano utile rivolgere l'attenzione. Si tratta di un punto ben esemplificato dal caso degli eschimesi, i quali, pur avendo a che fare con il nostro stesso ambiente, classificano la neve in modo molto piu' sfumato di noi. Il vincolo estensionale non pone restrizioni a cio' che puo' essere detto in un dato linguaggio, perche' e' sempre possibile costruire nuovi enunciati con nuove estensioni e stabilire nuove permutazioni con l'ambiente. Il mondo ha dunque un ruolo costitutivo nella determinazione del contenuto delle nostre credenze, ma cio' non significa che una indagine empirica possa stabilire i contenuti delle nostre credenze in virtu' di qualche legge di correlazione. In questo senso, rispetto ai nostri antenati, sappiamo asserire qualche enunciato vero in piu' (o qualche enunciato falso in meno), ma grosso modo siamo utenti di un unico linguaggio ed abitanti di uno stesso mondo. Sono comunque queste correlazioni diverse che rendono differenti le semantiche, correlazioni che l'interprete deve scoprire. La politica della carita' non nega che possano esserci correlazioni mondo/linguaggio plurime, o che si possano commettere errori. Commettere errori significa semplicemente credere che determinate condizioni rendono certi enunciati veri quando in effetti non lo fanno. L'errore di credenza o di ragionamento, purché

spiegabile, puo' essere attribuito nel corso dell'interpretazione. Ma se l'interpretazione configura un attore troppo spesso in errore, o nel falso, allora piuttosto che trattare l'attore come utente di un altro linguaggio o di un'altra forma di vita, il principio di carita' suggerisce di rivedere la propria interpretazione. Cade nuovamente a questo punto l'ipotesi di una divergenza radicale tra schemi concettuali: tutte le differenze si riducono a divergenze di classificazione, da parte di un sistema di predicati, di una ontologia comune e condivisa. Per questo dobbiamo essere indulgenti: le credenze altrui non possono essere false, perche' se cosi' fosse, vorrebbe dire che sono state causate male o, tutt'al piu', che sono altre credenze (perche' sono altre le loro cause). Scopriamo ancora una volta come in effetti un attore razionale non puo' avere credenze incompatibili con le nostre. O meglio: ne' per noi ne' per loro si configura la possibilita' di nutrire credenze incompatibili con il mondo. "Nel condividere un linguaggio, in qualunque senso cio' possa essere richiesto ai fini comunicativi, noi condividiamo anche un quadro del mondo che perlopiu' deve essere vero" (cfr. 1977a; cfr. anche 1989, p. 159). E data questa fonte, "non rimane piu' spazio per un concetto relativista di verita'" (1990a, p.321).

Esternalismo percettivo, esternalismo triangolare

In senso immediato, l'esternalismo di Davidson obbedisce ad

un modello triangolare che collega fra loro due attori, collegando ciascun attore ad un mondo comune di oggetti ed eventi, nello sforzo di superare le filosofie della conoscenza come prestazione cognitiva (quali ad esempio il paradigma cartesiano dell'auto-percezione o quello ryleano dell'inferenza dal comportamento). Lo scopo del modello e' di rendere conto sia di un possibile avvio verso la costituzione della comunicazione, del pensiero e di un senso di oggettivita' in situazioni semplici; sia della socializzazione nel linguaggio da parte di un attore competente; sia, ovviamente, della comunicazione fra membri competenti di una comunita' linguistica, ossia del caso dell'interpretazione radicale.

La conoscenza di se', la conoscenza del mondo esterno e la conoscenza delle altre menti non sono tre forme di conoscenza suddivise da barriere epistemologiche ma formano un correlato di conoscenze interdipendenti. Certamente le nostre cognizioni sono intenzionate, soggettive e meglio conosciute di quelle altrui. Ma se il possesso delle cognizioni e' individuale, cio' che da' loro contenuto non lo e'. Le nostre cognizioni sono costitutivamente correlate ad un mondo coabitato con altri attori. Se interpretante, interpretato e mondo sono nozioni interdipendenti, non ha senso nemmeno parlare di un presunto contrasto fra conoscenza soggettiva, mondo condiviso e comunita' sociale. 'Io penso, dunque voi ed il mondo siete', osserva Davidson con una battuta di spirito (cfr. 1993b). La comunicazione reciproca garantisce l'accesso ad un concetto oggettivo di verita', il quale costituisce il criterio per distinguere l'uso corretto e scorretto del linguaggio. Questa

distinzione tra illusione e realta', tra vero e falso e' costitutiva di ogni nostro stato cognitivo. Così' la fonte della verita' sembrerebbe essere la nostra reciproca comunicazione.

Ma occorre domandarsi: cosa rende oggettivo uno standard intersoggettivo? Perché mai ciò su cui concordiamo dovrebbe essere vero? Non dobbiamo dimenticarci della crucialità del terzo vertice del triangolo. In quanto organismi ad un certo punto dell'evoluzione naturale, tutti gli essere umani classificano oggetti ed eventi del mondo sulla base del raggruppamento di determinati stimoli in classi. Ed e' l'affinita' di risposte che costituisce il criterio di oggettività di tali modelli di comportamento induttivo. Non solo troviamo reciprocamente rilevanti i nostri comportamenti; scopriamo che questo comportamento e' correlato ad oggetti ed eventi del mondo che ci appaiono, di nuovo, reciprocamente salienti. La comprensione ha luogo quando imputiamo simultaneamente insiemi di correlazioni tra un atto o un enunciato ed uno stesso evento-stimolo del mondo. Così' la similarità di risposte comportamentali non e' data dal mondo stesso ma e' recepita da raggruppamenti di attori che si scoprono simili nel reagire in modo analogo di fronte a determinati fenomeni (ad esempio enunciando 'cane' in presenza di cani). Non solo io trovo simile l'evento-stimolo ma, più crucialmente, reagisco ad esso, ed anche tu reagisci (similmente) ad esso, dato che a tua volta rispondi come me (e dato anche il più' fondamentale operato dell'induzione naturale). Anzi, solo grazie alla condivisione delle risposte, ossia al grazie al fatto

che possiamo correlare le nostre reciproche risposte all'occorrenza di un evento-ambiente condiviso, possiamo stabilire di essere effettivamente nella 'stessa' situazione. La causa rilevante e' la causa intersoggettivamente condivisa, e la causa condivisa e' quella causa a cui naturalmente assentiamo. Nel quadro del suo modello triangolare, la causalita' non e' piu' l'unico fattore esplicativo ma rimane il 'motore' fondamentale del processo triangolare. Per apprendere, interpretare e comunicare occorre essere in due - di qui la dimensione sociale dell'esternalismo. Ma affinche' si possa essere in due, occorre che vi sia un senso condiviso di quanto simili sono gli stimoli a cui il nostro ambiente fisico ci sottopone, occorre un mondo condiviso - ecco l'aspetto percettivo dell'esternalismo (il quale, combinandosi col precedente aspetto sociale, da' luogo al modello triangolare, davidsoniano di esternalismo). Privati di questo senso condiviso dell'ambiente fisico-naturale, come parlanti non potremmo neppure reciprocamente accordarci su cio' di cui stiamo parlando.

E per quanto riguarda il criterio di oggettivita' di tali modelli di comportamento induttivo? Questo puo' essere determinato solo da un osservatore, il quale stabilisce delle correlazioni fra le reazioni sue proprie e quelle altrui nei confronti di certi oggetti ed eventi del mondo. E' dunque vero che occorre essere in due per avviare un processo triangolare, ma e' la comune collocazione in un mondo di cause, e' la comune reazione al flusso di eventi-stimoli che determina in ultima istanza sia le nostre risposte sia il loro contenuto (ossia cio' che esse significano, nonche' cio' che significano le credenze

che accompagnano tali risposte). Riscopriamo ancora, benché in modo sempre più articolato, le tesi sulla verità delle nostre credenze e sulla loro correlativa accessibilità all'interpretazione altrui (cfr. 1991c, pp. 155 - 157). Adottando il modello triangolare, in altre parole, Davidson ci fa capire che le condizioni necessarie per la comunicazione e la comprensione reciproca non possono limitarsi al rapporto con un oggetto, ma implicano la seconda persona, ossia l'interlocutore/interprete con il quale stabilire quale sia l'oggetto comune - la causa - del nostro comportamento linguistico, cognitivo e pragmatico. La seconda persona costituisce una condizione per comunicare: ci vuole un'altro soggetto le cui reazioni (naturali) sono sufficientemente simili alle nostre per consentirci di capire a quale stimolo stiamo reagendo. Ma dato che la nostra affinità di reazione all'oggetto è assicurata dal fatto che, dopotutto, quell'oggetto rappresenta ciò a cui reagiamo (e che dunque non possiamo non condividere), l'aspetto percettivo-oggettivo dell'esternalismo di Davidson riveste una priorità su quello sociale (cfr. 1992b, p. 3).

Riassumiamo quanto detto con un esempio. Il bambino esercita delle lallazioni, e quando pronuncia ripetutamente qualcosa di simile a 'tavolo' di fronte all'evidente presenza di un tavolo, viene incoraggiato o approvato in vari modi. Noi riconosciamo lo stimolo del bambino in virtù dell'affinità di risposta che quello stimolo sollecita in noi. Cosa rende così apparentemente naturale la reazione del bambino al tavolo? Semplicemente il fatto che (per noi) è naturale, dato che anche

noi troviamo naturale (per non dire innato) raggruppare le cose, riconoscerle e reagirvi in determinati modi (1992b, p.6). Abbiamo così un modello di reazioni di tipo, appunto, triangolare. Il bambino trova i tavoli simili fra loro; noi troviamo i tavoli simili fra loro; noi troviamo le reazioni del bambino in presenza di tavoli simili alle nostre.

Liberalizzare la politica di carità'

Rimane aperto ancora un problema: se e' grazie ad un linguaggio comune (o alla teoria condivisa sui propri reciproci sistemi linguistici) che il principio di carità' si applica ad ogni coppia di partners comunicativi, come può il principio rendere conto, per un verso, degli usi occasionali-eccezionali del linguaggio, per un altro del comportamento irrazionale? Nei confronti di comportamenti eccezionali nessuna politica di carità' sembra sufficiente per assicurare una comprensione riuscita. Il significato del nostro asserire, porre domande o fare promesse non segue rigidamente i binari di un accordo predeterminato. Dobbiamo anzi modificare ed estendere ogni convenzione prestabilita in anticipo per affrontare felicemente le sfide al comprendere che emergono sul terreno dell'interazione. Parimenti: la razionalità e l'olismo presupposti nel principio di carità' non sembrano prevedere la possibilità che gli stati mentali possano collegarsi fra loro in modo non tipico o non-razionale. Si tratta di casi forse rari,

ma che sembrano limitare l'egemonia della politica della carità'.

A partire da un saggio recente, intitolato "A Nice Derangement of Epitaphs" (1986a), Davidson ha cercato di 'liberalizzare' la propria posizione, affrontando proprio il problema degli usi eccezionali. In questo saggio riscontriamo non solo un rinnovato interesse per l'uso effettivo del linguaggio in precisi contesti comunicativi ma ad un allargamento della nozione di teoria, la quale coincide adesso con un modello della competenza comunicativa dell'interprete. Ciò non significa, si badi, abbandonare l'impostazione eminentemente filosofica o concettuale di Davidson in favore di una indagine empirica del modo in cui di fatto ci comprendiamo. Si tratta pur sempre di una indagine volta a indicare qualcosa di generale sulla comunicazione (o su ciò che significa conoscere un linguaggio), realizzata però attraverso una maggiore attenzione all'abilità di chi si serve del linguaggio nel corso dell'interpretazione.

Noi riusciamo a comprenderci, Davidson osserva, ma il raggiungimento di tale intesa non è conseguenza della prior theory convenzionalmente appresa che gli attori introducono sulla scena sociale. Non lo è per il semplice fatto che una teoria antecedente non potrebbe in linea di principio consentirci di comprendere (come di fatto comprendiamo) i modi d'uso nuovi o insoliti o incompleti o grammaticalmente involuti, né i lapsus, gli 'errori' o gli "ulteriori propositi" di un parlante, insomma quel complesso di usi devianti e non standard del linguaggio che contraddistinguono gli idioletti sul cui primato rispetto ai dialetti sembra ora insistere Davidson (1986a, p. 437) [Nota 7]. Certamente nell'acquistare una pipa, nell'ordinare un pranzo, o

nel dirigere un tassista per le vie della città', noi siamo guidati dall'assunto di un accordo o di una convenzione condivisa in qualche modo a priori. Ma questo accordo in nessun caso sarebbe sufficiente, essendo destinato ad incontrare diversi repertori di nomi propri, vocabolari, ed attribuzioni di significato impiegati dai parlanti in modo personale ed impreveduto (1982a, p. 277; cfr. anche p. 278). Ciò che Davidson nega è pertanto che tale condivisione sia necessaria e sufficiente per spiegare le nostre effettive prestazioni comunicative: nessuna invocazione di regole o convenzioni è sufficiente e forse neppure necessaria.

Prendiamo i casi di Mrs. Malaprop, o di Humpty Dumpty, l'inventore puro e svincolato, o anche di James Joyce (cfr. Davidson, 1991b). Joyce non si limita ad aggregare in modo insolito termini già noti e famigliari: inventa nuove parole (se tali possono essere chiamate), e ristrutturata, con forza crescente dall'Ulysses a Finnegan's Wake, gli stessi assetti grammaticali - benché mai come nonsense fine a se stesso. Ma se noi riusciamo a comprendere Joyce, si domanda Davidson, in cosa potrà mai consistere l'aspetto regolato e normativo del linguaggio?

Ora, pur attrezzati con semantiche differenziate, parlante ed ascoltatore riescono nondimeno ad intendersi, ma - si badi - ciò non dimostra (contro il principio di carità) che un parlante ci risulta intelligibile nonostante certe 'aberrazioni' linguistiche. Dimostra piuttosto che come interpreti siamo abili nell'interpretare parole mai ascoltate (o quantomeno: mai ascoltato con il significato attribuito loro dal parlante) (1982a,

p. 277], aggiustando le nostre teorie interpretative e mandando avanti la conversazione (1986a, p. 441; cfr. anche 1984a, p. xix). Essendo queste revisioni interpretative una abilita' pratica, non possiamo neppure sperare di formalizzare in una teoria "l'insieme di considerazioni che portano la nostra teoria ad aggiustarsi in funzione delle informazioni che di volta in volta incontra" (1982a, p. 279). La comprensione riuscita ha dunque luogo in virtu' non di una teoria antecedente ma di una teoria occasionale (passing theory), la quale corrisponde al modo in cui effettivamente comprendiamo le parole del parlante mentre si estrinsecano nell' interazione in cui siamo presi. A rigore, piu' che di una teoria in senso proprio (come ha fatto notare Ian Hacking [1986, p. 455]) abbiamo a che fare con una serie di procedure ad hoc, create sul posto ed ispirate da acume ed intuito, fortuna, saggezza ed abilita' (cfr. Davidson, 1986a, p. 446). Riformulata in modo piu' preciso, la distinzione tra teoria antecedente e teoria occasionale e' la seguente: la teoria antecedente esprime cio' che riteniamo essere la teoria antecedente del nostro interlocutore, e che rappresenta la propensione iniziale a comprenderlo in un certo modo. Essa precede ogni specifico evento comunicativo. La teoria occasionale e' invece una teoria di breve durata attivata per comprendere gli atti dell'interlocutore nelle circostanze in cui hanno effettivamente luogo (1986a, p. 442).

Nei casi di comprensione riuscita entrambe le teorie si precisano strada facendo, man mano che l'interazione ha luogo (1986, pp. 442-3). E' il compimento del lavoro interpretativo, inteso come convergenza riuscita di teorie in azione, che mostra

l'identita' linguistica (e suggerisce che parliamo lo stesso linguaggio), non viceversa. Certamente nel comunicare noi tendiamo a convergere; ma - ripetiamolo - non in virtu' di convenzioni o principi prestabiliti che governerebbero la conversazione, quanto piuttosto in virtu' del procedere stesso della comunicazione [Nota 8]. La conseguenza piu' radicale di questa nuova prospettiva e' che il linguaggio, in un certo senso, non esiste, se con esso intendiamo qualcosa di simile al sistema predefinito di regole che hanno descritto filosofi e linguisti (1986a, p. 446. Cfr. anche D. Bar-on, 1992). Nessun parlante possiede un linguaggio concepito platonicamente come insieme ben definito di regole sintattiche e semantiche a cui conformarsi, ne' applica al linguaggio un'unica teoria della verita'. Nel quadro del rinnovato approccio di Davidson, il linguaggio si configura piuttosto come raggruppamento dinamico di idioletti (cfr. 1992b, p. 2, 6). Il parlante usa infatti tanti linguaggi (contingenti ed occasionali) quanto sono le situazioni nelle quali ci si trova a parlare (1986a, p. 446). Al limite, ogni coppia di conversanti sviluppa un proprio linguaggio (come se noi parlassimo diversi italiani in diverse situazioni), ed anzi non tanto un linguaggio quanto l'espressione di un raggruppamento di aspettative sulle credenze, sui desideri e sui modi di parlare dell'interlocutore. In definitiva, i parlanti non debbono condividere lo stesso linguaggio, e non e' nemmeno di un principio generale di carita' che hanno bisogno (dobbiamo anzi respingere tale idea); debbono piuttosto condividere un modo di interpretare l'interlocutore (cfr. Davidson, 1984a, p. xvii).

Dal convenzionalismo all'approccio idiolettuale

Le tesi di Davidson sull'esternalismo triangolare e sulla concezione del linguaggio non sono divergenti ma fra loro solidali. Per apprezzarlo, puo' essere utile ripartire dalla critica che Davidson muove - pur accettando in linea di massima le osservazioni di Wittgenstein intorno al linguaggio privato (cfr. qui di seguito cap.7) - all'esternalismo sociale nelle versioni proposte dai suoi vari sostenitori (Michael Dummett, Kripke/Wittgenstein, Tyler Burge [1990c, p 7]). L'esternalismo sociale e' centrato sulla tesi per cui le nostre cognizioni dipenderebbero, e sarebbero dunque semanticamente e moralmente vincolate, da un linguaggio condiviso con altri attori: cio' che significhiamo dipenderebbe non da cio' che il parlante intende nell'esprimersi ma dalla storia degli usi delle parole, ossia da cio' che altri recepiscono essere il significato delle nostre azioni ed asserzioni, vincoli rispettivamente comprovati dall'impossibilita' di stabilire un criterio di correttezza in un putativo linguaggio privato, e dall'accettazione della correzione da parte di altri attori. Come sottolineato, Davidson riconosce la necessita' di un contesto sociale per stabilire i casi di uso improprio (o falso) di una parola. La discordia con gli esternalisti sociali riguarda il tipo di contributo da attribuire al contesto sociale.

In particolare Davidson respinge tre aspetti dell'esternalismo sociale:

1. l'idea che il significato sia per altri attori. Davidson trova controintuitiva (per non dire semplicemente sbagliata [1992b, p.6]) l'idea che un parlante non sappia propriamente cosa sta facendo o dicendo o significando per effetto della dipendenza di tale significato da ciò che altri riconoscono essere il significato del suo atto.

2. l'idea del conformismo, ossia l'idea che il criterio per stabilire se un attore sta seguendo correttamente una regola è dato dal grado di allineamento con il modo in cui agirebbe l'altro. Secondo Davidson praticamente nessuna coppia di partner linguistici condivide tutte le parole.

3. l'idea della correzione sistematica dell'errore. Per Davidson sussiste invece, da parte dell'interpretante, una grande tolleranza dell'eccezione. I cosiddetti 'errori' non compromettono le possibilità di comunicazione. Noi non solo comprendiamo poeti e scrittori che inventano idioletti. Non abbiamo nemmeno alcun problema ad intraprendere una conversazione con un bambino che asserisce: 'ieri piovera', o che costruisce frasi seguendo regole non appartenenti al 'nostro' linguaggio. Il linguaggio che parlavamo da bambini certamente non era quello della maggior parte delle altre persone; nondimeno nostra madre ci capiva, e noi capivamo lei.

Si potrebbe pensare che in questa concezione idiolettuale non trovi affatto collocazione il concetto di errore o di correzione: senza una regola o una pratica o un linguaggio di riferimento, tutto appare legittimo. Ma non è così. Quale è allora la condizione o l'elemento chiave che Davidson chiama in causa per rendere conto del successo comunicativo e della reciproca

comprensione? La presenza di un interprete nei confronti del quale il parlante si deve rendere interpretabile: l'attore/parlante deve andare avanti in modi che un interprete e' attrezzato per comprendere. La comunicazione, in altre parole, dipenderebbe dallo spazio ermeneutico fra il parlante e le conoscenze che l'interprete e' in grado di applicare a cio' che recepisce. Questa e' la sola condizione necessaria per una comunicazione riuscita. Condizione a cui non segue affatto la condizione ulteriore secondo cui i parlanti debbano parlare lo stesso linguaggio. E si tratta di una condizione soddisfatta naturalmente dal desiderio di farsi comprendere (o dall'aspettativa di essere compresi), desiderio che rende ogni attore sufficientemente intelligibile, anche in considerazione del fatto che altri attori hanno essi stessi l'interesse nel voler comprendere noi (1991d, p. 5). Impegnando l'interprete ad interpretarci, ossia esponendoci all'interpretazione altrui, noi non ci sottoponiamo ad un arbitrio interpretativo: e' solo in quanto desideriamo essere interpretabili e riusciamo ad essere comprensibili che siamo anche esseri umani. Ovviamente tale desiderio puo' portarci a parlare come l'uditorio a cui ci rivolgiamo, ma cio' non corrisponde ad un fatto normativo (la conformita' ad un - al - linguaggio) ma ad una circostanza contingente rispetto alla realizzazione del nostro scopo di essere compresi nel modo in cui intendevamo essere compresi (cfr. 1992b, p. 5). Cosi' l'adeguamento alla norma ha luogo solo se l'uditorio ed il parlante hanno casualmente lo stesso idioletto, nel qual caso - ripetiamolo - la norma e' rilevante non perche'

sia una convenzione o pratica condivisa ma perche' osservarla e' rilevante al fine di essere compresi. La condivisione - per Davidson - non e' un ingrediente essenziale o costitutivo della comunicabilita'. Che ogni comunicazione implichi interpretazione, ed ogni interpretazione richieda un certo grado di inventivita' ricettiva, lo si puo' vedere nuovamente nel caso - estremo - di Joyce. Joyce alza il prezzo di ammissione al significato della sua densa e quasi privata pratica idiomatica fino al punto da forzarci in una situazione linguistica primitiva: la situazione nella quale occorre esercitare l'interpretazione radicale per potersi abilitare (o riabilitare) in un linguaggio (nuovo), alieno (cfr. Davidson 1991b, p.11). E nondimeno, secondo Davidson, noi riusciamo a comprendere Joyce.

La differenza fra il punto di vista di Davidson e quello degli externalisti sociali sta dunque nella natura della condivisione. Cosa e' infatti richiesto affinche' vi sia comunicazione? Per Davidson non e' necessario che si proceda o si parli nella stessa maniera. Posso agire come voglio: qualcun'altro sapra' interpretarmi, e riuscira' a comprendere cio' che sto facendo a prescindere dalla mia osservanza di una regola (cfr. 1993b). E' una questione di ordine esplicativo: non viene prima un linguaggio condiviso a priori (tantomeno formalmente caratterizzato): viene prima il reciproco comunicare, e questo raggrupparsi e sovrapporsi di idioletti e' tutto cio' che possiamo chiamare linguaggio e comprensione. Per l'approccio idiolettale di Davidson l'idea che il linguaggio sia normativo e' cosi' solo parzialmente necessaria: lo e' per rendere conto della differenza fra il vero ed il falso, non per spiegare come il linguaggio

funzioni.

Si potrebbe insistere nel pretendere una spiegazione del perché sussista il desiderio di essere compresi e del fatto che altri riescano a comprenderci, ossia del perché, dopotutto, si parli in modi più o meno simili a quelli di coloro che ci circondano. La risposta ultimativa di Davidson è semplicissima ed in linea con il suo naturalismo filosofico: noi agiamo e parliamo in modi tutti sommati simili per effetto degli aspetti evolutivi inerenti la nostra natura umana. Noi normalmente non sappiamo cosa un parlante dirà, ma siamo ben predisposti ad interpretare qualunque cosa egli potrà dire. Certamente possiamo sbagliarci, ma perlopiù non falliamo nell'attribuire un senso condiviso a ciò che il parlante afferma. Questa disposizione è un "fatto reale del nostro cervello e dei nostri muscoli" (1992b, p. 3).

Mitigare la razionalità perfetta

Veniamo adesso a quei casi che ci impediscono di concepire il comportamento come realtà a pienamente razionale e dunque conforme agli standard imposti dal principio di carità. Prendiamo i fallimenti nella realizzazione degli atteggiamenti conativi (esemplificati dai casi di azioni compiute contro il proprio miglior giudizio, ossia dai casi di incontinenza o akrasia) o i fallimenti nella realizzazione degli atteggiamenti cognitivi (esemplificati a loro volta dai casi di autoinganno).

Essi costituiscono un'anomalia nell'economia del mentale, se non altro perche' violano il requisito del riconoscimento dell'evidenza nell'impostazione di un ragionamento induttivo (1985c, p.81). Certamente tali casi non rappresentano la regola; nondimeno essi esigono una spiegazione (cfr. 1987a, p. 443).

Prendiamo il caso paradigmatico dell'akrasia. Se un attore agisce contro il proprio giudizio circa l'azione migliore da intraprendere (o la cosa migliore da farsi), violando l'integrita' tra giudizio ed azione, allora egli agisce in modo incontinente o akratico. Piu' esattamente: nel fare x, A agisce in modo incontinente se e solo se

1. fa x intenzionalmente
2. crede che esiste un'azione alternativa y
3. giudica che, tutto sommato, sarebbe meglio fare y che x (cfr. Davidson 1970a, p. 22).

Come spiegare, nel quadro del principio di carita', questa forma alterata di elaborazione cognitiva e, piu' in particolare, questi apparenti fallimenti della razionalita'? (Davidson, 1970a, p. 42). Un oggetto di volizione piu' razionale sembra essere sopraffatto da uno meno razionale, per cui l'attore cede alla tentazione o perde di vista il suo fine principale; e la tentazione (come ben sapeva Oscar Wilde), al pari dell'akrasia, ha precisamente la caratteristica di annullare la capacita' di astensione. La volonta' al momento dell'azione e' piu' forte di quella operante al momento della riflessione. Sostenere che la razionalita' e' soverchiata dalla passione, non dimentichiamolo, ha la conseguenza indesiderabile di compromettere la descrizione di cio' che l'attore ha fatto come azione, dato che per Davidson l'agire deve configurarsi come agire intenzionale, ossia deve

essere causato da una ragione.

Gia' Freud aveva messo in discussione il presupposto dell'unitarieta' del soggetto, concependolo suddiviso in sottosistemi relativamente separati: un sistema dominante e consapevole che controlla la vita diurna ed ordinaria, ed un sottosistema inconscio cui vanno attribuite le azioni irrazionali. In un saggio recente Davidson ha suggerito di tracciare il confine tra sottosistemi dell'attore in funzione del tipo di interazione tra desideri e credenze, piuttosto che sulla base della sola consapevolezza [Nota 9]. La mente appare dunque suscettibile di una partizione o segmentazione in insiemi di (sotto)strutture cognitive relativamente indipendenti le une dalle altre. In virtu' di questa loro quasi-autonomia tali strutture si configurano, per cosi' dire, come persone esse stesse, non solo nel senso che si presentano come un insieme di credenze, volizioni ed altri tratti psicologici, ma che questi stessi tratti si combinano tra loro e provocano eventi nella mente e nel mondo (cfr. 1982c, pp. 290-291).

Disponiamo a questo punto di una premessa concettuale per spiegare l'agire irrazionale. L'atto che ci appare irrazionale in prima approssimazione viene razionalizzato in virtu' di questa visione non semplice ma multipla dell'attore. Introducendo un'altra persona nell'attore, l'atto diviene se non razionale quantomeno intelligibile. L'interpretante traccia determinate separazioni e/o confini ovunque vi siano credenze chiaramente contrastanti. Così' il sistema dominante sarebbe rappresentato dall'insieme di credenze e desideri che interagiscono fra loro in

modo razionale, ossia in modo tale da produrre asserzioni ed azioni coerenti. Al sottosistema andrebbero invece riportate tutte le credenze che agiscono impropriamente con il sistema dominante. Questo secondo sottosistema, pur incoerente con quello dominante, e' tuttavia sufficientemente coerente al suo interno da contare come un altro self dell'attore. Abbiamo dunque a che fare con territori in se' stessi organizzati ed autoconsistenti ma che nel sovrapporsi ed interagire possono operare l'uno sull'altro secondo modalita' le quali violano i principi della razionalita' (cfr. 1982c, pp. 300-301; cfr. anche 1985c, p. 89, 92). Il principio di carita' governa dunque ampi insiemi di stati mentali, non li governa tutti. O meglio: esso opera all'interno dei singoli self dell'attore ma non ha giurisdizione attraverso i self di un attore.

NOTE:

Nota 1:

L'inerenza dell'uomo nel mondo non deve offuscare la differenza tra il mondo-ambiente come collezione di oggetti, eventi e persone causalmente correlate (tesi di Davidson) e l'orizzonte fenomenologico - nel quadro ermeneutico-continentale - come apertura dell'uomo al mondo (o come evento in cui l'esperienza del mondo si dischiude a noi). Merleau-Ponty usava l'immagine assai attraente dell'arco intenzionale per alludere al circondario temporale, contestuale e morale che caratterizza il nostro essere situati nel mondo. In questa seconda accezione il mondo allude a quell'incontro con le cose che chiama in scena il nostro impegno ad operare con esse e su di esse, ossia il nostro prendersi cura delle cose. nelle diverse vicende della nostra vita (cfr. Dreyfus, 1991).

Nota 2:

Secondo Davidson (1987, p. 136) la teoria della verità di un determinato gruppo di parlanti ci offre un senso dell'utilità del concetto di verità: esso ci consente di affermare, in modo chiaro e conciso, ciò che deve sapere chi volesse comprendere quei parlanti.

Nota 3:

L'enfasi di Davidson sul mondo come insieme di oggetti ed eventi di 'medio calibro' causalmente correlati fra loro ricorda la cosiddetta primary theory - transculturalmente valida - ipotizzata da G. Holton (cfr. S. Lukes, M. Hollis, 1982).

Nota 4:

Similmente: "siamo indotti a considerare gli attori che intendiamo comprendere degli abitanti dello stesso mondo di oggetti fisici macroscopici, più o meno duratori, collegati tra loro dalle ben note correlazioni causali" (1982c, p. 302).

Nota 5:

Di nuovo, in termini molto simili: "Il progresso qui dipende da una attenzione rivolta non solo alle frasi che l'attore ritiene vere ma anche agli eventi ed oggetti del mondo che causano tale accettazione. Le circostanze (parimenti osservabili da parlante ed interprete) in cui un attore e' sollecitato ad accettare come vere frasi quali 'sta piovendo', 'quello e' un cavallo' o 'il mio piede fa male', forniscono la piu' ovvia evidenza per l'interpretazione delle frasi" (1990a, p. 320).

Nota 6:

Un simile 'esternalismo' sembra essere sostenuto anche da Daniel Dennett. Nelle sue parole, "per poter affermare correttamente che qualcuno nutre credenze occorre che esso sia ampiamente informato su, ed intimamente connesso con, il mondo, con le sue proprieta' e con i suoi abitanti" (1982, p. 76).

Nota 7:

Davidson sintetizza cosi' il suo nuovo scopo: "Voglio sapere come gli attori che gia' dispongono di un linguaggio (qualunque cosa intendiamo con linguaggio) riescono ad applicare le loro capacita' o conoscenza nei casi di interpretazione effettiva" (1986a, p. 441)

Nota 8:

Ci si potrebbe domandare perche' mai allora condividiamo delle convenzioni, o teorie antecedenti. L'adozione della teoria antecedente e' giustificata dalla circostanza che "non abbiamo ne' il tempo ne' la pazienza ne' l'opportunita' di costruire una nuova teoria dell'interpretazione per ciascun parlante" (Davidson 1982a, p. 278).

Nota 9:

"La rottura delle connessioni razionali stabilisce il confine della suddivisione" tra sottosistemi, fa notare Davidson (1982c, p. 304; cfr. anche D. Pears, 1984).

I DUE PROGETTI DI DAVIDSON

Sintesi del quadro teorico

Il quadro teorico così apparentemente coerente che Davidson è andato configurando non è tuttavia - con buona pace dello stesso Davidson - privo di tensioni interne. Vediamole.

Stando all'olismo, lo si ricorderà, la possibilità di identificare il contenuto di una credenza - poniamo - sulla posizione della terra, è minata se non possiamo attribuire anche altre credenze sul cielo, sugli altri pianeti, sulle stelle circostanti, che militano nel, e contribuiscono a, formare e sostenere la prima. Occorrono molte credenze e molte frasi - anzi un'intera comunità linguistica - per stabilire che cosa significa per qualcosa essere il referente di un termine particolare [Nota 1]. Ma l'esternalismo di Davidson - sappiamo anche questo - ci esorta a ritenere quanto segue: ciò che rende qualcosa l'oggetto di una credenza è il fatto che quell'oggetto rappresenta la causa della credenza. Il principio di carità comprende ora l'ingiunzione (o il sottoprincipio) di prendere l'oggetto della credenza come sua causa, chiedendoci quindi di interpretare gli enunciati di un parlante come enunciati relativi all'ambiente che provoca l'asserzione di quegli enunciati, nonché la presenza delle credenze corrispondenti.

Abbiamo così due forme di determinazione. L'una orientata

in senso razionalistico e guidata da aspetti olistico-normativi di coerenza e consistenza interna, stando alla quale cio' che un attore puo' credere, desiderare e significare, insomma i suoi contenuti proposizionali, sarebbe (almeno in parte) costituito da cio' che - in accordo con il principio di carita' - e' razionalmente ideale per lui credere, desiderare e significare. La seconda forma di determinazione, ispirata in senso fisicalistico ed anti-epistemologico, riconosce che il contenuto proposizionale e' (almeno in parte) costituito dalle relazioni causali tra stati mentali e mondo. La cosiddetta natura veridica della credenza sottolinea infatti come sia l'ambiente esterno ad essere causalmente rilevante nel provocare il contenuto delle nostre credenze (e piu' precisamente: ci sollecita a ritenere che il parlante risponde agli stessi tratti salienti del mondo a cui risponde l'interprete). Noi comprendiamo altri attori come dotati delle medesime credenze e degli stessi valori e bisogni dell'interprete in virtu' di una collocazione in circostanze mondane simili e di una analoga storia causale (cfr. 1985a p. 92). Così, ad esempio, dovremmo - quali interpreti - imputare la tendenza a credere che le cose sono verdi e non, per evocare un celebre esempio di Nelson Goodman, 'blerdi' (dato che queste ultime non risultano causalmente rilevanti). E dato che le proprieta' causalmente rilevanti sono quelle il possesso delle quali fa si' che gli eventi cadano sotto generalizzazioni legisimili, la prospettiva causalista implica l'esistenza di leggi psico-fisiche.

Il progetto ermeneutico-normativo:

Riproponiamo la controversia: da una parte abbiamo una teoria normativo-interpretativa (o anche, perche' no?, ermeneutica), centrata sul riconoscimento dell'anomalismo del mentale e sul principio di carita'. In conseguenza del riconoscimento dell'anomalismo del mentale, lo abbiamo ricordato, emerge la necessita' di imporre elementi meta-empirici come la coerenza e la razionalita' agli stati mentali. Tale coerenza chiama in campo l'olismo semantico. E per effetto dell'olismo semantico e' impossibile determinare un contenuto cognitivo indipendentemente dal posto che questo occupa in una rete globale di altri contenuti. Tutto cio' che puo' contare come evidenza o giustificazione per una credenza deve provenire dall'insieme di credenze cui la credenza appartiene (cfr. 1987 ,p. 135). Per interpretare un attore o parlante dobbiamo concentrarci sull'interdipendenza, sulla colleganza, tra i fenomeni intenzionali quali gli stati cognitivi, le azioni ed il comportamento linguistico, ed assolvere la funzione dell'inserimento dell'atto nella rete di contenuti proposizionali imputati dall'attore. Ma dato che questa rete non puo' essere identificata senza l'intervento normativo del principio di carita', il quale articola i vincoli razionali che operano sul dominio dei fenomeni intenzionali, gli stati cognitivi si configurano come costrutti teorici. Non nel senso, ovviamente, in cui non si hanno realmente credenze o desideri, ma nel senso

che questi si configurano piu' come modi mediante i quali - nel contesto dei requisiti imposti dal principio di carita' sul lavoro interpretativo - possiamo descrivere il comportamento di un attore come avente quelle credenze, che non come entita' o presenze effettive nella mente dell'attore. Si hanno infatti proprieta' mentali, ricorda Davidson, quando si e' suscettibili di ricevere l'ascrizione di quelle proprieta' da parte di un interprete.

Il progetto realistico-causale

Dall'altra parte abbiamo una teoria esplicativo-causale orientata verso una teoria esternalista del contenuto che sembra compromettere quella relativa liberta' epistemica acquisita grazie al principio di carita'. Si tratta di un aggiunta al programma filosofico di Davidson al tempo stesso essenziale e ricca di problemi. Il contenuto proposizionale e' infatti fissato dalle circostanze esterne in cui si trova un attore indipendentemente da qualunque considerazione normativa e razionale. La relazione causa/effetto, ancorche' identificata da un osservatore, e' infatti di tipo estensionale, ed e' pertanto indifferente ai modi in cui descriviamo gli eventi-causa e gli eventi-effetto (se un evento e' causa di un altro evento lo e', per cosi' dire, brutalmente, a prescindere da come lo concettualizziamo [cfr. Davidson, 1991a, p. 8, 12]). Il tentativo di rendere intelligibile il comportamento coinvolge pertanto due assunzioni: la lealta' verso un concetto di intelligibilita' come

norma procedurale per attribuire significato, e la lealta' verso una norma sostanziale di razionalita' universalmente - perche' ontologicamente - condivisa. Davidson sembra sovrapporre all'argomento epistemologico secondo cui comprendiamo un' azione sullo sfondo delle nostre teorie (razionalita' osservativa come condizione per l'intelligibilita') l'assunto realistico secondo il quale esistono criteri di verita' assoluti ed universali (razionalita' sostanziale). Ma tale sovrapposizione e' ambigua, e tradisce una tensione irrisolta in Davidson: la determinazione causale appare in effetti indipendente dalle altre credenze di un attore. La causazione e' una relazione non-olistica tra una credenza ed un oggetto o evento, ed in questo quadro la credenza non esce, per cosi' dire, dal perimetro dell'ambiente circostante. In linea di principio potrebbe persino sussistere una discrepanza tra cio' a cui una credenza si riferisce e cio' che di altro crediamo di quella cosa (cfr. S. Eynine, 1991, cap. 8-10) [Nota 2]. Non solo: non e' chiaro se la circostanza per cui nel corso dell'impresa interpretativa asserzioni ritenute vere si rivelano vere sia dovuta al vincolo normativo del principio di carita', o non piuttosto al fatto che le condizioni di verita' dell'asserzione sono costituite dalla situazione nella quale l'attore e' causalmente indotto a sostenere la verita' di tale asserzione.

In che modo si concilia tale realismo della verita' ("tutti i parlanti condividono uno schema ed una ontologia comuni") con l'olismo e la sua enfasi sul ruolo dell'intenzionalita' e della normativita'? Si potrebbe anche considerare il principio di

carita' non solo un richiamo all'assunzione di razionalita' semantico-linguistica ma anche - e piu' fundamentalmente - un richiamo all'assunzione di un 'mondo' o di una ontologia comuni. Come cerca di spiegare Davidson ispirandosi a Neurath (cfr. Davidson 1982d), le due prospettive non sono necessariamente contrapposte: siamo obbligati alla coerenza per poter interpretare, ma le interpretazioni diventano vero-false in dipendenza dalle strutture del mondo. In questo quadro la verita' di un enunciato dipende da due cose: da cio' che le parole enunciate significano, ossia da una pressione nella direzione della coerenza, e dal modo in cui il mondo e' fatto, vale a dire da una pressione verso la verita' (1986b, p. 208). Tuttavia questa doppia spiegazione non mi sembra convincente. Se alla prima forma di determinazione corrisponde la teoria coerentista della verita', stando alla quale una credenza o un enunciato sono veri in virtu' delle altre credenze e degli altri enunciati costituenti una ragione per i primi, questa teoria appare difficile da conciliare con la teoria quasi-corrispondentista della seconda forma di determinazione, stando invece alla quale una credenza o un enunciato sono veri perche' causati dall'evento o dell' oggetto del mondo esterno che effettivamente li producono. Ma non basta. Nella sua rozzezza, quest'ultima tesi appare intrinsecamente insostenibile: essa sembra incapace di spiegare fenomeni al tempo stesso assai semplici come le illusioni ottiche (osservando un bastone nell' acqua dovremmo forse formare la credenze che esso e' storto?) ed assai complessi come le credenze religiose. Molte credenze non sembrano dipendere necessariamente dall'evidenza di cio' che si

crede. Io posso credere nel giorno del giudizio, o nei mana, nei tabu' sessuali, nei neutrini, nella radice quadrata ed in altri oggetti intenzionali non immediatamente scaturenti da una matrice naturalistico-mondana. E cio' non solo appare indipendente dai canoni di realta' (quale e' infatti quello stato del mondo che stabilisce il contenuto di credenze nella colpa o nella saggezza?); se ci fosse una prova di realta', se si esigesse una spiegazione causale ultimativa, questa addirittura distruggerebbe tutta la questione del coltivare certe credenze (cfr. L. Wittgenstein, 1977, 317).

L'aspetto corrispondentista della teoria di Davidson si fonda sull'assunto che tali condizioni oggettive costituiscono sia le condizioni causali sia le condizioni di verita' degli enunciati, garantendo la bonta' dell'interpretazione. Ma le cause sono mere cause, e causando le credenze non possono essere anche ragioni di esse (essendo le cause prive di contenuto proposizionale). Vediamo meglio perche'. In virtu' del suo statuto normativo-descrittivo possiamo rendere conto dell'intenzionalita' del comportamento; ma e' in virtu' del suo essere frutto di eventi ambientali o neuronali che possiamo spiegarne la causa. Ora, dato che gli eventi mentali sono solo contingentemente identici con gli eventi fisici, e dato anche che solo questi ultimi risultano causalmente rilevanti per l'azione, non possono sussistere leggi causali che coprono, e dunque spiegano, l'interazione psico-fisica, come ci insegna il monismo anomalo. Leggi causali genuine connettono solo eventi fisici coll'azione descritta sotto forma di comportamento non intenzionale. Ma se per un evento l'avere il contenuto

proposizionale che possiede e' un fatto eminentemente mentale, ne consegue che quando credenze e desideri causano l'agire, la circostanza di essere quelle credenze e quei desideri - con quel contenuto - deve risultare causalmente irrilevante. In altri termini, esse non possono, in virtu' del contenuto che hanno, causare le azioni che causano. Ecco allora il contrasto che si presenta tra il potere causale di cui gli stati mentali sarebbero dotati ed il loro contenuto proposizionale. Possiamo affermare che le ragioni causano le azioni, ma non possiamo mantenere l'idea, nel quadro della teoria di Davidson, che una ragione causa una azione di cui e' una ragione; non, almeno, in virtu' del fatto che gli stati mentali costituenti la ragione hanno il contenuto proposizionale che hanno. Nel causalismo di Davidson non sembrano sussistere relazioni tra il potere causale degli eventi mentali ed il fatto che sono eventi mentali. Abbiamo l'esito curioso di una teoria causale la quale e' indotta ad ammettere che non vi e', ne' puo' esservi, spiegazione causale del perche' un attore non solo ha un'intenzione o una credenza, ma anche agisce intenzionalmente in una data occasione (cfr. Sparti, 1992 cap.2; Stoutland, 1980, pp. 357 - 359). La singularita' di questa conclusione e' che per via del suo anomalismo Davidson si trova coinvolto in una posizione pressoché identica a quella sostenuta dai suoi avversari anti-causalisti, una collocazione indotta dalla centralita' di quell' elemento non empirico che e' la normativita' dell'interpretazione (cfr. L. Antony, 1989, p.178 e 184). In ultima analisi abbiamo una tensione, per non dire un dualismo interno, fra il monismo anomalo, con la sua enfasi sulla logica delle norme di coerenza (pattern norms), e la soluzione causalista

al problema della forza esplicativa, con la sua enfasi sulle norme di corrispondenza.

Conclusione

In sintesi, Davidson ci ha offerto un quadro della comprensione linguistica come fenomeno estensionalista, mondano, olistico e dinamico (cfr. 1990b, p. 26). Si tratta di un quadro estensionalista perche' vincolato ad una condizione di veridicita' trans-contestuale e causalista (condizione che garantisce una similarita' epistemica fondamentale). Mondano perche' la determinazione della verita' e' verificata sullo sfondo di una costitutiva co-implicazione con il mondo, ossia di una condizione di realta'. Olistico perche' assume che il significato e' funzione della sua collocazione in una struttura semantica piu' ampia. Dinamico, infine, perche' la comunicazione e la comprensione linguistica emergono solo attraverso un processo continuo di costruzione e ricostruzione di teorie (della verita'). E questa costruzione di teorie della verita' e' appunto cio' in cui l'interpretazione radicale consiste.

Nella parte conclusiva di questa presentazione ho cercato di mostrare come la teoria di Davidson non fosse esente da ambiguita'. Essa racchiude due progetti tendenzialmente discordanti. Un primo progetto, orientato in senso razionalistico e guidato da aspetti olistico-normativi di coerenza e consistenza interna, ed un secondo progetto (temporalmente successivo)

ispirato in senso fisicalistico e para-referenzialistico. In che modo questo realismo della causazione (una posizione già in se' assai problematica) si concilia con l'olismo e la sua enfasi sul ruolo dell'intenzionalità e della normatività non viene da Davidson dimostrato.

Nella seconda parte di questo lavoro, utilizzando - contro Davidson - le considerazioni di Wittgenstein sul primato della prassi, propongo un riorientamento delle strategie esplicative causali verso un'analisi dei modi e delle occasioni nelle quali una forma di intelligibilità è realizzata nella vita sociale.

NOTE:

Nota 1:

"Possediamo una idea di credenza in virtu' del ruolo che essa svolge nell'interpretazione di un linguaggio, dato che come atteggiamento privato e' intelligibile solo quale aggiustamento alle norme pubbliche fornite dal linguaggio. Ne segue che una creatura deve essere membro di una comunita' comunicante affinche' possa avere il concetto di credenza" (1975, p. 170).

Nota 2:

Ma non basta. In un ottica estensionalista l'acquisizione di credenze nuove deve essere spiegata senza tenere conto delle metafore generative (pensiamo ad esempio al caso dei 'geni' concepiti da Mendel), o di metafore che ridescrivono vecchie credenze e vecchi termini in credenze e termini nuovi (pensiamo al caso della ridescrizione della gravitas medievale da parte di Newton).

**PARTE SECONDA: L'ULTIMA INTERPRETAZIONE. PER UNA PROSPETTIVA NON
NATURALISTICA DEL SIGNIFICATO**

LIMITI DEL PROGETTO ESTERNALISTA: SOTTODETERMINAZIONE DELLA CAUSALITA', CONTINGENZA DELLA VERITA'

Causalita' ed agostinismo:

L'esternalismo di Davidson - ho cercato di chiarirlo - e' quella poisizione filosofica per cui ogni contenuto di pensiero riguarda il mondo, cosi' come il mondo rappresenta tutto cio' di cui il linguaggio parla (cfr. 1993b). Sarebbe ingenuo domandarsi come Davidson spieghi le credenze religiose, o i casi in cui uno stesso evento viene interpretato diversamente da persone diverse. Influenzato dal nominalismo di Quine, Davidson si e' sempre limitato ad analizzare un mondo fisico di particolari concreti, ignorando gli oggetti astratti come i numeri o le streghe. Di fronte alla dichiarazione dei limiti di applicazione che la teoria di Davidson intende rispettare, il meno che si puo' osservare e' il carattere estremamente selettivo, forse addirittura riduttivo, della teoria. In questo quadro (ristretto) Davidson sembra condannato alle tesi secondo cui chi parla si impegna essenzialmente a dirci cio' che ritiene vero (o cio' che rifiuta come falso). Il linguaggio appare, semanticamente, costruito intorno agli atti indicativi e, cognitivamente, intorno alla classificazione naturale, da intendersi - quest'ultima - come una sorta di facolta' innata di imprinting o "potere innato di induzione" dal mondo naturale (cfr. 1993b). L'idea che tutto il linguaggio sia un ritratto di

cio' che lo riempie di contenuti, ricalcando il modello della denominazione di oggetti, tradisce l'influenza di un modello - diciamo cosi' - agostiniano in Davidson, quasi che egli avesse contratto quell' aberrazione mentale cui allude Wittgenstein negli Zettel, per la quale si riesce ad usare e capire un nome soltanto in presenza del suo portatore (cfr. Wittgenstein, 1953, 1; 1981, 714). Quella di Davidson e' una teoria causale del significato, non del riferimento, tantomeno una teoria descrittiva del riferimento. Tuttavia, pur spostando la nozione di corrispondenza ad un livello teoreticamente piu' sofisticato, la prerogativa di ricondurre la causa delle credenze all' oggetto della credenza conserva l'idea, comune a tutte le teorie causaliste, di una connessione tra qualcosa di epistemico-linguistico e qualcosa di ontologico. Certamente il bambino puo' affermare di sapere che quella e' la luna, ma questo - per Wittgenstein - puo' solo voler dire: glielo hanno insegnato. La contentfulness della credenza, in altre parole, e' in larga misura riconducibile all'addestramento sociale che sollecita il nostro comportamento con determinati paradigmi di descrizione, e non ha necessariamente a che vedere con l'oggetto che le causa. Se cosi' fosse, dovrei accertarmi di avere le mani prima di lavarmele, ossia dovrei ogni volta convincermi con la vista per assodare la mia credenza, cosi' come dovrei convincermi di avere due piedi prima di alzarmi da una sedia. Occorre piuttosto riconoscere come il bambino, per cosi' dire, inghiotte le conseguenze pratiche degli oggetti di cui fa esperienza insieme con quello che impara di tali oggetti, e come tutto questo puo'

aver luogo non soltanto - ripetiamolo - perche' gli oggetti causano determinate esperienze, ma perche' il bambino si fida di quello che gli insegnano gli adulti in forza della loro autorita' persuasiva (cfr. Wittgenstein, 1969, 125, 143, 148, 150, 160-1, 165, 262-3).

Commentando l'interpretazione data da Frazer al rito della collocazione del cibo presso la tomba dei defunti, Wittgenstein suggerisce come vi siano varie pratiche e cerimoniali che vengono eseguiti solo perche' ci si sente soddisfatti di compierli, senza credere nella loro efficacia causale (prescindendo, in altre parole, dall'effetto che dovrebbe discenderne). Ed anzi se si chiedesse ad un attore perche' ha fatto una certa cosa e lui ci raccontasse una storia causale, magari collegando la sua azione a circostanze esterne come le condizioni atmosferiche, noi non potremmo nemmeno prenderlo sul serio. Si potrebbe obiettare che se non fossero radicate nella realta' le credenze risulterebbero essere qualcosa di enigmatico. Ma il punto e' che le credenze sono socialmente ratificate per essere usate, e nell'uso sta la loro realta' (dove altro dovrebbero stare?).

Categorizzare le cause:

Oltre a queste osservazioni circa il posto delle cause nella nostra forma di vita, occorre far notare un ulteriore punto relativo alla categorizzazione delle cause in quanto cause. Se per un verso - non dimentichiamolo - la teoria di Davidson

sottolinea come le credenze non siano tentativi di agganciare o fotocopiare la realta' ma modi di avere causalmente a che fare con essa, per un altro verso l'ipotesi della causalita' si fonda sulla nostra co-implicazione in un mondo comune, nonche' sull'idea che come interpreti siamo capaci di ricostruire la rete di interdipendenze causali fra mondo e parlanti poiche' nella sostanza sono le medesime interdipendenze che sollecitano anche noi. Partiamo dal primo punto.

Come ha osservato Mary Hesse, l'idea stessa di ricondurre l'interpretazione di asserzioni e credenze a quella classe di oggetti 'ben noti' a cui allude Davidson nella conclusione del suo saggio sugli schema concettuali (cfr. 1974a, p. 198) si presta alla seguente obiezione: quali oggetti ben noti? Prati e pietre, tavoli e sedie, stelle e galassie, semine e raccolti, dinosauri ed uccelli, divinita' e demoni? E ben noti a chi? Ai Nuer, ai Lele, ai pitagorici, agli alchimisti, ai Locke, Berkeley, o agli uomini occidentali del ventesimo secolo? (Hesse, 1985, p. 57). Il punto e' chiaro. Anche per quanti hanno un rapporto ingenuo con la meccanica i motori sono semplicemente motori (ossia quell'oggetto macroscopico ben determinato che provoca - fra le altre cose - lo spostamento delle automobili). Ma gia' per il meccanico di professione il 'motore' nella sua globalita' nemmeno esiste come causa (e forse nemmeno come oggetto ben determinato). Appare dunque difficile mantenere l'idea che "il mondo stesso determina il contenuto delle nostre cognizioni sul mondo" (Davidson, 1987a, p. 445).

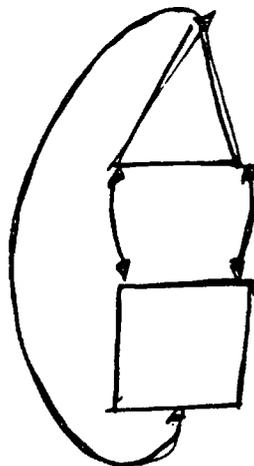
In secondo luogo, se la causa viene accertata dall'interprete mediante il riscontro di una correlazione, ebbene, come ha

mostrato Nelson Goodman a proposito dell'inferenza induttiva, noi giungiamo a scoprire cause attraverso il consolidamento di una determinata prassi inferenziale, la quale, a sua volta, dipende da componenti informali come la nostra abitudine ad effettuare proiezioni induttive su alcuni aspetti rilevanti del mondo piuttosto che su altri. E' stato piu' volte sottolineato come l'antropologo o il linguista sul campo, impegnati nel costruire una teoria (diciamo pure della verita') di un linguaggio o di un complesso di atti, non usi - come sembra sostenere Davidson - un approccio essenzialmente naturalistico, ma si avvalga di un robusto sfondo di assunti teorici derivati dalla propria comunita' scientifica. L'individuazione della causa non e' un'operazione neutrale ma carica di teoria: noi ritagliamo da uno sfondo o totalita' di eventi la causa rilevante nel determinare il contenuto di una frase o di una credenza. Le classi interessate dalle condizioni di causalita' non costituiscono pertanto un'intrinseca proprieta' del mondo, dei generi naturali concepiti come cause, ma dei generi rilevanti. La stessa obiezione puo' essere espressa nel seguente modo: e' come se Davidson concepisse l'operazione interpretativa partendo dal risultato di un' azione o di un certo stato (una credenza) e lo imputasse retrospettivamente ad un altro insieme di eventi ed oggetti (chiamato causa), sorvolando sia sui processi cognitivi mediante i quali si descrivono gli eventi e gli oggetti che vengono fatti ricadere sotto la classe delle cause come loro istanza, sia sul fatto che lo sviluppo dell'azione e della cognizione puo' modificare riflessivamente la situazione - per

non dire le caratteristiche del mondo - nelle quali sono collocati i soggetti agenti.

Rendiamo il punto piu' chiaro con un esempio. In virtu' delle nostre transazioni causali con determinate forme-campione, affermerebbe Davidson, noi assimiliamo il triangolo a certe figure con tre lati. Ora, immaginiamo che si faccia avanti uno scettico, ci mostri una figura con quattro lati e sostenga che e' un triangolo. Noi, naturalmente, insistiamo nel mostrargli che se non e' proprio pazzo, quantomeno ha un' interpretazione non tipica dei triangoli, dato che le due figure semplicemente non corrispondono. Ma lo scettico insiste, sostenendo che stiamo a nostra volta sistematicamente fraintendendo l'uso del campione, che in passato abbiamo sempre confuso i triangoli con la sua figura a quattro lati, e che peraltro le due figure in effetti corrispondono:

Figura 2:



Il problema, che riprenderemo a partire dal prossimo paragrafo esaminando il cosiddetto 'paradosso' di Wittgenstein, e' che un campione (di forme) non reca in se' la propria applicazione. Nessuna cosa in se' costituisce un referente determinato, perche' il cosi' di 'questa cosa o forma cosi'' non e' specificabile indipendentemente da una cerchia di riconoscitori che concordano sull'uso del campione e lo consolidano nel tempo.

Se Davidson ha il merito di non limitare la sua indagine agli stati cognitivi (concepiti come un dato di cui e' rilevante osservare le conseguenze), ma anzi di porre la questione della formazione di tali stati, egli ha tuttavia anche il demerito di aver risolto tale questione con l'appello ad una soluzione causalista. Appare fin troppo evidente dalle 'due facce' della teoria causale di Davidson (l'ambiente come matrice causale delle credenze e dunque la credenza come minimo comune denominatore dell'umanita') una nostalgia o fede sommersa per una credenza come 'collante' dell'umanita'. Intendiamoci: un nucleo comune nelle prestazioni linguistiche e cognitive degli esseri umani, connesso ad una relativa stabilita' dei nostri schemi percettivi, indubbiamente sussiste. Senonche' questa prospettiva naturale unificata non solo e' sottodeterminata da una serie di aspetti intenzionali e socioculturali che ne riducono drasticamente la rilevanza, ma, in secondo luogo, ci induce a dire e a fare quelle (poche) cose ovvie, rozze e noiose che Merleau-Ponty chiamava le fatticita': ad esempio rispondere con prontezza a rumori ed odori

accentuati, o reagire diversamente al caldo ed al freddo, o alla durezza ed alla morbidezza delle superfici; ci induce a rifiutare di porre la nostra mano sul fuoco, o anche a rispondere quasi spontaneamente al sorriso altrui, a ricercare sorgenti d'acqua e rifugi protettivi, a cacciare secondo i cicli stagionali (cfr. I. Hacking, 1986). Concentrandosi esclusivamente sulle cause naturali, Davidson finisce per concepire irrealisticamente una silhouette dell'attore come organismo circondato da un paesaggio di oggetti pre-esistenti che richiamano il suo comportamento mediante la pressione ambientale delle cause esterne. Vorrei dire: il tipo di attore che Davidson configura e' un attore essenzialmente ecologico, collocato in e circondato da un determinato ambiente fisico-naturale, sottoposto ad un certo insieme di cause ma anche in grado di provocare esso stesso alcune conseguenze. Ora questo modello di attore si contraddistingue in effetti per la sua accuratezza: difficilmente l'attore ecologico commette errori (percettivi o cinetici). Tale accuratezza, tuttavia, corrisponde all'altra faccia dell'ecological self: la sua primitivita'. In quanto descrizione della prima tappa fondamentale dello sviluppo cognitivo, in quanto primitivo, il modello appare anche povero, incapace com'e' di tenere adeguatamente conto di dimensioni quali quella interpersonale e comunicativa dell'attore, o di quella sua forma di cognizione estesa alla memoria del passato ed all'anticipazione del futuro (cfr. U. Neisser, 1988).

Inoltre, piuttosto che presentare una prospettiva naturale unificante sarebbe forse piu' rilevante ripristinare la differenza tra cio' che siamo indotti a dire per il fatto di

essere organismi collocati in un certo ambiente e le cose interessanti che riteniamo importanti sostenere e di cui ci piace parlare in quanto esseri di un tipo per cui ha senso porsi la questione dello specifica stile di vita che ci e' collettivamente accaduto di vivere.

Il paradosso di Wittgenstein

I paragrafi che seguono hanno lo scopo di applicare le ben note considerazioni di Wittgenstein sulle regole e sul linguaggio privato alle tesi di Davidson sulla causalita' come matrice naturalistica delle credenze e del significato. Al problema delle cause fa riscontro, in Wittgenstein, la riflessione sul seguire una regola (cfr. 1953, 223 - 227; 253). Se il significato di un atto e' collegato alla possibilita' di stabilirne l'identita', e se 'seguire una regola' ha a che fare con il compiere di nuovo la stessa cosa (la stessa cosa ancora) quando si agisce, allora l'accordo con la regola stabilisce il significato dell'atto (cfr. Wittgenstein 1953, 223-5; 1976, 56-60). Ma come possiamo stabilire se il nostro modo attuale di agire e' identico al nostro modo di agire precedente (o futuro?), ossia se procedo ogni volta nello stesso modo o faccio qualcosa di diverso ogni volta? (cfr. 1953, 223, 226). Incontriamo qui il celebre parasso che Wittgenstein ha descritto nel paragrafo 201 delle Ricerche Filosofiche, e su cui ritorna anche nelle Osservazioni sui fondamenti della matematica la' dove scrive:

"Ma allora, in una catena di inferenze non sono costretto a procedere come procedo?' - Costretto? Ma io posso procedere come voglio! - 'Pero', se vuoi rimanere in accordo con le regole devi procedere in questo modo'. - Niente affatto: questa e' la cosa che io chiamo 'accordo' - 'Allora tu hai cambiato il senso della parola 'accordo' o il senso della regola'. - No; chi puo' dire che cosa significhi, qui, 'cambiare' e che cosa 'rimanere eguale?' Puoi indicarmi tutte le regole che vuoi - io ti indichero' una regola che giustifica il mio impiego delle tue regole" (1978, I, 113). Sancendo l'irriducibile disponibilita' di un insieme di interpretazioni divergenti della regola (e tuttavia compatibili con il comportamento degli attori) il paradosso che Wittgenstein mette in luce la sottoderminazione del potere normativo della regola. Il paradosso puo' essere utilmente applicato al ruolo che Davidson assegna alle cause: "La regola [causa] non compie alcun lavoro. Perche' qualunque cosa accada in conformita' alla regola [causa], e' un'interpretazione della regola [causa]" (1978, III, 48). Contro l'affermazione che la causa ci conduce come un corridoio delimitato da solide mura, "si puo' certamente obiettare che la regola [causa] potrebbe essere interpretata in tutti i modi possibili" (1978, V, 32). Dunque, ripetiamo la domanda, chi o cosa garantisce la corretta applicazione della regola o l'effettiva cogenza della causa? Nell'affrontare la domanda vale la pena considerare tutte e tre le risposte esaminate (e rigettate) da Wittgenstein, anche se di queste la prima (relativa a coloro che hanno rivenuto nel seguire regole un processo interno e privato) non tocca

direttamente l'esternalismo di Davidson.

La risposta piu' immediata sembra essere questa: e' cio' che noi intendiamo con la regola che ne determina il significato, determinando dunque anche la correttezza del comportamento di chi la segue. Sarebbe la nostra comprensione privata della regola, conferita al momento di un atto e contenuta nella nostra intenzione a determinare come proseguire una serie di atti successivi. I passaggi compiuti mentalmente in via anticipata, si argomenta, afferrano l'intero impiego della parola o dell'atto a cui la regola si riferisce (1953, 188, 190, 191, 197, II, II).

Ma Wittgenstein ha una pronta obiezione: "Supponi che una regola mi suggerisca il modo in cui devo seguirla; cioe', mentre seguo la linea con lo sguardo una voce interiore mi dice: 'Tracciala cosi'! - Qual'e' la differenza fra questo processo, del seguire una specie d'ispirazione, e quello del seguire una regola? Infatti i due processi non sono certo gli stessi. Nel caso dell'ispirazione mi aspetto la direttiva. Non potrei insegnare a un altro la mia 'tecnica' del seguire la linea. A meno che non gli insegni un modo di auto-ascoltarsi, di sviluppare la propria recettivita'. Ma in questo caso non potrei, naturalmente, pretendere che egli segua la linea come la seguo io". In altre parole, se la regola intesa fosse effettivamente una sorta di intuizione o autocomprensione data privatamente a me stesso, "come faccio a sapere in che modo debbo obbedirle? E come faccio a sapere che non mi inganna? Perche' se puo' guidarmi per la strada giusta, potra' anche portarmi su una pista falsa" (1953, 213, 232). Per stabilire il modo di usare una parola, di eseguire un atto o di sostenere una credenza abbiamo bisogno di

un criterio ulteriore: un criterio mediante il quale accertare che riconosciamo correttamente la connessione tra regola ed atto; e, nel caso di chi si affidasse ad una comprensione privata, tale criterio non sussiste perche' "corretto e' cio' che mi apparira' sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si puo' parlare di 'corretto'", dato che sono "sempre giustificato di fronte a me stesso" (come chi regala a se stesso del denaro passandolo da una mano all'altra), e dunque non posso applicare nessuna regola in tali circostanze (1953, 239, 258, 262, 268, 289; cfr. anche 1978, I, 2). Le regole private sono solo impressioni di regole, e lo sono precisamente perche' manca quel "l'istituzione della loro applicazione" che rappresenta la bilancia su cui si pesano le impressioni e che non e' a sua volta l'impressione di una bilancia. Per questo nemmeno un dio il quale guardasse dentro di noi potrebbe scorgere nel nostro intendere la regola (1953, 259, 380; II, XI)). Fin qui Wittgenstein, con un argomento che Davidson accetterebbe senza dubbio, poiche' il suo esternalismo si propone di rigettare esplicitamente ogni fondazione soggettivista del significato.

La regola (e la causa) detta la propria applicazione

Si potrebbe allora supporre, con Davidson, che il criterio del seguire regole o del rispondere ad una causa possa consistere nell'esperienza di risposte a tale causa - ecco una seconda immagine seducente: le cause avrebbero gia' assorbito in se

stesse il proprio modo di funzionare, quasi fossero il ritratto del loro proprio significato. I comportamenti futuri dettati dalla causa sarebbero già implicitamente presenti nel cassetto e basterebbe tirarli fuori (1953, 198, 218, 219, 238; II, XI). Cio' che appare insufficiente in questa seconda immagine causalista del seguire regole e' non tanto e non solo la rigidita' della connessione fra causa ed azione ma il semplice fatto che nessuna causa, di per se stessa, ha la forza normativa per obbligarci a rispondere in un certo modo, quasi fosse un binario sul quale il percorso del treno e' gia' tracciato. Nessuna causa possiede la forza normativa ascrittagli da Davidson, poiche' considerata isolatamente una causa sta li', come un indicatore stradale sul quale non sta scritto in quale senso seguire il segnale (cfr. 1953, 85; 140, 145-6)[Nota 1]. Facciamo un esempio. Immaginiamo un estraneo, che non fosse familiare con il nostro modo di agire e dunque non comprendesse cose per noi perfettamente ovvie. L'estraneo ci chiede: come faccio per arrivare in citta'? Semplice: segui i cartelli stradali, va in direzione delle frecce (obbedisci alle cause). Ma supponiamo che il nostro modo 'naturale' di seguire le frecce non sia condiviso dall'estraneo, per il quale seguire le frecce significa andare in direzione della coda, non della punta. La freccia (la causa) non sembra essere autoesplicativa [Nota 2]. Ci potremmo allora consolare ricordandoci che comunque noi lo sappiamo benissimo cosa significa comprendere e seguire la direzione indicata dalla freccia. Ebbene anche questa premessa appare indimostrabile, poiche' per poter comprendere il senso

indicato dalla freccia dovremmo avere una regola in mente, dovremmo possedere una comprensione che precisi come seguire la freccia, e questa e' precisamente la soluzione 'privata' al paradosso che Wittgenstein ha appena rigettato, dato che non possiamo stabilire da soli il criterio della corretta applicazione della regola.

Domandiamoci pertanto: quale 'causa' esterna (o interna) puo' candidarsi come costitutiva del nostro intendere o significare, ad esempio, "destra" osservando un cartello stradale? Se tutti i fatti fisico-ontologici di un contesto ambientale fossero di fronte a noi, potremmo forse cogliere la regola per una corretta ascrizione del significato delle credenze e degli atti di coloro che operano in tale ambiente? Da nessuna parte, nella costellazione di fatti esterni, troviamo una causa che applichi se stessa, la quale possa determinare che intendo questo o quello nel fare o dire cio' che dico o faccio, e che non sia piuttosto suscettibile di una moltitudine di interpretazioni. Prendiamo una credenza qualsiasi. Quando usiamo il termine che la describe in circostanze nuove, lo facciamo sorretti dalla convinzione di essere fedeli alle cause che l'hanno provocata. Ma ecco il paradosso: nessuna causa opera a distanza, specificando la formazione della nostra credenza, dato che, a partire da una medesima causa naturale, si possono formare infinite credenze diverse. Non sembra esservi nulla, nella causa in se', che determini irrevocabilmente come reagirvi. Anzi, l'idea che la causa in se' possa obbligarci a reagire cosi' piuttosto che in altri modi e' reputata 'mitica' da Wittgenstein in quanto suscita la convinzione ingannevole che le cause richiamano

inesorabilmente le loro conseguenze cognitive per effetto di un potere che sarebbe loro immanente (cfr. Wittgenstein, 1953, 185; cfr. anche 1978, VI, 20). In essa non riusciamo a reperire quella normatività della relazione tra causa e risposta alla causa che ci suggerisca come dovremmo usare un'espressione, formare una credenza o eseguire un'azione (cfr. Wittgenstein, 1969, 519). Ne consegue che se anche, come interprete, conoscessi la maniera con cui un attore ha reagito fino ad oggi, adesso non posso sapere come andrà avanti ad agire o parlare - non so quale linguaggio egli parlerà, quale credenze nutrirà.

La causa interpretata (un'altra pista falsa):

C'è la tentazione, infine, di pensare che rispondere ad una causa consista nell'interpretarla, nel ricondurla al lavoro interpretativo in cui sono impegnati gli attori che riconoscono come rilevanti certi eventi. Si ricorderà la centralità assegnata da Davidson ai processi interpretativi. Ma notiamo un passaggio del celebre paragrafo 201 delle Ricerche Filosofiche: c'è un "modo di afferrare" una regola (o una causa, possiamo aggiungere) che non è un'interpretazione. Per Wittgenstein, interpretare un atto o un'espressione significa tradurla o sostituirla con un'altra. Data una causa x, interpretarla significa identificare una causa o regola ulteriore che determina le sue conseguenze. Ma dove è specificato il modo in cui si deve interpretare il modo di interpretare le regole (o le cause)?

In questo caso si presenta un regresso all'infinito: diamo un'interpretazione dopo l'altra senza mai arrivare all'uso ed all'agire (1953, 210). Chi assume una concezione interpretazionista della causalita', chi la fa consistere nel procedere derivando il senso delle cause da un'interpretazione, va nuovamente incontro ad una forma di indeterminatezza: qualunque comportamento puo' essere messo d'accordo con la causa.

Ribadiamo il punto: le cause come matrici di credenze ed asserzioni non debbono poter essere suscettibili di interpretazione, perche' sostituire uno stato o evento con un'altro (il contenuto semantico di una credenza con una causa), vedere qualcosa come qualcos'altro- l'operazione interpretativa - non puo' conseguire alcun avvicinamento al ruolo che la causa dovrebbe assumere. Ricondurre ad una causa non e' interpretare, perche' qualunque sia l'interpretazione della causa possiamo sempre pretendere un'interpretazione dell'interpretazione, una super-regola relativa all'interpretazione della regola, e cosi' via, all'infinito. Affinche' la causa funzioni come vincolo, dovrebbe essere disponibile come istruzione indipendente da un'interpretazione. Ma la causa, di per se', non ha forza normativa, poiche' deve essere essa stessa letta come oggetto di interpretazione. Per questo Wittgenstein diceva che il significato non poteva che consistere nell'ultima interpretazione (1958, p. 36; cfr. anche 1981, 234).

Il paradosso lo possiamo a questo punto riassumere nei termini di un regresso minaccioso [Nota 3]. Noi iniziamo cercando cio' che corrisponde alla causa - e notiamo che la causa

puo' essere variamente interpretata [Nota 4]. La possibilita' di interpretazioni divergenti della causa creano una indeterminatezza tra la causa ed il suo effetto (l'azione, l'asserzione o la credenza che essa provoca). Allora cerchiamo l'interpretazione che precisera' il corso d'azione dettato dalla causa, ossia cerchiamo di selezionare quell'interpretazione particolare che specifichera' cio' che la causa detta. Senza tale interpretazione definitiva qualunque azione puo' essere fatta corrispondere con la causa. Ma anche quest'ultima interpretazione rimane sospesa nell'aria, suscettibile com'e' di ricevere a sua volta ulteriori interpretazioni. Giunti alla conclusione che non vi e' nulla, prima dell'uso, che determini il significato di azioni, enunciati e credenze, sembra configurarsi inevitabilmente una serie di implicazioni sconcertanti. Siamo dunque destinati al paradosso? Si tratta di sostenere che qualunque asserzione in qualunque momento, indipendentemente da cio' che fino ad allora si e' fatto, possa essere arbitrariamente applicata? No, l'argomento di Wittgenstein non e' che ci sono tante interpretazioni possibili di una regola (o di una causa) e che dunque regole e cause sono indeterminate. Benche' l'esternalismo di Davidson si espone a questa conclusione, nel caso di Wittgenstein l'esito e' ben diverso: solo se concepiamo l'applicazione di una regola come frutto di una interpretazione l'applicazione risulta indeterminata, come invece non e'. La pars destruens dell'argomento di Wittgenstein si conclude con la seguente tesi: l'interpretazione non e' il tipo di operazione che realizza la mediazione tra cause ed effetti, tra regole ed applicazioni. Il paradosso rappresenta tuttavia solo una

soluzione ad interim: una soluzione - lo vedremo piu' avanti - di cui non si ha piu' bisogno grazie al ricorso di Wittgenstein alla semantica delle condizioni di asseribilita'.

Condizioni di verita', condizioni di asseribilita'

Non e' fortuito che anche la nozione di verita' possa essere ripensata in una prospettiva non causale. Come ha fatto notare Rorty (1985, pp. 6-7), asserire "e' vero" ha a che fare con il complimento che tributiamo a quanti esprimono una buona idea o un buon vocabolario per descrivere qualcosa. Non c'e' molto altro da spiegare della verita' se non che ognuno riterra' vere le credenze che trova giusto coltivare. Nella celebre espressione di William James: vero e' il nome di cio' che offre una buona prova di se' sul piano della credenza (W. James, 1907, p. 59). E quando qualcuno afferma che non c'e' nulla da dire sulla verita' salvo che ognuno di noi ritiene vere quelle credenze che trova buone da credere, il realista e' spinto ad interpretare questa considerazione come un'ulteriore teoria positiva sulla natura della verita': una teoria secondo cui la verita' e' semplicemente l'opinione di un certo gruppo. Mentre il punto essenziale consiste nel riconoscere che non e' sempre agevole distinguere tra asserzioni rese vere da un dato di fatto e asserzioni rese vere da noi (cfr. Rorty 1985).

Gia' Austin, in How to do Things With Words (1962), aveva suggerito di affiancare al concetto di condizione di verita' (di

un enunciato) quello di condizione di felicità' (di un atto linguistico). Non solo l'intelligibilità di un atto è funzione del suo uso appropriato in una data situazione; la stessa forza illocutiva (l'azione che l'atto era destinato a realizzare in quel contesto) è funzione del suo essere prodotta in accordo con delle condizioni di felicità'. Non si tratta tanto di domandare, come sembra suggerire la svolta externalista di Davidson, che cosa rende un'asserzione vera, ma piuttosto quando, nel contesto di quelle nostre pratiche che implicano o invocano il concetto di verità', risulta corretto da parte nostra attribuire la verità' ad un'asserzione. La circostanza di affermare la verità' di un'asserzione è spesso collegata al riconoscimento che non è vero (che non val la pena) negarla. In questo senso, dire che la verità' corrisponde alla realtà' è semplicemente vuoto se si vuole suggerire che la corrispondenza sia totalmente separata dai modi e dalle pratiche nelle quali decidiamo e giustifichiamo ciò che consideriamo vero (e non vero). La nozione di verità' non può oltrepassare totalmente l'uso, poiché al di fuori dei criteri che impieghiamo per decidere quando l'abbiamo raggiunta essa non avrebbe più forza. "'Sta nevicando' è vero se e solo se sta nevicando", non specifica solo le condizioni di verità' per un parlante della lingua italiana ma costituisce anche una spiegazione di come la parola "vero" è usata in italiano. Vorrei dire: l'attore ritratto da Davidson non presuppone incondizionatamente la verità' dei parlanti/agenti ma comunica agli altri che fa parte di una comunità' nella quale affidarsi ad un certo modello di verità' è rilevante.

Insieme all'eccessiva enfasi posta sulle condizioni di verita' come condizioni naturalizzate, assistiamo in Davidson al mancato riconoscimento della pluralita' dei modi d'uso del linguaggio. In primo luogo appare quantomeno discutibile la tesi che gli stati e gli atteggiamenti cognitivi debbano essere di natura proposizionale. Non di tutti gli atteggiamenti e' chiaramente individuabile il contenuto proposizionale (pensiamo ad esempio agli umori). Non solo, gli stati cognitivi emergono da uno sfondo di pratiche e capacita' tacite, non proposizionali o comunque non rilevanti per la formulabilita' linguistica del loro contenuto (cfr. H. Dreyfus, 1991). Se prendiamo la pratica come una caratteristica collettivo-abituale dell'agire, essa diventa per i membri anche qualcosa di 'naturale', non nel senso di inerente alla natura ma di culturalmente normale, percepita come dotata di carattere duraturo, istituzionale, ed eseguito quotidianamente: qualcosa nella quale ci si esercita, si viene addestrati ed anche qualcosa di non conosciuto in senso proposizionale (proprio perche' incassata nel linguaggio e nella vita), e dunque non direttamente comunicabile per mezzo del linguaggio [Nota 5]. Noi possiamo contrarre un impegno cognitivo verso l'idea di solidita' senza avere alcuna credenza esplicita a tale proposito. E' il nostro comportamento, e' la circostanza che mi siedo sulle sedie e mi appoggio senza indugio sulla scrivania che presuppone ed esprime tale lealta'. In secondo luogo, la ricerca sui performativi nel campo della filosofia del linguaggio ha ormai ampiamente attestato come si possano provocare e fare innumerevoli cose con le parole (ad esempio asserire, certamente, ma anche dare ordini, avanzare pretese,

esclamare, porre domande, e così via). Perché mai, allora, Davidson privilegia quasi esclusivamente quei casi in cui i significati derivano dagli indicativi (e non, ad esempio, dagli imperativi o interrogativi), ossia dai nostri enunciati sul mondo, e, più precisamente, dalla collocazione di un enunciato in una configurazione di enunciati ritenuti veri [Nota 6]? Forse che sia rimasto prigioniero dell'idea che il linguaggio funzioni sistematicamente nello stesso modo? Wittgenstein ha sempre considerato con ironia sia l'idea che la funzione descrittiva dovesse essere predominante nel linguaggio, poiché in questo caso non faremmo altro che esprimere la preferenza per un particolare contesto d'uso (e certamente non viviamo solo per ritrarre il mondo; anzi questa opinione costituisce precisamente un sogno del linguaggio fa notare Wittgenstein [1953, 385]), sia il tentativo di allestire un inventario o di elaborare una grammatica completa delle (innumerevoli e circostanziali) condizioni di impiego delle parole, come se queste fossero rubricabili in una serie di campi ben distinti di cui il meta-campo fosse quello ontologico-naturale (1953, 23; 1981, 440).

Proviamo ad immaginare cosa accadrebbe se il linguaggio si limitasse a dipendere da condizioni di verità fattuali, ossia se le parole dipendessero semanticamente dall'oggetto a cui si riferiscono (quello stato o evento senza il quale la parola non significherebbe alcunché). Partiamo da un caso molto semplice. Una sedia frantumata, cessando a rigore di esistere come oggetto-sedia, non dovrebbe poter essere detta sedia. Ma è evidente che invece l'asserzione "la sedia è di legno" ha un senso anche per

una sedia in pezzi (cfr. Wittgenstein, 1953, 39, 44, 55). Esortandoci a non ritenere di dover sempre ricavare le nostre parole dalla lettura dei fatti, Wittgenstein riporta un esempio utilizzabile per indicare come si possa parlare di una 'cosa' anche quando questa - diciamo così, molto laicamente - non esiste: "Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo 'coleottero'. Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il suo coleottero. - Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. - Ma supponiamo che la parola 'coleottero' avesse tuttavia un uso per queste persone! - Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del giuoco linguistico; nemmeno come un qualcosa: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota" (1953, 292-3). In altre parole, affinché si possa attribuire senso ad una descrizione, non è necessaria l'effettiva presenza della cosa descritta: è sufficiente che gli attori eseguano il giuoco linguistico del descrivere come se nella scatola il coleottero ci fosse (e che tale giuoco linguistico funzioni, ovviamente, ossia che diventi un uso); in questo caso nella scatola dei vari giocatori ci sarebbe un coleottero.

Vale la pena di confortare quanto detto con qualche altro caso. Il termine "malinconico", come noto, deriva nel suo senso originale dalla teoria aristotelica degli umori biliari. Oggi riteniamo che la malinconia non ha poi molto a che fare con gli umori biliari, e dunque non sembra esserci alcuna base fattuale

per conferire induttivamente l'applicazione della parola "malinconico" ad una persona con la cistifellea disturbata. Certamente etimologia e verita' non coincidono, ma il punto dell'osservazione rimane valido: nella vita ordinaria il senso delle nostre asserzioni non e' dato dal loro referente ma dal loro uso: un'asserzione puo' essere male impiegata, spiegata male o invocata in circostanze inappropriate, ma e' sufficiente che abbia un impiego per avere significato [Nota 7]. L'aspetto chiave della significazione non si trova dunque nelle condizioni fattuali a cui l'asserzione si riferisce quanto piuttosto nelle circostanze in cui un'asserzione e' impiegata e nelle conseguenze che l'asserirla genera [Nota 8]. Per conoscere il significato di un'asserzione occorre dunque stabilire di volta in volta quali sono gli effetti (linguistici e non) di quell'asserzione, sia in termini di risposte appropriate da parte dell'uditorio dell'asserzione, sia nei termini dell'impegno del parlante nell'asserire quelle parole. Davidson sembra ridurre l'agreement come circostanza nella quale un'interpretazione viene giustificata per via di un accordo stabilitosi nella prassi all'agreement-about, inteso come accordo costituito su una comunanza di eventi da interpretare.

Come notato altrove (cfr. Sparti 1992, cap. IV), la filosofia del secondo Wittgenstein non si contraddistingue certamente per un'attenzione verso le condizioni necessarie e sufficienti affinche' l'applicazione di un termine corrisponda a certi fatti. Il primo problema, fa notare Wittgenstein, e' precisamente quello di stabilire cosa significhi 'corrisponde'

(ai fatti) (cfr. Wittgenstein, 1969, 199). Inoltre, la domanda mirante a verificare le condizioni di verità di ciò che si dice (e si fa) è fuorviante. Non vi è nessun singolo dato di fatto esterno in cui il significato di azioni ed enunciati possa consistere (cfr. Wittgenstein, 1967, 13). Ora, se non si danno sistematicamente condizioni fattuali e cognitive come controparte essenziale della significazione, se non sussistono condizioni che possano ratificare la verità o falsità (dell'uso) di un asserzione, sembra presentarsi la conclusione paradossale che le nostre asserzioni sono prive di significato, e ciò si scontra con la circostanza che nella pratica questa conclusione non si presenta affatto. Come può essere che al tempo stesso manchino i supporti per ciò che gli attori fanno e dicono e che tuttavia, in situazioni ordinarie, noi siamo chiaramente legittimati nell'asserire che l'attore ha fatto e detto questa o quest'altra cosa? Queste considerazioni hanno portato Wittgenstein al punto di vista secondo cui ciò che gli attori fanno (e dicono) non può essere distinto dal modo in cui lo fanno (e dicono). Il filosofo austriaco ci invita pertanto a compiere il passaggio capitale dall'interrogativo: "che cosa deve darsi perché sia vero questo enunciato?" (interrogativo sulle condizioni di verità) al nuovo interrogativo: "in quali contesti questo enunciato trova posto, ossia viene appropriatamente descritto come enunciato (vero)?" (interrogativo sulle condizioni di asseribilità giustificata), e quindi: "quale ruolo svolge nella nostra vita sociale l'uso dell'enunciato x nelle varie occasioni in cui lo si fa?" (cfr. S. Kripke, 1982, cap.3, che sviluppa un suggerimento di Dummett, 1978. Cfr anche Wittgenstein 1953, 385).

Ora, come si puo' esprimere esattamente la differenza fra la semantica delle condizioni di asseribilita' giustificata e la semantica delle condizioni di verita'? Anche se spesso comprendere una frase coincide con la conoscenza delle sue condizioni di verita', il comprendere non consiste in tale conoscenza ma consiste piuttosto nel conoscere le condizioni d'uso (proprio) di tale frase (cfr. P. Horwich, 1990, p. 72). Le condizioni di asseribilita' non sono affatto condizioni stabilite a priori per decidere della verita' di un'asserzione (analogia che attribuirebbe a Wittgenstein un implausibile verificazionismo) quanto circostanze che stabiliscono contingentemente la correttezza di enunciati ed atti. Cio' che ho sempre enfatizzato, scrive Wittgenstein a questo proposito, e' la distinzione tra la determinazione di un senso ed il suo impiego (1978, III, 37). E' la correttezza di volta in volta riconosciuta nell'impiego, non la verita', il contributo offerto dalle condizioni di asseribilita'.

Le condizioni di asseribilita' possono includere l'uso della verita' (per cui una delle condizioni di asseribilita' dell'enunciato "il cielo e' azzurro" e' che il cielo sia azzurro). Come ben sapeva Wittgenstein, fa parte delle nostre condizioni di asseribilita' che certe espressioni (in particolar modo le asserzioni) siano ingrate nel concetto di verita' (1953, 136). Il vantaggio di ricorrere alla nozione di condizioni di asseribilita' e' tuttavia che diventa ovvio come queste operano e come si vengono a conoscere (vale a dire: nell'asserire frasi in circostanze appropriate), mentre non e'

affatto chiaro come si manifesta la conoscenza delle condizioni di verita', a meno che tale conoscenza non sia concepita come il prodotto di una conoscenza del loro significato (che a sua volta va spiegata tramite le condizioni di asseribilita').

Nell'uso, vive la parola

La nozione di condizioni di asseribilita' giustificata ha anche il pregio di esonerarci dal paradosso nel quale incappa l'interpretazione data da Davidson della causa. Se la 'soluzione' di Wittgenstein al paradosso consiste infatti nel passare dalla domanda (davidsoniana) sulle cause e sulle condizioni di verita' alla domanda sulle circostanze di impiego sensato di una parola, allora in questa seconda prospettiva il paradosso non si configura neppure, perche' tutto cio' che e' richiesto affinche' un' enunciato risulti significativo e' la sua legittima asseribilita' quale "mossa" di un gioco linguistico, ossia la disposizione ad essere vagliati secondo criteri condivisi da una comunita' comunicante.

La relazione che si stabilisce tra atti e regole non puo' consistere in uno stato cognitivo o in una causa esterna, ma ha senso solo nel rapporto che si stabilisce tra l'attore e la comunita' nella quale ha luogo la pratica del seguire quella regola, discriminando di fronte ai singoli le applicazioni corrette da quelle scorrette (cfr. E. Santoro, 1991). Sussiste una ratifica da parte di altri attori che giustifica

l'imputazione di una regola. Da un punto di vista metafisico, la comunita' nel suo complesso appare smarrita quanto il singolo individuo nell'identificare il "fatto" in cui consisterebbe il significato di un atto. La differenza cruciale e' che la comunita' comunicante, nel legittimare (o meno) l'attore come obbediente a regole e dunque nell'accettarlo come membro competente sulla base del numero finito di occasioni in cui ha esibito i suoi atti, produce condizioni di asseribilita'. La comunita' non puo' asserire che cosa e' realmente intendere x con y (o reagire con y alla causa x) ma puo' giustificare l'attore che presume di significare qualcosa o di reagire alla causa (cfr. L. Wittgenstein, 1953, 486). Collettivamente, come comunita' comunicante, noi siamo dunque liberi nell'applicare le regole, anche se nessuno di noi (singolarmente) lo e'. La liberta' semantica non ha un senso 'distributivo'.

Alla luce di quanto detto la critica anti-convenzionalista che Davidson muove all'esternalismo sociale, ed a Kripke/Wittgenstein in particolare, appare mal posta. Certamente Wittgenstein non puo' considerarsi un convenzionalista, dato che per lui e' una mai ipostatizzata comunita' comunicante a realizzare contingentemente una forma di reciproca comprensione. La comunicazione riuscita, il fatto che proseguiamo in modo analoghi, si configura come l'unica circostanza indispensabile per la costituzione della significazione. Qualcuno potrebbe a questo punto obiettare che tale approccio non fa che riportare il problema della correttezza dal piano normativo delle regole al piano logico dell'identita' - come determinare infatti cio' che

e' 'lo stesso'? (lo 'stesso' modo di proseguire) (cfr. Goldfarb, 1982). Il punto di Wittgenstein e' che non occorre questa fondazione ulteriore (la quale ci proietterebbe peraltro in un caso di linguaggio privato: come potrei mai stabilire io, ed a-priori, cosa sia 'lo stesso?'), perche' quello che facciamo contribuisce all'istituzione di somiglianze e differenze rilevanti, contribuendo alla determinazione di cio' che dovrebbe valere come 'lo stesso'. Se agiamo in modi reciprocamente intelligibili, se continuiamo una serie di atti senza incorrere in intoppi comunicativi, allora nessun test supplementare e' necessario per determinare - men che meno definire - la correttezza (non certo l'oggettivita' o l'identita' assoluta) dell'atto.

Noi non impariamo ad articolare suoni secondo determinate regole grammaticali, ma veniamo socializzati in una forma di vita che rende quei suoni le parole che sono. La nozione di condizioni di asseribilita' giustificata, pur inserita nel quadro di un contingentismo sociale, cerca di restituire questa dimensione normativa del significato, collegando quest'ultimo ai modi di impiego degli atti linguistici. Questi ultimi debbono essere compresi e ratificati (o giustificati, in un senso vicino alla "felicita'" di compimento di un atto teorizzata da Austin) da coloro che gia' risultano accreditati di membership nell'ambito di una comunita' sociale. Si tratta di condizioni definite non certo dalla sola coppia parlante/ascoltatore ma dal rapporto dell'atto con il complesso di circostanze sociali nel quale esso ha luogo: condizioni in relazione alle quali la correttezza dell'impiego di un'espressione e' decidibile,

giustificando la pretesa individuale di considerare l'espressione un atto appropriato (e sensato). Tali circostanze, quali la presenza di attori "giusti", la sede in cui l'atto ha luogo, l'abilitazione dell'esecutore dell'atto, il rispetto di determinate condizioni di sincerità, la collocazione dell'atto in una serie coerente, ed altre ancora, non si configurano come condizioni che guidano preliminarmente l'uso o l'applicazione di un atto ma come condizioni che ne rendono possibile la giustificazione sociale perché normali - dove "normali" significa che non è logicamente incoerente rifiutarle ma che solitamente non avviene (e dunque è improprio pretendere giustificazioni ulteriori) [Nota 9]. D'altra parte tali condizioni o criteri, pur legittimando pienamente la pretesa di giustificare la correttezza di un atto, non sono né irrevocabili né fondazionali. Come scrive Messeri (1990, p. 66) il fatto "che in una determinata situazione discorsiva l'atto di compiere una certa asserzione sia giustificato non implica che quello stesso atto di asserire, considerato retrospettivamente da un successivo momento del tempo e da una diversa situazione discorsiva, debba risultare nuovamente giustificato; l'evidenza giustificante muta nel corso del tempo". La circostanza che le condizioni di asseribilità giustificata non fondino decisioni ultimative ma autorizzano in via provvisoria la prosecuzione di una determinata pratica sociale emerge per un verso dal capovolgimento del rapporto intuitivo tra correttezza e correzione (la scorrettezza di certe risposte viene spiegata non a-priori ma con la circostanza che esse ci vengono corrette), per

un altro dal riconoscimento da parte di Wittgenstein del ruolo cruciale della contingenza [Nota 10].

Riflettendo sulla circostanza che ci si regola solo nel contesto di un uso stabile ed istituzionale, un uso che non può essere praticato da un solo uomo che abbia seguito una regola una sola volta, ci rendiamo conto che il seguire regole e la teoria del significato hanno a che fare, in Wittgenstein, con la pratica dell'insegnamento e dell'addestramento a proseguire in certi modi (1953, 197-8; 199, 202; 1978, II, 67; 1981, 567; 1969, 519). "Che cos'è 'imparare una regola'? - Questo. Che cos'è 'fare un errore nella sua applicazione'? - Questo. E quello che si indica è qualcosa di indeterminato" (1969, 28). Nell'impiego si mostra tutto quello che della regola c'è da sapere (1969, 29, 139; 1978, VII, 26. Cfr. anche Minar, 1991, p. 222). Ritorniamo così non all'aspetto feticistico della regola come norma astratta (o alla causa come forza esterna e compulsiva) ma alla regola come "istituzione della sua applicazione" (1953, 380). L'impressione che sia la regola a guidarci riflette soltanto l'inesorabilità della sua applicazione. Seguire una regola è una prassi, e nel corso di una prassi è possibile che le applicazioni di una regola si co-determinino, non certo che si pre-determinino (1978, III, 30). Tale istituzione rappresenta precisamente quella serie di "ulteriori conseguenze pratiche" di azioni ed asserzioni che consiste nel modo in cui queste, nel venire recepite da altri attori, si raggruppano in una certa costellazione di azioni ed asserzioni (1953, 363). Si configura così un modello della significazione alternativo sia al causalismo che all'intenzionalismo, un modello che potremmo chiamare il modello del

recettore: non e' rilevante il vissuto che accompagna soggettivamente i nostri atti ma il significato che si configura nell'agire (Wittgenstein, 1981, 297). Come gli atti vengono recepiti sia dal titolare dell'azione sia da altri attori - questo appare decisivo. Semanticamente siamo sempre in "seconda persona", vale a dire nella posizione di chi osserva ed interpreta il significato delle azioni (1953, 200). Nel quadro dell'a-posteriorismo di Wittgenstein, prima vengono le pratiche, poi le metriche [Nota 11]. Come egli sintetizza esemplarmente, chiarendo la maniera in cui i nostri criteri soggettivi si dissolvono sistematicamente - mentre non si dissolvono per coloro cui facciamo la comunicazione: quale e' il criterio di identita' tra due descrizioni?: "Per me, quando e' l'altro ad averla, cio' che dice e fa. Per me, quando sono io stesso ad averla, nessuno" (1953, 377; II, II).

Il significato di una parola o di una azione non dipende dunque dai pensieri e sentimenti che la accompagnano (e nemmeno da qualcosa di occulto che starebbe dietro cio' che abbiamo in mente - e' celebre la battaglia di Wittgenstein contro i 'processi-ombra') ma da quello che facciamo con esse, e che di volta in volta chiamiamo 'definire una parola', 'giocare a scacchi', 'identificare un oggetto', e via dicendo: ossia dipende per un verso dall'accordo che si stabilisce nella prassi, vale a dire dalle particolari circostanze di impiego di una parola o di esecuzione di un atto che costituiscono il circondario o la scena dei nostri giuochi linguistici; e dipende anche, per un altro verso, dall'uditorio che li recepisce, vale a dire da cio'

che accade non solo durante ma anche dopo che l'atto ha avuto luogo (1953, 25, 33, 35, 117, 179, 514). In tali circostanze [Nota 12] siamo implicitamente giustificati da altri attori a comportarci in un certo modo, giustificati nel senso dell'essere autorizzati o legittimati ad usare certi enunciati o a compiere determinate azioni, dato che "la giustificazione consiste nell'appellarsi ad un ufficio indipendente" (1953, 265). Infatti se per usare una parola ho bisogno di una giustificazione, questa deve avere valore anche per gli altri (1953, 378; 486). Le condizioni di asseribilità costituiscono così un bagaglio di strumenti utilizzabili per descrivere e giustificare i propri atti e quelli altrui (1953, 154-5, 557; 1978, I, 116 e Appendice; II, 18).

Il contingentismo di Wittgenstein

Secondo alcuni, lo abbiamo accennato, Wittgenstein non è riuscito a liberarsi del paradosso, il quale si ripresenterebbe con riferimento all'identità, o a ciò che conta come 'andare avanti nello stesso modo' (cfr. Goldfarb, 1985, p. 485; Davidson, 1991d). Ma occorre fare attenzione a non fraintendere quanto detto. Le condizioni di asseribilità non specificano la risposta che tutti darebbero come corretta (cfr. peraltro Wittgenstein, 1953, 214 [Nota 13]). Qualsiasi prontuario di modi di rispondere ratificato normativamente - al pari di qualunque causa esterna - è insufficiente a determinare il comportamento

futuro di un attore. La nozione di condizioni di asseribilita' esprime l'ovvietà che, se tutti concordano su una certa risposta, allora nessuno è giustificato nell'indicare la risposta come risposta sbagliata. In termini logici abbiamo una contrapposizione dei condizionali: se ad x non viene fuori 125 nel calcolare 68 più 57, allora noi non possiamo asserire che egli intende addizione con 'più'. Come comunità, in altre parole, accettiamo i condizionali nella forma contrapposta: l'incapacità di aderire alle pratiche ordinarie, l'incapacità di configurare un modello di comportamento riconoscibile da parte dell'attore ci porta a presumere che l'attore non sta seguendo regole. Dato che le condizioni di asseribilita', più che una giustificazione esplicita, ci garantiscono il diritto d'uso, ossia l'uso proprio, di determinati enunciati, è forse più perspicuo parlare di condizioni di diniego (o interruzione o sorpresa) non garantite, alludendo al fatto che se nelle modalità di interazione praticate c'è concordanza su una classe di comportamenti ed asserzioni, non sorge nemmeno la questione della loro violazione (cfr. 1953, 289). Le condizioni di asseribilita' giustificata servono ad invocare o rifiutare l'ascrizione semantica: significare non ha a che fare con il rappresentare qualche stato cognitivo o con il chiamare in causa una forma di pressione ambientale ma con l'interagire in modo più o meno felice, e dunque anche, in ultima istanza, con l'includere e l'escludere gli attori nella e dalla comunità comunicante.

Si potrebbe forse pensare che le condizioni di asseribilita' ci consentano di giustificare esplicitamente il nostro

comportamento, ossia che coincidono con l'averne (buone) ragioni per agire in un certo modo. Ma ragioni e giustificazioni, sottolinea Wittgenstein, prima o poi vengono meno, si esauriscono, ed a quel punto - avendo raggiunto lo "strato di roccia" su cui la vanga si piega - "l'unico argomento che mi rimarrebbe da usare consisterebbe nel dire 'Ma non vedi?!' - e questo non e' certamente un argomento" (1978, I, 34) ma semplicemente il modo in cui riconosciamo di agire, il 'noi facciamo cosi'' (1953, 211; 217; 1978, II, 74; cfr. anche 1969, 192, 204). Come osserva ancora Wittgenstein alludendo a questo sfondo di vita (e non certo al suo fondamento), "la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. - Il termine, pero', non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di vedere da parte nostra, ma e' il nostro agire che sta a fondamento del giuoco linguistico" (1969, 204). Il 'noi facciamo cosi'' corrisponde non ad un'interpretazione del nostro agire quanto al fatto che ad un certo punto non avvertiamo piu' il bisogno di interpretare o correggere ulteriormente quello che facciamo (o fanno gli altri), ma semplicemente ci sentiamo a nostro agio nel farlo, perche' incontriamo quella "sicurezza tranquilla" che giace al di la' del giustificato e dell'ingiustificato, quel modo di agire che non e' ragionevole ne' irragionevole ma "sta li' - come la nostra vita", e che anzi e' la forma di vita nella quale siamo stati socializzati (al termine delle ragioni troviamo infatti la persuasione). Nelle parole di Wittgenstein: "La mia vita consiste in questo: che sono appagato da alcune cose" (1969, 344, 357-9,

559, 612).

Ne consegue che il paradosso perde la sua forza quale espressione del bisogno di fondare il seguire regole in qualcosa di piu' profondo, bisogno che emerge da una immagine dell'operato delle regole o delle cause (l'immagine secondo cui le nostre pratiche debbano ricevere la loro fondazione da un altrove; da sotto, o da sopra, o da fuori) che appare seducente ma tutt'altro che necessaria, e che anzi corrisponde precisamente alla nostra difficolta' filosofica con i concetti normativi e causali in genere (cfr. Minar, 1991). Wittgenstein, vorrei dire, blocca anche linguisticamente la strada che porta alla questione generale della fondazione del linguaggio e del significato (da notare a questo proposito il passaggio dalla metafora dello strato di roccia a quella processuale della sponda del fiume). Ma allora, si potrebbe domandare, se viene respinta l'idea che ogni nostro passo deve poter essere giustificato dalla nostra guida fedele (dalla regola), non diventa tutto fortuito? Domanda ingenua, che suggerisce quanto abbiamo ancora bisogno di fondazioni. Non e' affatto cosi', risponde Wittgenstein. Anzitutto non si puo' pretendere che sia la regola a guidarci nel compiere, ad esempio, un calcolo, perche' le regole lasciano aperte delle scappatoie. Noi pratichiamo giochi in cui non viene nemmeno data una regola, e nel corso dei quali impariamo a sviluppare una certa successione (1981, 303; 1969, 95, 44-5). La prassi, osserva perentoriamente Wittgenstein, parla per se stessa (1969, 139); le parole dicono quello che facciamo con esse. Ed e' proprio questa convinzione che ha condotto Wittgenstein a considerare ogni normativita' esterna

all'esercizio delle nostre pratiche sociali una indebita reificazione. Non solo. Chi volesse esplicitare il 'così' del 'proseguì così' e così', sarebbe destinato nuovamente all'insoddisfazione, perché là dove si giunge ad affermare: 'Ma allora, non vedi...?', l'appello alla regola non serve nemmeno più a nulla, dato che la regola è la cosa spiegata, non quella che spiega (1981, 302). La domanda stessa 'che cosa costituisce allora l'uso, che cosa sta dietro ad esso, quale è la sua essenza, o la sua forma generale?', è fuorviante in quanto immagina un fondamento o un presupposto concettuale che sostiene l'uso, che è poi precisamente il bersaglio del paradosso di Wittgenstein (cfr. 1969, 109-110).

Dalla circostanza di non poter essere giustificati fino in fondo, dal fatto che l'uso costituisca l'ultima istanza alla quale possiamo risalire, si potrebbe allora far derivare la conseguenza che facciamo o diciamo quello che facciamo o diciamo - ad esempio che rispondiamo agli enunciati e facciamo seguire certi numeri a certi altri numeri - in maniera arbitraria, o come semplice passatempo, come mero uso (cfr. 1978, V, 33). Non è così, replica nuovamente Wittgenstein, perché si tratta di attività (il comunicare, il contare) circoscritte in virtù della parte che esse svolgono nella nostra vita sociale, e che per questo ci vengono saldamente insegnate "con esercizio infinito, con spietata esattezza", insegnate proprio in un certo modo (cfr. 1978, I, 4; III, 35). La giustificazione delle condizioni di asseribilità non consiste dunque in un qualche fondamento, ma semplicemente - per quanto vago ciò possa suonare

- nel modo in cui collettivamente viviamo la nostra vita (1953, 325), ossia in quell'accordo o pacchetto di connessioni che si stabiliscono fra atti ed asserzioni senza il quale la stessa grammaticalita' della vita sociale sarebbe minacciata. Noi parliamo, pensiamo, calcoliamo non gia' perche' viviamo ma nel modo in cui viviamo. E dato che il vivere non e' un' attivita' definibile per mezzo di uno scopo (nel senso che semplicemente viviamo come viviamo), la prospettiva di Wittgenstein porta ad un esito paradossale ogni tesi utilitarista: del nostro agire non si puo' dire che e' vero o e' utile, ma soltanto che viene impiegato - e nel suo impiego sta tutta la sua giustificazione (1953, 467; 1978, I, 4).

Comunita' comunicante e linguaggio idiolettale

E' innegabile che da A Nice Derangement of Epitaphs in avanti, Davidson abbia cercato di pluralizzare la sua teoria, una svolta che lo ha portato a rivedere e ridimensionare certe sue tesi precedenti. Tuttavia la sua teoria 'occasionale' del linguaggio per un verso si appoggia ad un modello davvero troppo semplificato dell'interazione sociale, un modello che Hacking (1983, p. 458) ha ironicamente battezzato "duettista" (parente evoluto - ma non troppo - del solipsista), consistendo - il modello - soltanto in un parlante ed un ascoltatore/interprete, ed ignorando il circondario di attori e conseguenze che incidono sull'evento comunicativo; per un altro verso tale teoria appare

troppo permissiva ed incapace di tenere conto delle pretese di correzione provenienti dalla piu' ampia comunita' sociale che ratifica credenze ed asserzioni (dopotutto la piu' comune reazione agli usi idiosincratici del linguaggio e' la loro correzione). Rimane da stabilire, in altre parole, dove finisce l'errore semantico o normativo e dove inizia l'idioletto; ed in assenza di tale confine quella di Davidson rischia di apparire una non-error view della comunicazione (dato che non ci si puo' sbagliare o commettere errori circa il proprio idioletto). Neanche per Wittgenstein vi e' qualcosa come il linguaggio in quanto insieme di regole che precedono il nostro comunicare secondo una molteplicita' di giochi linguistici solo parzialmente sovrapposti. Ma una differenza permane. Come sottolinea giustamente Cavell riproponendo il tema della normativita' (1979, p. 177 e passim), per Wittgenstein apprendere un linguaggio significa imparare non quali sono i nomi delle cose ma cio' che un nome e', ossia quale e' il ruolo che svolge nel nostro linguaggio (cfr. 1953, 30). E significa imparare non meramente quale forma di espressione e' adeguata per esprimere un desiderio ma che cosa e' esprimere un desiderio, e dunque quale e' lo scopo di tali parole nel contesto della nostra comunita' comunicante. Lo stesso Wittgenstein ritrae la comunita' comunicante nei termini di un raggruppamento di attori nel cui ambito avviene la socializzazione e la correzione. Come ha fatto notare Cavell (1979, part 1, section II), le stesse condizioni di asseribilita' giustificata, ossia l'idea che i nostri atti significano cio' che significano in dipendenza di cio' che altri riconoscono e comprendono, non dovrebbero essere concepite in

modo puramente 'semantico-criteriologico'. Analizzare non cosa le condizioni di asseribilita' sono bensì quando emergono, ossia quando vi si fa appello e ricorso, ci fa scoprire come il dire che "in tali e tal'altre circostanze noi chiamiamo quell'x un F" non significa limitarsi a fornire il resoconto di un abito linguistico prevalente. Si tratta piuttosto di tentativi di comportarsi come si comporterebbe un membro della comunita': tentativi posti in essere per il fatto che non tutti ci comportiamo così, che certi abiti sono esposti alla dimenticanza, oppure che la comunita' di cui si vorrebbe essere membri non ha ancora consolidato le proprie pratiche, non ha cioè imparato a "proiettarle", a gettarle in avanti in situazioni ulteriori, ed è dunque soggetta alla minaccia della dissoluzione sociale. "I criteri wittgensteiniani sono invocati quando non riusciamo a raccapezzarci, quando siamo incerti sulle nostre stesse parole e sul mondo che anticipano. Allora iniziamo a ricercare noi stessi scoprendo ed esplicitando i criteri su cui concordiamo", osserva Cavell in una delle sue pagine migliori (cfr. 1979, p. 34). È dunque la circostanza che persone diverse affrontano situazioni in modi diversi, differenziandosi da noi (o da se stessi), che crea difficoltà di orientamento, di anticipazione del significato, e che fa emergere le richieste-pretese di accordo sociale e la ricerca della cerchia in cui potersi inserire. Ed è allora, proprio quando l'accordo sociale sembra perduto, che riscopriamo i criteri sui quali siamo in accordo.

Anche la questione della comprensione del linguaggio

idiolettale puo' essere reinterpretata in questa luce. Entro certi limiti noi possiamo pure inventarci i nostri stessi criteri, continuando una serie in modo tale che altri non comprendano quanto stiamo facendo, oppure comprendono che dopo il 100 noi, in maniera anomala, collochiamo il 103, ma non comprendono perche' lo facciamo, insomma disturbando in piu' modi coloro che ci circondano. Il problema nel praticare linguaggi idiolettali come questi e' un problema di logica sociale: l'attore che parla un linguaggio bizzarro si trovera esposto ad un deficit di riconoscimento sociale, quel riconoscimento di ritorno che rende la nostra vita un'esperienza condivisa con altri. In assenza di altri attori i quali, sin dalla denominazione, ci riconoscono, delimitano, collocano e definiscono (nel senso etimologico di determinare i nostri confini), noi diventiamo incerti, disorientati, privi di un'identita' stabile, insomma non riusciamo a determinarci. In quanto persone non siamo collegate socialmente ad altre persone soltanto di fatto; dobbiamo esserlo per poter essere noi stessi persone. La dualita', dal punto di vista della logica sociale, e' necessaria [Nota 14]. E se anche compissimo l'esperimento mentale di separarci dalle matrici sociali che ci socializzano rendendoci quelli che siamo, noi staremmo in effetti non gia' separando delle persone bensì trasformandoci in qualcosa di altro. Come persone siamo necessariamente sociali: siamo obbligati a con-essere (cfr.G. Langford, 1978). A questo punto la premessa logica sul linguaggio privato (ossia la tesi che in assenza di altri attori non sussistono criteri per discriminare il mio ritenere di seguire una regola dal mio seguirla

effettivamente) puo' essere corroborata con l'assunto aristotelico sulla socialita': noi abbiamo bisogno di essere riconosciuti dagli altri, ed anzi nemmeno questo e' sufficiente, poiche' abbiamo bisogno di essere riconosciuti come noi stessi, e non semplicemente come uguali agli altri. D'altra parte, l'accentuazione della nostra singolarita' puo' provocare incertezza sulla possibilita' stessa di essere riconosciuti dagli altri, e con essa anche il timore di apparire non necessari. E' dunque la doppia minaccia di rimanere sconosciuti perche' anonimi e privi di espressivita', oppure di cascare nell'anormalita', persino nella follia di una troppo accentuata singolarita', il timore che emergere nei confronti di chi perdura nello sviluppare criteri e modi di parlare, di pensare e di agire del tutto conformisti o radicalmente idiosincratici. Parlando un linguaggio sistematicamente idiolettale saremmo lasciati a noi stessi con i nostri criteri. Il linguaggio idiolettale non e' un problema epistemologico ma tragedia, tragedia per la nostra condizione di separatezza umana.

NOTE:

Nota 1:

Considerata isolatamente, la regola si comporta come la figura di un uomo che cammina su per una collina: nulla nella figura puo' obbligarci a non scorgervi un uomo che slitta all'indietro giu' per la collina. Per questo si puo' 'seguire una regola' solo sullo sfondo di un complesso circondario di altri atti (cfr. Wittgenstein, 1978, p. 335).

Nota 2:

Immaginiamo anche la pratica o il gioco linguistico del trascrivere i numeri cardinali in accordo con una regola di estensione della serie di tipo $n + 2$ ("aggiungi 2, e poi ancora 2, e cosi' di seguito"). Con un po' di fantasia possiamo immaginare una persona che scriva 72, 722, 7222, e cio' indubbiamente significa aggiungere 2, almeno in un certo senso (cfr. Wittgenstein, 1981, 308; cfr. anche 1953, 143, 185). L'istruzione potrebbe ovviamente venire formulata con maggiore precisione. Ma il punto rimane fermo. Ogni regola, al pari di ogni causa, appare compatibile con diverse ascrizioni di significato.

Nota 3:

Il paradosso puo' essere esemplificato anche cosi': prendiamo una pratica del tutto ordinaria come la ben nota funzione matematica dell'addizione (cfr. S.Kripke, 1982). Ognuno di noi ha compiuto un numero notevole, benché finito, di somme nel passato, reiterando la funzione nella convinzione di essere guidati da una regola coincidente, grosso modo, con le istruzioni che abbiamo imparato e che ci siamo poi intenzionalmente impartiti fino ad oggi. Riteniamo anche che tali istruzioni sono valide per un numero imprecisato di ulteriori somme future, dato che queste non sarebbero che altrettante occorrenze della regola. Ora immaginiamo uno scettico bizzarro il quale ci faccia notare come noi stiamo fraintendendo il nostro stesso uso della regola; invece di "piu'" noi abbiamo in effetti computato un'altro calcolo, chiamamolo (con Kripke) "viu'", cosicché la risposta alla somma $68 + 57$ avrebbe dovuto essere 5, non 125. L'implicazione rilevante della sfida scettica e' questa: dato che le nostre

giustificazioni giungono ad un termine, e dato che le applicazioni della regola sono finite, per qualsiasi numero finito di occorrenze, non vi e' alcun dato di fatto riguardo ai tipi di cui sarebbero occorrenze, cosicche' non vi e' alcun dato di fatto se un'occorrenza e' o non e' dello stesso tipo. Come possiamo dunque reperire un fatto del passato o del presente che giustifichi la nostra attuale risposta? Se tutto cio' che riguarda la mia storia passata e presente e' compatibile tanto con piu' quanto con viu', siamo liberi di dare qualunque risposta al problema dell'addizione, dato che possiamo sempre reinterpretare le nostre intenzioni passate in modo tale da renderle coincidenti con cio' che scegliamo ora.

Nota 4:

E non si tratta solo di una difficoltà logica, perche' nei giochi questo accade effettivamente: noi impugniamo il diritto di decidere, per ciascuna istanza del gioco, se essa rientra nei confini entro i quali il gioco vale oppure no (cfr. L. Wittgenstein, 1953, 68, 76).

Nota 5:

La pratica e' al tempo stesso qualcosa che spiega e qualcosa di non suscettibile di ricevere una spiegazione piu' profonda: "le nostre regole lasciano aperte certe scappatoie, e la prassi deve parlare per se stessa" scrive a questo proposito Wittgenstein in un passo di Della Certezza (1969, 139). Passo che ricorda, vale la pena di notarlo, sia una proposizione della Grammatica Filosofica ("il linguaggio deve parlare per se stesso") che, ben prima, una considerazione del Tractatus sull'inesprimibilita' ("la logica deve prendersi cura di se stessa", 5.473). Cfr. K.S. Johannessen, 1988.

Nota 6:

L'interprete radicale appare peraltro destinato (suo malgrado) alla ricostruzione delle condizioni di asseribilita', pena l'impossibilita' di discriminare quali classi di comportamento linguistico di assenso risultano semanticamente collegate all'atteggiamento del "ritener vero" e quali, invece, all'assenso come segnale di approvazione o simpatia.

Davidson sa che non basta rilevare le asserzioni sincere, come se il linguaggio non consistesse anche di asserzioni insincere, o scherzose, o insultanti, e via dicendo. Non vi e' alcuna ragione di annullare atteggiamenti come il volere il vero, o il desiderare il vero. Ma Davidson ritiene nondimeno che per avviare l'interpretazione il punto di partenza privilegiato (che assomma

questo complesso di atteggiamenti) debba consistere nell'individuazione delle condizioni nelle quali le asserzioni sono ritenute vere (cfr. 1975, pp. 164-5; 1973, p. 135)

Nota 7:

Un esempio ulteriore di elusione, almeno parziale, della teoria delle condizioni di verità e' fornito da cio' che Hacking (1985) denomina "ostensioni improprie" (malostensions). In una conversazione con Putnam, Quine cita un esempio fattogli notare da David Lewis. Un naturalista francese del diciannovesimo secolo, Pierre Sonnerat, conduceva indagini sul campo in Madagascar. Mentre un lemure saliva su un albero Sonnerat chiese ad un nativo: "Qu'est que c'est?". Il nativo disse "in dri", che in malasiano significa "eccolo che salta via". Sonnerat penso' che il nativo aveva compreso e risposto alla domanda, e l'animale e' ancora oggi noto come indri.

Un caso diverso e' il seguente: l'asserzione "le balene sono pesci" aveva un significato nel contesto della vita medioevale grazie al fatto che i criteri per assegnare un oggetto alla classe delle balene erano inclusi nei metacriteri per assegnare un oggetto alla classe dei pesci. Nella convenzione zoologica moderna il pesce e' un'ente che si riproduce per mezzo di uova fecondate all'esterno del corpo, e l'asserzione "le balene sono pesci" non ha piu' valore di verità, o meglio: il suo valore di verità e' falso. Una stessa asserzione puo' esprimere una proposizione vera (giustificata) ad un dato tempo e luogo e non vera (ingiustificata) in un'altro, un po' come il caso degli eschimesi citato precedentemente: per essi la frase 'la neve e' bianca' puo' essere solo falsa o insensata.

Nota 8:

Non sempre le condizioni di verità di una frase indicano anche il suo significato (dimostrando la sinonimia tra condizioni di verità e significato). Consideriamo la frase "la squadra x vince la partita se e solo se avra' fatto un maggior numero di reti della squadra avversaria al termine della partita". Ora, questa frase specifica condizioni di verità ma non da indicazioni per stabilire il significato del "giocare" quel gioco (cfr. A. Goldman, 1992, p. 82). Similmente, qualcuno che non comprende il tedesco ed al quale viene detto che "Wasser ist weiss" e' vero se e solo se H₂O e' trasparente, anche se ne conosce le condizioni di verità non comprende l'enunciato tedesco perche' non sa cosa significa Wasser (o se Wasser significa acqua oppure H₂O).

Nota 9:

O anche: che non c'e' bisogno di ragioni per accettarle ma c'e' bisogno di ragioni per rifiutarle. Ovviamente in condizioni di incertezza non sara' possibile distinguere se abbiano sbagliato ad identificare le condizioni normali o se queste sono cambiate.

Nota 10:

Nel pensare ed esibire strani modi di estendere la serie di applicazioni di una regola da parte di comunita' immaginarie (cfr. 1978, I, 148 e sgg) - comunita' quali i venditori anomali di legno, le persone che effettuano misure con criteri elastici, quelle che compilano liste a-sistematiche, o che si disinteressano del fatto di essere ingannati, o - ancora - che compiono calcoli facendosi venire casualmente in mente dei numeri - , Wittgenstein sembra volerci aiutare a sviluppare una sensibilita' verso modi non tanto bizzarri o sbagliati quanto alternativi di organizzare la nostra vita. Come egli stesso si esprime: "E' falsa l'incoronazione di un re? Ad esseri diversi da noi potrebbe apparire estremamente strana" (1953, II, XI; cfr. anche 584). Immaginiamo l'incoronazione di un re: una scena di pomposa dignita'. Ebbene questa stessa sequenza di atti, in un altro contesto dove l'oro fosse il piu' povero dei metalli, il luccichio un segno di ostentata volgarita', e dove la corona fosse considerata la parodia di un rispettabile cappello, in quest'altra situazione la scena significherebbe derisione e ridicolaggine.

Nota 11:

Occorre riconoscere come anche Davidson, recentemente, sia passato dalla sua iniziale prospettiva intenzionalista fondata sulla teorie delle decisioni, ad una prospettiva interpretazionista piu' legata alla teoria della recezione. Nelle sue stesse parole: "anche se l'attore puo' spesso descrivere cio' che ha in mente, le sue parole acquistano un significato nel dominio pubblico; il significato delle parole di un attore fanno capo all'interprete tanto quanto a lui. Come debba essere compreso e' un problema sia suo che di altri attori" (Davidson, 1982c, p. 302). D'altra parte questa considerazione non porta Davidson ad abbracciare una prospettiva 'comunitaria', che egli anzi respinge nettamente con l'etichetta di 'esternalismo sociale'. La comunita' ha un ruolo nel processo interpretativo solo in quanto insieme di persone che condividono la percezione di una natura comune (cfr. 1991b, p. 197, 200).

Nota 12:

Non si tratta - lo ripeto - di condizioni ben definite ma di circostanze coincidenti con cio' che diciamo e facciamo nel gran numero di occasioni in cui si articola quel complicato e brulicante sottofondo di azioni umane che costituisce il nostro modo di vita (1981, 567; 1969, 27),

Nota 13:

La connessione tra il concetto di identita' e quello di seguire regole non appare una connessione esplicativa (tale per cui il primo concetto e' definibile indipendentemente dal secondo, ma non viceversa): non si puo' spiegare il nostro seguire regole facendo riferimento al concetto di identita'. Cio' implicherebbe infatti la facolta' di insegnare la definizione di "lo stesso" in termini generali (ad esempio spiegando che "ogni cosa e' identica a se stessa"), senza far riferimento a regole particolari. Neanche l'accordo o l'identita' semantica sono cause antecedenti o fattori indipendenti dalle pratiche che esercitiamo, e dunque ne' decidono ne' predeterminano quali azioni sono uguali per una pratica particolare. Come spiega Wittgenstein: una volta descritta la procedura di addestramento ed apprendimento, e' stato detto tutto quello che puo' essere debitamente detto dell'agire secondo regole. E' inutile, ad esempio, appellarsi ad una forma di accordo generale, perche' non e' piu' certo che procediamo in accordo gli uni con gli altri di quanto sia certo che seguiamo le stesse regole. Nelle parole di Wittgenstein: "Perche' ovviamente non ricorro all'accordo degli esseri umani per affermare l'identita' - Quale criterio usi, allora? Nessuno" (1978, VII, 40; VI, 26; cfr. anche 1976, 26-7; 1953, 215-6).

Nota 14:

Le analisi di Rene' Girard (1980) sulla fondazione dell'ordine sociale mostrano come i processi differenziali nelle loro varie forme, dall'antagonismo alla contrapposizione, stanno non gia' all'origine del conflitto ma ne sono il risultato.

La credenza invocata

Dopo aver seguito le critiche all'esternalismo di Davidson si potrebbe replicare come segue: , con la sua enfasi sull'intenzionalista del mentale, e' il progetto olisticoe non quello esternalista-causalista, il piu' convincente suggerimento teorico di Davidson. In effetti collegando le tesi di Davidson a quelle di coloro che, nella filosofia del linguaggio contemporanea, si sono interessati al fenomeno della comprensione e del significato, si possono scorgere, almeno in prima approssimazione, delle considerevoli affinita'. Sia Davidson che Wittgenstein, per non citare che uno di tali autori, lasciano cadere l'idea di rappresentazione come mediatore tra linguaggio e mondo, abbracciando una prospettiva lato sensu olistica. Osserva ad esempio Wittgenstein, sottolineando l'intrascendibilita' del linguaggio che riscontra chi cerca - invano - un punto di appoggio ad esso esterno: con la frase 'comprendere una parola' noi ci riferiamo non a cio' che accade mentre diciamo o ascoltiamo tale frase, ma all'intero contesto nel quale l'evento del dirlo ha luogo (cfr. Wittgenstein, 1958, II, 14; e anche 1953, 120). Deve esservi una comunita' comunicante, ed un "edificio" di azioni ed asserzioni che si sostengono reciprocamente, affinche' si possa significare

qualcosa dicendo qualcosa (cfr. Wittgenstein, 1969, 102, 105, 141-2, 225, 229, 410). A ben guardare, non sapremmo cosa fare con un atto o una parola presi isolatamente; sarebbero qualcosa non solo di orfano ma anche di ozioso, perche' privo di rapporti con il resto delle nostre azioni e della nostra vita, qualcosa come una ruota non piu' (o non ancora) all'opera, che gira a vuoto, incapace di generare conseguenze. Come una singola quinta, tolta dall'esecuzione di un lavoro teatrale ed abbandonata tutta sola in una stanza, se ne sta li' senza senso, come l'atteggiarsi di una mano sospesa sopra un tavolo diventa gesto solo nel contesto di una forma di vita, cosi' soltanto in connessione con il complesso di un meccanismo di sostegno la leva e' una leva (cfr. Wittgenstein, 1953, 6, 132, 271, 525; 1969, 117, 229; 1981, 238)) [Nota 1].

Dove stanno allora, al di la' delle innegabili analogie, le differenze tra Davidson e Wittgenstein? Nelle pagine che seguono, si cerchera' di far emergere tali differenze anche rispetto al progetto olistico-cognitivo di Davidson, affrontando criticamente alcuni argomenti connessi al principio di carita', con particolare riferimento alla teoria della credenza ed al ruolo assegnato al tradurre/interpretare.

Nel quadro dell'olismo di Davidson l'enfasi viene posta sulla centralita' cognitiva della credenza. Come egli stesso dichiara, "la credenza e' un elemento decisivo in ogni tipo di pensiero" (1975, p. 156. Cfr. anche Davidson 1982b, p.475); e ancora: "per poter asserire qualcosa un parlante deve rappresentarsi come colui che crede in cio' che asserisce"

(1973, p. 112; 1990a, p. 311). D'altra parte quello di Davidson e' un quadro nel quale non viene adeguatamente sottolineato ne' il ruolo performativo, pratico-contestuale della credenza come abito comportamentale, ne' lo statuto eminentemente descrittivo anziche' cognitivo della credenza quale modalita' per rendere conto del comportamento altrui. In un' ottica pragmatistica il valore di verita' del contenuto proposizionale di una credenza (ossia la credenza in qualcosa, o la credenza che qualcosa e' cosi' e cosi'[Nota 2]) appare strettamente collegato alla grammatica d'uso delle credenze, ossia al modo in cui le credenze sono ordinariamente dichiarate, ascritte, invocate, considerate giuste o sbagliate, pertinenti o meno, sostenute coerentemente o meno, insomma socialmente organizzate dai membri competenti di una comunita' comunicante nelle circostanze del loro uso. Se con credenze intendiamo non gia' degli impegni teoretici condivisi, ma dei modi esemplari e paradigmatici di intervenire in determinati contesti, accettare una credenza diventa piu' come acquisire ed applicare una abilita' pratica o una tecnica - piu' come lavorare - che non come credere in un certo insieme di enunciati. Nel possedere credenze in comune quello che risulta condiviso e' un senso di "cio' che bolle in pentola", di cosa deve essere fatto per risolverlo (ossia di come procedere nel corso di una pratica affinche' le cose quadrino).

In termini piu' generali, dobbiamo evitare di farci sedurre dall'idea che le pratiche riposino a loro volta su cognizioni piu' fondamentali, le quali debbono essere rappresentate dall'attore a se stesso. In effetti piu' che oggetti ed eventi a cui credere, sembrano esserci circostanze in cui crediamo. Come

hanno mostrato Wittgenstein e l'etnometodologia in particolare, il significato del nostro vocabolario 'mentale' e delle cosiddette proprietà cognitive emerge analizzando come gli attori raccontano le loro credenze, intenzioni, convinzioni e disposizioni. E' addirittura difficile stabilire cosa sia il comportamento intrinsecamente intenzionale. Esso non sembra essere identificabile con alcun singolo stato mentale dell'attore o con alcun fatto disposizionale o categoriale dello stesso. Anzi, dato che tali proprietà cognitive non appaiono nemmeno stati o processi mentali isolabili (cfr. S. Moravia, 1986, cap.V), non andrebbero identificate con alcunché di mentale. Wittgenstein ha sempre ritenuto fuorviante l'idea filosofica secondo cui la cognizione ha luogo "nella testa" (1981, 605). Ogni intenzione, per sopravvivere - ossia per acquisire quel peso che solo la circolazione di un uso gli assegna - richiede una base molto più ampia della propensione individuale ad annunciare il significato delle proprie azioni. L'identità di un atto o di un attore non può fondarsi sul modo in cui riteniamo di percepirlo o percepirci, ma nemmeno chiama in causa un ambiente fisico di oggetti ed eventi, o un complesso di altri stati cognitivi (che pure sono necessari), come sembra ritenere Davidson. Presuppone piuttosto una complicità linguistica, il riferimento ad altri attori che consentono di con-validare il valore che l'attore assegna alle proprie intenzioni ed ai propri fini. La logica dell'intenzionalità presuppone necessariamente una logica della co-appartenenza ad una unità collettiva, una comunità comunicante la quale riconosce, sostiene e garantisce

la stabilita' e non illusorieta' dei fini dell'attore individuale. Come scrive Wittgenstein, significare qualcosa e' come dirigersi verso qualcuno, e' come presentarsi a qualcuno (1953, 457). Per questo il comportamento umano puo' essere descritto non gia' osservando cio' che un uomo sta facendo adesso - eventualita' peraltro inconcepibile dato che, come agenti di vita, siamo sempre in commercio con altri attori - ma proiettando le azioni sullo sfondo dell'intero e variopinto miscuglio degli esseri umani che agiscono (1980, 629).

A rigore non si potrebbe nemmeno agire (e non solo logicamente, come abbiamo visto, ma anche sociologicamente, vale a dire in modo comprensibile ad altri attori) senza invocare un contesto, quantomeno implicito, di riconoscitori che ci conferiscono un senso ed un diritto all'azione. Le stesse proprieta' cognitive si configurano come attributi intenzionali solo nell'istituzione della loro applicazione (sociale), vale a dire identificando il posto che occupano nel contesto delle pratiche di una comunita' di vita. Questa circostanza puo' essere desunta dal modo (carico di intenzionalita') con cui descriviamo il comportamento di un neonato che si sposta, urla, ed afferra oggetti. E' poco chiaro in che senso possiamo attribuire ai neonati un bagaglio di capacita' intenzionali. Tuttavia - lo ha notato Rorty nella parte finale del suo saggio sulla filosofia e lo specchio della natura - lo facciamo senza esitare perche' prevediamo la loro appartenenza alla nostra comunita' sociale. Come afferma Wittgenstein nella concentrazione di un appunto aforistico: l'intenzione e' adagiata nella sua situazione, nelle consuetudini e nelle istituzioni

umane (1953, 337). Siamo culturalmente istigati al possesso di stati cognitivi, ma questo - ecco il punto da notare - e' una conclusione di natura etica prima ancora che cognitiva. Piu' che agire seguendo intenzioni, gli attori ricostruiscono le azioni (proprie ed altrui) come se costoro fossero agenti che hanno intenzioni per fare quello che fanno. E' l'uso delle intenzioni che spiega perche' normalmente percepiamo le azioni come collegate a credenze, desideri, ragioni. Le intenzioni hanno un ruolo, sono usate, ma sono usate anzitutto come dispositivi per collocare gli attori nel contesto di una comunita' di diritti e responsabilita' (cfr. Wittgenstein, 1953, II, XI), ossia per provare la legittimita' o ragionevolezza del modo in cui si e' agito, riflettendo una concezione di noi stessi come persone responsabili di quello che fanno.

Tradurre/interpretare: veicoli paradigmatici del comprendere?

Ricordiamo il presupposto normativo del principio di carita': qualunque tentativo di interpretare credenze o azioni apparentemente bizzarre e irrazionali non puo' essere fatto che sullo sfondo della nostra precomprensione. Vale a dire: ogni evento o stato deve essere interpretato come se fosse in accordo con certi (nostri) criteri. In fondo Davidson sembra sostenere che la comprensione e l'interpretazione sono funzione del nostro punto di vista. Non si puo' parlare di un evento in se' ma solo di una descrizione di cose per-noi. E' ovvio che non usero' il

linguaggio degli Aztechi per interpretare gli Aztechi ma il linguaggio della mia comunita' di appartenenza (ad esempio il linguaggio degli antropologi). Per comprendere una azione non dobbiamo necessariamente capirla nel suo senso, che sarebbe oltretutto impossibile (a meno di non postulare una sorta di fallacia realista): possiamo capirla nel nostro senso.

Di fronte ad una cultura che esibisce comportamenti a prima vista incomprensibili, e' possibile assumere, almeno in prima approssimazione, tre atteggiamenti: un atteggiamento difensivo, un atteggiamento ermeneutico ed un atteggiamento che potremmo chiamare davidsoniano (cfr. A. Pizzorno 1989, p. 319):

1. l'atteggiamento difensivo riconosce la limitatezza delle nostre teorie ed arresta il lavoro interpretativo;
2. l'atteggiamento ermeneutico riconosce che le nostre interpretazioni sono insufficienti, non diventeranno mai sufficienti, ma che proprio per questo siamo impegnati a produrre sempre nuove interpretazioni;
3. l'atteggiamento davidsoniano suggerisce di ricollocare anche il caso bizzarro nell'orizzonte di altri casi che ci sono familiari - perche' questa operazione e' necessariamente destinata al successo.

Applichiamo quest'ultimo atteggiamento al caso degli schemi concettuali discusso nel primo capitolo. Escogitando un criterio rigido per il riconoscimento dell'esistenza di schemi concettuali alternativi (se non e' traducibile, non esiste; se e' traducibile, non e' estraneo), Davidson non puo' in effetti che aggiudicarsi il problema, o annullarlo. Il riconoscimento di

azioni ed asserzioni appartenenti a culture diverse dalla nostra passa in Davidson attraverso il filtro procedurale di una teoria semantica che ci consente di riconoscere troppi pochi linguaggi, troppe poche azioni ed enunciazioni (poche, ovviamente, in dipendenza di quanto si vuole comunicare: se ci si accontenta di pochi scambi generici, la semantica di Davidson e' perfettamente adeguata). Non sempre comprendiamo atti ed enunciati prima facie. In determinate circostanze, ad esempio, ascoltiamo suoni o forme linguistiche considerate false (pensiamo ad una metafora). L'impiego di una metafora e' come un investimento di capitale: e' rischioso, poiche' dipende da come andranno le cose nel piu' ampio sistema del commercio semantico. Se avra' fortuna, potrebbe (in un altro momento o contesto) non solo risultare utile ed attraente, ma anche acquisire un valore di verita'. La prima volta che qualcuno ha pronunciato la frase: "l'amore e' l'unica legge" o "la terra ruota attorno al sole", la reazione generale deve essere stata qualcosa come "ma cosa dici mai?", dato che quelle espressioni rappresentavano l'irruzione di un'incoerenza rispetto a cio' che si diceva e credeva all'epoca in cui furono 'lanciate' nel linguaggio. Con la loro entrata in uso, tuttavia, quelle stesse frasi hanno acquisito un ruolo nel nostro linguaggio e adesso sono titolari di un valore di verita'.

Vorrei dire: il criterio dell'intertraducibilita' propugnato da Davidson appare troppo forte, ed esclude la possibilita' di schemi alternativi che possono essere: a) traducibili e tuttavia chiaramente alternativi in termini di credenze o di razionalita' (pensiamo al caso del linguaggio delle api [Nota 3]); b) intraducibili e tuttavia riconoscibili-comprensibili (cfr. H.

Siegel, 1987 cap. 2). Non e' affatto detto che qualcosa di intraducibile sia per cio' stesso insignificante. Possiamo pensare non solo a forme espressive non chiaramente traducibili in altri linguaggi, come la danza o la pittura, ma ad un gruppo di archeologi alle prese con le iscrizioni etrusche (o con l'egiziano prima della scoperta della stele di Rosetta); si tratta di un linguaggio, ma un linguaggio non (ancora) decodificato (cfr. J. Wallace, 1986). E non basta. Il piu' delle volte noi comprendiamo senza effettuare alcuna traduzione (i bilingui, come noto, non si contraddistinguono per alcuna speciale abilita' nel tradurre i due linguaggi che padroneggiano). Quando ad esempio il nostro sfidante effettua una mossa sulla scacchiera e noi diciamo: "va bene, mi arrendo", la comprensione non passa attraverso una traduzione ma ha piuttosto a che fare con il saper andare avanti, il farsi strada praticamente, con il continuare appropriatamente una serie di atti, seguendo quanto suggerisce anche Wittgenstein (cfr. 1953, 185 e sgg). "Comprendi questa parola" e' una domanda molto piu' simile a "sai operare con questa parola (nelle circostanze appropriate)?" che non a "sai a cosa equivale?" (cfr. Spati, 1992b, cap. V).

Secondo quanto scrive Rescher (1980) in un suo saggio su Davidson ed il relativismo degli schemi concettuali, la tesi per cui e' linguaggio quell'insieme di asserzioni putative che possiamo tradurre nel nostro linguaggio appare insostenibile perche' la traduzione non costituirebbe il veicolo paradigmatico della comprensione. Quello che conta come "possedere un

linguaggio" e' stabilito non gia' dalla possibilita' di tradurlo letteralmente (reperendo degli equivalenti linguistici per ogni enunciato del linguaggio-oggetto), quanto piuttosto dalla nostra piu' ampia capacita' di comprenderlo, renderlo sensato ed intelligibile: operazione, questa, che ha a che fare con parafrasi, circonlocuzioni e ricostruzioni interpretative, piu' che con quella forma di trasposizione chiamiamata tradizionalmente traduzione.

Per evidenziare come comprendere non coincida con tradurre, possiamo appoggiarci ad un esempio tratto dall'opera di Evans Pritchard sui Nuer, popolo africano dell'alto Nilo (cfr. Jennings, 1988, p. 346). In questo lavoro, Evans Pritchard tocca la difficile scelta riguardante il passaggio di frontiera fra i termini religiosi di due comunita' linguistiche (scelta che fu gia' teatro della celebre disputa fra gesuiti e francescani su come tradurre 'Dio' in cinese). Ebbene Evans Pritchard traduce l'espressione nuer "Kwoth" con Dio, ma il punto rilevante per i nostri scopi e' che non esiste alcun termine che sia accettabile come traduzione soddisfacente dell'espressione Kwoth. Dio non e' certamente una traduzione di Kwoth; semmai e' una sua interpretazione, la quale implica una spiegazione del modo in cui Kwoth si colloca nelle altre credenze Nuer (e di come differisca in cio' dal concetto giudaico-cristiano di Dio). Evans Pritchard comprende il concetto di Kwoth e ce lo spiega, ma tale comprensione non legittima una traduzione diretta di Kwoth con alcun termine inglese, ne' legittima alcun accoppiamento del termine Nuer con i termini che noi impieghiamo in circostanze simili. Ne consegue che la traduzione non e' un requisito,

tantomeno un sinonimo, del comprendere. Non possiamo tradurre Kwoth con dio perche' Kwoth non e' ritenuto tale dai Nuer. Che parola italiana potremmo offrire? Potremmo inventare un termine come Kuotti, che designerebbe quell'insieme che esclude gli dei ma include certi esseri supremi, ma tale circonlocuzione non sarebbe una traduzione quanto (e nuovamente) una lezione su come i Nuer categorizzano la realta' divina.

Certamente la fallacia della traduzione diretta non tocca Davidson (abbiamo bisogno della carita' proprio perche' non siamo tutti uguali: ci sono coloro che appaiono semanticamente o razionalmente poveri). Dal punto di vista di Davidson l'intertraducibilita', ossia lo scambio di standard per stabilire cosa sia un linguaggio, puo' essere pensata come un processo affine allo scambio di standard per stabilire cosa conta come una valuta. In questo contesto noi assumiamo la nostra valuta come schema di riferimento fisso. Se qualcosa non e' suscettibile di essere scambiato, esso non ha propriamente valore. Questo quadro e' plausibile ma anche limitante (cfr. N. Rescher, 1980). Nonostante il contributo di molti storici dell'economia, non sembra esservi un'unica possibilita' di stabilire valori di scambio attraverso i secoli. La lira attuale e la moneta romano-antica sono unita' incommensurabili, e cio' non preclude peraltro al denarius di essere qualificato come effettiva moneta nel modus operandi della vita romana. Non e' dunque la traduzione in quanto tale - ossia lo stabilire cio' che un linguaggio dice - il tratto caratteristico della comprensione linguistica, quanto il riconoscimento del ruolo che una unita' semantica assolve nel

contesto del suo uso sociale. La traduzione puo' essere un desideratum, non una conditio sine qua non.

La comprensione non interpretativa

Insistiamo su questo rilievo. Nel comprendere cio' che qualcuno sta facendo o dicendo, domandiamoci: noi interpretiamo le sue parole ed i suoi atti nel nostro linguaggio? La risposta sembra essere negativa, e per almeno due ragioni, una empirica, l'altra logica (cfr. B. Stroud, 1990, p. 344).

In primo luogo, seguendo quanto sostenuto da Wittgenstein nell'esautorare il paradosso discusso nei paragrafi precedenti (cfr. anche I. Hacking, 1983; H. J. Glock, 1993), il ricorso all'uso della coppia traduzione/interpretazione nell'ambito della teoria di Davidson appare indebitamente esagerato rispetto a quanto accade di fatto nella vita quotidiana. Poiche' ogni interpretazione/traduzione presuppone una comprensione non interpretativa (un genere di comprensione che normalmente non viene problematizzata) Wittgenstein considera l'estensione del ruolo dell'interpretazione un errore filosofico. E' piuttosto per contrasto con la comprensione ordinaria, ossia quando non comprendiamo l'uso che l'altro fa di una parola, che si caratterizza l'interpretazione, la quale e' di solito riflessiva, esplicita e concepita come una fra le possibili alternative (noi cerchiamo di tradurre ed interpretare il significato di un atto o di un enunciato in molti modi). Se anche ricostruissimo la

comprensione di un ordine o di un segnale come il risultato di una traduzione o di un processo interpretativo, questo ci porterebbe fuori strada rispetto al modo in cui il comprendere ha ordinariamente luogo, e dunque avrebbe il torto di confondere due situazioni distinte. Senza uno specifico motivo - ossia finché non occorre qualcosa di insolito, di non anticipato, o di sospetto - non siamo nemmeno indotti a esplicitare il significato di un'asserzione. Ed i lapsus linguae a cui Davidson si appella per decretare l'assoluta pervasività dell'interpretazione dimostrano solo che in certe situazioni (circoscritte) la comprensione si inceppa e richiede interpretazione. In sintesi, a parte certi casi di breakdown, noi comprendiamo senza tradurre, ossia senza sostituire ciò che abbiamo visto o ascoltato con qualcos'altro, senza vedere o ascoltare qualcosa come simile a qualcos'altro ma essendo coinvolti, raccapezzandoci, facendoci strada praticamente tra le possibilità aperte nel contesto di una situazione, giungendo a coglierne il punto, a comprendere come essa si configura ed assume un significato in un orizzonte di possibilità future (cfr. J. Shotter, 1984, cap. 1; cfr. anche S. Fish, 1989). Anzi, proprio il voler chiarire in maniera incessante a noi stessi o ai nostri interlocutori che cosa vogliamo effettivamente dire o fare con un'affermazione o un comportamento produce incomprensione reciproca, e rende addirittura anomica l'interazione, come hanno mostrato i celebri esperimenti di Harold Garfinkel sulla vulnerabilità dell'ordine sociale. Il problema, sia chiaro, non sta nella nozione stessa di traduzione o interpretazione ma nel tentativo di estendere la sua applicazione al di fuori delle circostanze in cui essa viene

ordinariamente impiegata.

In secondo luogo, il comprendere non sembra consistere nel tradurre (cfr. L. Wittgenstein, 1953, 19). Dato che tradurre e interpretare significano sostituire un'espressione con un'altra che sta in relazione con la prima (o meglio: che sappiamo essere la stessa dell'originale), ne consegue che: a) io non potrei propriamente sostituirla se già non comprendessi l'originale; b) per comprendere il significato di questa seconda espressione dovrei sapere che ha lo stesso significato di un'altra, ulteriore espressione. E nemmeno la comprensione di questa sarebbe sufficiente, perché dovrei comprendere un'espressione ancora ulteriore che ci dicesse che cosa significa quest'ultima espressione, e così via all'infinito. Se ad esempio il mio asserire 'le rose sono rosse' implica che io debba spiegare che cosa significa "rose", "sono" e "rosse", e che il dire questo presuppone a sua volta la capacità di stabilire cosa significa "significato" e "fiori", e così via, non potrei mai comprendere ciò che asserisco. Il paradosso più generale è questo: comprendere non sembra essere un atto o un processo. Se lo fosse, quando è che comprenderemmo una frase? Prima di pronunciarla? Ma cosa c'è da capire prima? E poi, come sarebbe? Ripetiamo forse tacitamente a noi stessi l'asserzione prima di pronunciarla ad alta voce? Se invece si pensa che la comprensione intervenga dopo che la frase è stata asserita, allora il parlante la deve aver asserita senza capirla, per vedere che significato poteva assumere. Dovrebbe in altre parole attendere di ascoltare ciò che ha detto prima di sapere cosa

significa. Ma cio' e' assurdo.

Il linguaggio detto, infine, non sembra essere l'oggetto privilegiato dei processi di comprensione. Come osserva Diego Marconi (1992, p. 7), il compito di tradurre la fisica aristotelica nel linguaggio contemporaneo non risulta difficile perche' Aristotele ha scritto in greco. Sebbene cio' crei un problema, non si tratta del problema principale. Se anche avesse scritto in italiano noi avremmo incontrato difficolta' di comprensione, dovute non alla lingua ma al punto di certe osservazioni, tesi, credenze. Analogamente, se prendiamo una frase ricorrente nella mitologia greca, ad esempio "Guarda come e' mosso il mare: Poseidon e' arrabbiato", quali interpreti potremmo anche escogitare delle condizioni di verita' per quella frase, ma esse sarebbero inadeguate, data la mancanza delle categorie necessarie per ascrivere la rabbia di Poseidon al gado di agitazione del mare. Cio' che conta come linguaggio - di nuovo - non e' dato necessariamente dalla possibilita' di tradurre letteralmente delle espressioni nel nostro linguaggio, quanto piuttosto dalla capacita' di interpretare, parafrasare, spiegare, rendere certi modi del dire intelligibili per noi. E questo, piu' che un processo di accoppiamento di enunciati appare simile ad un processo di costruzione ed apprendimento mediante il quale, come ha scritto MacIntyre (1988, p. 387), noi ridiventiamo bambini ed impariamo un "secondo primo linguaggio". Cosi', anche se potessimo iniziare l'impresa interpretativa traducendo, in un certo senso la traduzione diventerebbe possibile soltanto al termine dell'impresa. E cio' che sta fra l'inizio e la fine dell'impresa non sono altri tentativi di traduzione ma qualcosa

di assimilabile all'iniziazione pratica in una serie di giochi linguistici, ossia la socializzazione in una serie di atti che bisogna saper padroneggiare, imparando praticamente a proseguire nello "stesso modo" un motivo o una successione, ma soprattutto additando oltre il segmento di serie appreso.

Tradurre, volendo rendere giustizia all'operazione, non e' tanto un processo di assimilazione tra enunciati quanto una forma di contrasto perspicuo tra linguaggi o sistemi di credenze che si configura come proiezione non meccanica in contesti ulteriori. Noi impariamo ad esempio l'uso di "alimenta il bimbo" ed "alimenta il gattino", ed un giorno qualcuno ci dice "alimenta il computer" o "alimenta la corrente", e noi comprendiamo perche' incontriamo una proiezione accettabile, impiegando quei riferimenti solo indiretti all'applicazione della regola noti come clausola et caetera (L. Wittgenstein, 1953, 208). Non si tratta solo di rendere conto della singola espressione servendosi del proprio linguaggio (translation by same-saying, nei termini di MacIntyre, 1988, p. 372), ma di estendere e trasformare la lingua nella quale la traduzione viene eseguita, cosi' come ha fatto ad esempio Cicerone, il quale ha sia tradotto il greco che rinnovato il latino; o i Settanta, che hanno tradotto l'ebraico nel greco arricchendo il greco con nuove risorse.

Criteri di identificazione

Dalla riconsiderazione del problema della comprensione dell'altro emergono due punti da riabilitare: la flessibilita' e la contestualita' della nostra precomprensione. Vediamoli uno per volta.

Lo sfondo della nostra precomprensione non determina l'interpretazione in maniera rigida: esso configura piuttosto un dominio di strumenti cognitivi grazie ai quali attribuiamo significato a cio' che osserviamo o ascoltiamo. L'assunto che dall'incapacita' di comprendere qui-ed-ora si possa ed anzi si debba inferire l'incapacita' di comprendere in linea di principio esprime solo il sottile egocentrismo epistemologico della strategia di Davidson: una strategia che elimina gli enunciati aberranti ma non allarga o ridecrive il dominio semantico della comunita' - mentre nello sviluppo di ipotesi interpretative ulteriori noi cambiamo non solo l'ipotesi ma produciamo una piu' o meno graduale autotrasformazione di noi stessi. Pensiamo a certi ospiti delle comunita' per ex-degenti di ospedale psichiatrico. Anche se sul momento siamo disorientati dai loro atti e dalle loro espressioni, con il tempo e con un approccio olistico scopriamo che essi compiono degli atti linguistici ben costruiti ed anche intelligibili benché (per noi) falsi. Parlano un linguaggio, ma cio' non implica, contrariamente a quanto ritiene Davidson, che siano necessariamente soggetti razionali e sostenitori di verita'.

I criteri con cui interpretiamo, inoltre, non sono

validabili al di fuori del contesto in cui emergono, si consolidano e vengono presentati (ed accettati) da altri attori sociali. Non sempre disponiamo, come sembra pensare Davidson, di una metrica che prestabilisce una correlazione tra due linguaggi (come nel caso semplicistico del modello termometrico di scala differenziata). Come correlare due modi di tradurre un sonetto di Shakespeare? Il punto piu' generale lo formulerei cosi': il successo o insuccesso di una interpretazione o traduzione (cfr. quanto afferma Davidson a pp. 41-42 di questo lavoro) non puo' essere stabilito presupponendo un meta-linguaggio dal quale si possa appunto tradurre, paragonare, giudicare linguaggi, azioni, e loro concordanze e discrepanze, cosi' come si correlano carati ed once, ossia senza prendere in considerazione: a) chi emette il giudizio e decreta la sentenza di felice riuscita dell'impresa; b) nei confronti di quale uditorio; c) con quali scopi e con quale linguaggio viene costruita l'interpretazione. L'adeguatezza o il successo dell'interpretazione/traduzione dipendono dal piu' ampio contesto di interessi e presupposti non solo e non tanto dell'interprete quanto dell'uditorio che recepisce l'interpretazione. Variando tale contesto, puo' variare sia l'oggetto dell'interpretazione (ossia cio' che appare in dovere di essere interpretato) sia il criterio di adeguatezza dell'interpretazione, ossia il valore dell'interpretazione in quanto risposta alla domanda di comprensione (cfr. Sparti, 1992b, cap. VII). E' dunque necessario intraprendere una indagine volta a definire i confini di accettabilita' che si assume certe teorie o interpretazioni debbano avere, e definire l'ambito

comunicativo all'interno del quale si pretende che una interpretazione venga accettata come valida - date le condizioni di asseribilita' che presiedono all'accettabilita' degli enunciati nell'ambito di una determinata cerchia (cfr. piu' avanti il paragrafo intitolato "Il breakdown e l'interpretazione"). Non curandosi di osservare il rapporto fra teoria ed uditorio, fra linguaggio dell'interpretazione e linguaggio ordinario, Davidson non sembra in grado di rendere conto del fatto che certe interpretazioni risultano irrilevanti, altre soddisfacenti, altre ancora inadeguate per l'uditorio cui sono destinate. Veniamo ora al secondo punto, relativo alla flessibilita' dei nostri criteri di identificazione.

Storicita' del paradigma intenzionalista

Dato l'assunto della razionalita' del comportamento, nell'ambito della teoria di Davidson i risultati dell'interpretazione possono sempre essere reinterpretati in modo che l'assunto risulti soddisfatto. Il problema non e' che qualunque conflitto tra l'interpretazione ed il comportamento osservato viene risolto, ma che viene risolto senza mai operare sulla teoria stessa. Ridefinendo le preferenze (gli enunciati o le credenze) in maniera tale da renderle coerenti con la teoria, viene mantenuta in modo inconfutabile sia la costanza dell'assunzione di razionalita' del comportamento sia la validita' della teoria dimostrata. E si tratta di una

dimostrazione anche facile, perche' avere stati cognitivi fa parte di cio' che intendiamo quando diciamo che una persona e' razionale. Il nostro stesso paradigma di razionalita' incorpora l'idea di intenzione. Tutto cio' e' stato ben colto da Wittgenstein quando osserva che un'espressione come "soltanto tu puoi sapere se avevi quell'intenzione" non rinvia ad una essenza cognitiva ma esemplifica il modo con cui potremmo "spiegare a un amico il significato della parola 'intenzione'" (1953, 247). Il punto non e' che Davidson sa che i criteri di interpretazione sono questi, ossia che regni una certezza cognitiva che Davidson avrebbe messo in luce; ma che se egli non dicesse: qui possiamo interpretare il tale o tal'altro atto ricorrendo alle intenzioni dell'agente, noi semplicemente non lo capiremmo. Ora, cio' non deve condurci fuori strada. Abbiamo a che fare con un truismo il quale ha valore per il fatto che certi paradigmi linguistici (e non altri) vengono (oggi) ordinariamente praticati. Michel Foucault (1988), per non limitarsi che ad un solo esempio, ha ricostruito assai efficacemente la storicita' delle procedure di costituzione della soggettivita' quale fonte dell'azione e del significato dell'azione, procedure consolidate a partire dalla tarda antichita' e costituite in senso pedagogico, detentivo, medico ed infine disciplinare a partire dal XVII secolo. La pratica del connettere le azioni a stati cognitivi e la pratica dell'interpretare le azioni come derivanti da tali stati si sono installate nel tempo, sono divenute pesanti facendosi tradizione nei secoli. Davidson ragiona come se le categorie ed il modello di interpretazione da lui usati fossero universali. Certamente non potremmo abbandonare la descrizione intenzionalista con la

stessa 'facilita'' con cui e' stata respinta la teoria del flogisto. Ma la posizione di Davidson evidenzia una mancata percezione sia della storicita' delle nostre pratiche interpretative, sia della circostanza che le procedure di riconoscimento, identificazione e classificazione di atti ed attori sono state acquisite tramite un processo di socializzazione nei modelli di categorizzazione richiesti e ratificati; modelli che tipizzano i ruoli, le identita' ed comportamenti che gli attori dovrebbero esibire per mantenersi membri affidabili dal punto di vista della societa'.

L'idea di recidivo, ad esempio, appare quando inizia lo studio numerico e quantitativo dei crimini, nel 1820. Similmente, prima del Romanticismo le persone semplicemente non si concepivano come poeti, come quel tipo di persona. Scrivevano poesie, certo; c'erano degli atti, ma non dei tipi, almeno non finche' gli atti vennero riconosciuti stabilmente in serie di atti. Anzi, a ben vedere, non sembra nemmeno sussistere un soggetto che preceda le descrizioni di una persona. Se agire intenzionale significa, grosso modo, agire secondo una descrizione, non solo debbono esservi descrizioni, ma possono esserci cambiamenti di descrizioni. L'ipotesi di Foucault sulla connessione tra l'emergere di certi tipi di descrizioni e l'emergere di certi tipi di persone sottolinea forse un po' audacemente come noi appunto fabbrichiamo le categorie che poi usiamo per descrivere il mondo sociale, ed offre una ricostruzione dei processi storici di trasformazione di tali modi di classificare e denominare, modi che si richiamano e generano

certi tipi di persone e certi tipi di azioni (tipi che "rispondono" a tali modi). Certamente il vocabolario intenzionalista e' l'unico vocabolario di cui disponiamo per descriverci e giustificarci, ma il paradosso e' appunto questo: siamo non ontologicamente ma storicamente e socialmente indotti a riconoscerci e descriverci come soggetti individuali-intenzionali. E' solo perche' un ordine sociale e cognitivo stabile e' riuscito a consolidarsi che ricorriamo al vocabolario intenzionalista - con la conseguenza, si osservi, che il vocabolario intenzionalista non puo' spiegare l'emergere dell'intenzionalita' come principio che guida la scelta delle azioni.

L'estraneita' riconoscibile

Qualcuno potrebbe notare che queste obiezioni si situano ad un livello di grande generalita', e che non si confrontano con le ipotesi analitiche di Davidson. Ripartiamo allora dal centro stesso della teoria davidsoniana dell'interpretazione: il principio di carita'. Il suo punto fondamentale, ricordiamolo, era l'ineludibilita' degli standard di razionalita': eludendoli, perderemmo la possibilita' stessa di identificare gli attori come attori. Non sono mai stato in grado - lo confesso - di cogliere la forza di questa osservazione. Quanta razionalita' deve essere presupposta? Davidson parla di massimizzare l'accordo, ci dice che la maggior parte degli atti di un attore

deve essere razionalizzabile, così come la maggior parte delle sue credenze debbono essere vere, affinché queste siano comprensibili. Ora, se da una parte il ricorso al concetto sfumato di 'maggior parte' suggerisce un apprezzabile orientamento anti-fondazionale che può rievocare i passi di Wittgenstein contro Frege e la rivendicazione di una presunta precisione del linguaggio, per un altro verso la teoria della massimizzazione nella quale Davidson inquadra tutta la questione della razionalità non riesce a sottrarsi alla tentazione della formalizzazione. Ed allora viene voglia di obiettare: se non si configura un numero massimo di credenze che un attore può nutrire, che cosa significa "massimizzare" le credenze condivise? Davidson sembra pre-giudicare sia il grado di estraneità di una cultura, sia la quantità di estraneità che può essere riconosciuta. Si ha così l'impressione che egli cerchi di fissare, diciamo così, una cardinalità delle credenze, sostenendo: almeno il cinquanta più uno per cento delle credenze debbono essere vere, simili alle nostre e traducibili. Ma come possiamo fissare tale cardinalità se possediamo un insieme sfumato ed indeterminabile di credenze? Potremmo anche sforzarci di enumerarle, ma poi ci sarebbe sempre chi ci farebbe notare che dovremmo acconsentire a credenze ulteriori. Non solo. Ci sono credenze più o meno rilevanti. I nostri stessi giudizi di identità riflettono delle assegnazioni (implicite) di proprietà e di peso che, ascritte alla persona nella determinazione della sua identità (o dell'identità della sua azione), ne stabiliscono il senso (il ruolo della persona, ad esempio, il suo carattere, le sue preferenze e credenze, l'anzianità, il sesso,

e così via). Come fare - ecco l'obiezione - a stabilire a priori tali rilevanze? Se il principio di carità ci esorta correttamente a presupporre un accordo, esso non ci spiega i modi per identificare e valutare la rilevanze delle credenze, finendo, come principio esplicativo, per rivelarsi meno ricco di potere esplicativo di quanto non sembrasse. La distinzione tra gli interpretanda cui un contenuto cognitivo può essere agevolmente ascritto e quelli cui un contenuto può essere ascritto solo in casi estremi (o non può essere ascritto affatto) appare una distinzione interamente contestuale, e pertanto non segnala alcun confine psicologicamente rilevante (cfr. Sparti, 1993b). Di più: l'interpretazione non è mai qualcosa di generale; ha piuttosto a che fare con un impegno focalizzato su aspetti specifici di questo o quest'altro comportamento di una persona. Interpretare è un compito pratico orientato verso determinati aspetti ben determinati, non un'operazione teoretica di tipo globale [Nota 4]. Ripercorriamo più attentamente questa considerazione.

È sulla base di interazioni locali e contestuali - non mediante il metalinguaggio di una teoria normativa - che i "suoni emessi" ci sono comprensibili. Le credenze magiche degli Zande, ad esempio, costituiscono secondo Winch non già un sistema teorico secondo il quale essi cercano di conseguire conoscenze scientifiche sul mondo, bensì una costellazione di pratiche, una forma di vita. Le rivelazioni oracolari hanno lo statuto non di ipotesi scientifiche ma di consigli per l'azione. Se l'oracolo rivela dei pericoli imminenti, un determinato corso di azione

non verra' intrapreso, e la questione della conferma o confutazione nemmeno verra' a porsi (cfr. anche la nuova prefazione a P. Winch, 1990). Ecco, questo appena descritto potrebbe corrispondere al principio di carita' costruito da Winch per rendere sensate alcune delle credenze Zande. Se il problema non e' quello estensionale di interpretare/tradurre modi localmente diversi di descrivere o dire la "stessa cosa" - nel qual caso avremmo soltanto a che fare con la redistribuzione del valore di verita' di uno "stesso" enunciato nell'ambito di due linguaggi largamenti sovrapposti - quanto piuttosto quello di fare i conti con modi di agire e parlare tutt'affatto differenti, poiche' i significati esprimibili in un linguaggio non sempre (senza un cambiamento di linguaggio) possono essere colti e ripetuti in un altro linguaggio riemerge la tesi relativista. Dopo una lunga navigazione siamo cosi' ritornati alla questione relativistica di cui si era discusso all'inizio di questo saggio [Nota 5], un relativismo che deve tuttavia saper distinguere due tipi di differenze o disaccordi: le differenze parziali di Davidson, che si riferiscono ai casi di "stesso-significato, diversa-credenza", e le differenze tra forme di vita di Wittgenstein, che si riferiscono ai casi di "diverso-significato" (o divergenza di vita). Respingendo la concezione secondo cui noi abbiamo concetti giusti ed altri hanno concetti sbagliati, Wittgenstein introduce a questo proposito l'importante distinzione tra un errore (ad esempio di calcolo) ed una specie diversa di calcolo (1977, 293). "Chi, cucinando, si conforma a regole diverse da quelle giuste, cucina male: ma chi si conforma a regole diverse dalle regole degli scacchi, gioca un altro gioco,

e chi si conforma a regole grammaticali diverse da queste regole così e così, non per questo dice qualcosa di falso, ma dice qualcos'altro" (1981, 320; cfr. anche 387-8). Coloro che ricevessero un'altra educazione praticerebbe un altro modo di vita, e gli interessi, e gli stessi concetti di costoro, sarebbero sostanzialmente diversi dai nostri. Nel caso delle divergenze di vita noi ci rendiamo conto delle differenze senza tuttavia capire chiaramente quale è il loro scopo. Non si tratta di una differenza che rappresenti un'alternativa per noi, dato che manca un senso condiviso di come proseguire, andare avanti e farsi strada. Ebbene a maggiore ragione di una differenza si tratta (cfr. S.L. Hurley, 1989, cap. 3). Seguendo Wittgenstein, affermare che certi eventi sono costituiti nelle pratiche linguistiche è solo un modo di dire che due gruppi non stanno parlando della stessa cosa se ne parlano in modo così diverso. Ricollochiamoci nella posizione dell'antropologo che intende tradurre il linguaggio di una comunità a lui estranea. Nel tempo svilupperà determinate aspettative circa l'uso che i parlanti della comunità fanno di certe parole, aspettative che potrebbe anche enunciare nella forma "x significa p con 'S'". Se tuttavia l'uso di S da parte dei parlanti delude sistematicamente le aspettative dell'antropologo, egli dovrà concludere non che i parlanti usano S in modo scorretto ma che non intendono p con S. Piuttosto che postulare l'esistenza di un unico linguaggio, creano meno problemi filosofici affermare che quando i modelli di comportamento, i presupposti concettuali e gli impegni ontologici sono diversi la comunicazione diventa più complicata e la

traduzione piu' problematica, anzi talmente problematica che e' piu' comodo imparare un'altro linguaggio. D'altra parte, ricordiamolo, Davidson sembra sbarazzarsi anche dell'idea che differenti linguaggi descrivano differenti realta'. Il linguaggio non descrive assolutamente nulla, perche' non e' una teoria o forma di ordinamento del mondo. Se ci sbarazziamo dell'idea dualista che il nostro linguaggio e le nostre credenze sono l'espressione della relazione tra una teoria o descrizione e cio' che e' descritto (il mondo), ci dobbiamo sbarazzare anche della correlativa idea per cui, attraverso un esame di come il mondo effettivamente e', potremmo giustificare o correggere il nostro linguaggio e le nostre credenze. Ma dato che in fondo e' un'idea realista quella secondo cui vi debba essere un mondo in attesa di essere colto e riconosciuto, non sembra esservi alcuna connessione essenziale tra la neutralita' del mondo e la tesi della theory-ladenness sottolineata da T.S. Kuhn e da N. Hanson. Non vi e' nulla di pre-linguistico e di puro da schematizzare, e tuttavia l'abbandono del 'dato' non implica l'abbandono dello schema. E' fuorviante ritenere che siccome il concetto di giustificazione non ha un fondamento nel dato, allora il relativismo e' insostenibile. La mancanza di fatti (l'opacita' referenziale, per dirla con Quine) non e' fatale all'idea che abbia senso l'attribuzione di significato ad enunciati ed azioni. Davidson, in altre parole, trae la sua forza persuasiva dall'influenza di una concezione fuorviante del linguaggio e dell'agire. Wittgenstein ha mostrato come i nostri enunciativi non assorbono il loro significato (da qualcosa di esterno o interno cui corrisponderebbero); si danno piuttosto delle comunita'

comunicanti nelle quali certe asserzioni sono piu' o meno felicemente scambiate [Nota 9]. Pur priva del 'terzo dogma', la tesi relativistica sembra essere formulabile.

Volendo trarre un primo bilancio del confronto tra la semantica di Davidson e quella di Wittgenstein, possiamo affermare quanto segue: se la semantica dettata dal principio di carita' ci aiuta a chiarire il livello iniziale della comprensione di un fenomeno, come quando un antropologo descrive quanto avviene come una cerimonia religiosa, non e' poi in grado di mettere l'interprete nella condizione di prendervi parte, ne' di specificare cosa in quel preciso momento sta avendo luogo. Concentrandosi sulle cause e avvalendosi del principio di carita', Davidson si ferma ad una nozione preliminare di comprensione, ad una regola di base, in fondo generica e lontana dall'atto da interpretare. Quella di Davidson e' una sorta di prospettiva fotografica, di snapshot istantaneo su un ambiente e un contesto intesi nel senso dell'"arredamento" (fisico e cognitivo) di uno spazio. In questa prospettiva del "guardarsi attorno", una volta individuato il contesto si e' giunti alla fine dell'indagine interpretativa: non si e' fatto altro che collocare un'occorrenza nel "cassetto" appropriato.

Per Wittgenstein, al contrario, nessun fatto in se' (interno o esterno che sia) puo' condurci all'identificazione di atti ed asserzioni. Grazie al principio di carita' disponiamo di un certo campione di regolette auree: assumi sempre che gli altri abbiano credenze simili alle nostre, presupponi sempre la verita' delle loro affermazioni, e via dicendo. Ora, queste regole, in

effetti, non sono propriamente tali, dato che occorre pur sempre stabilire cosa significa 'credenza', cosa significa 'altrui', 'verita'', ecc. E nel compiere queste decisioni il principio di carita' puo' informarci su certi requisiti generali, non certo specificare come soddisfare tali requisiti nei casi particolari. In breve: il lavoro rimane tutto da fare, ed e' questo, direi paradossalmente, la lezione da trarre dal principio di carita' per cio' che concerne la comprensione: che deve essere sempre e continuamente applicato (cfr. S. Fish, 1992). La comprensione e' dunque un prodotto ordinario della nostra interazione costante con altri, in un senso non generico ma circostanziato di interazione, che richiede di rispondere in continuazione alla serie di atti che hanno luogo proprio in quel momento, ossia proprio nell'interazione entro cui rimaniamo reciprocamente presi con i nostri interlocutori (cfr. L. Wittgenstein 1953, II, XI). In un certo senso le due prospettive, quella concettuale e 'collocazionista' di Davidson e quella contingente e 'serialista' di Wittgenstein, vanno considerate congiuntamente per rendere conto dei processi di comprensione. Tuttavia una tesi che emerge dalle osservazioni di Wittgenstein sul seguire regole e' che la comunita' comunicante ricostituisce incessantemente le proprie pratiche, anche le proprie pratiche interpretative o i propri 'principi di carita'' [Nota 6].

L'improbabilità dell'irragionevolezza

Insistendo nella contro-obiezione, il fautore delle tesi di Davidson potrebbe esortarci a riconoscere il valore essenzialmente concettuale, non pragmatico-operativo, del principio di carità. Esso riguarda, lo si ricorderà, l'improbabilità dell'irragionevolezza (intesa come insensatezza, non come mancanza di capacità persuasive). Ma quale irragionevolezza ha in mente Davidson? Di ciò che viene detto? Si provi ad evocare il numero davvero considerevole di pranzi nel corso dei quali è stato detto qualcosa di irragionevole o balordo. Di ciò in cui si crede? Ma come verificare ciò che si crede con il solo, esiguo criterio dell'assenso (sincero)? Cosa direbbe Davidson del suo vicino di casa che crede di poter leggere il futuro nelle foglie del tè? Come dovremmo interpretare la sua credenza? Egli intende forse riferirsi effettivamente ad un tè da comprare in futuro, oppure si tratta di una papera: intendeva riferirsi al "filtro" (e non al "futuro"). O invece nutre proprio credenze (per noi) insolite: pensa che il futuro possa, almeno occasionalmente, essere letto nelle foglie del tè. Ebbene, di fronte a queste osservazioni critiche Davidson ha una pronta obiezione: il nostro vicino può credere tutto quello che vuole sul tè: rimane il fatto che egli comunque condivide la maggior parte delle nostre credenze (sui pasti, sulle bevande, sugli orari, sui vicini di casa, sulle case, e così via). Cristoforo Colombo avrebbe anche potuto credere che la terra fosse piatta, ma non avrebbe potuto credere

che non vi fosse una terra (cfr. 1990b, p. 21). Certo, la nostra concettualizzazione del sole e' assai diversa da quella aristotelica, cosi' come la nostra concezione del cuore appare diversa da quella galenica; ma si tratta di casi di dissenso parziale rispetto alle innumerevoli credenze condivise (sulle stelle, il cielo, l'aria, il corpo, il sangue, la vita). Davidson non si trova esposto alla critica che egli stesso ha imputato al relativista, poiche' le credenze dissimili, persino irragionevoli, rimangono una esigua minoranza rispetto al corpo di credenze condivise e vere. Davidson non ha peraltro mancato di sottolineare come su questioni teoretiche ed astratte l'accordo possa essere piu' complesso, meno diretto ed immediato da raggiungere (cfr. 1975, p.169; 1990b, p.22). Così' come ha riconosciuto che e' irrazionale credere nell'astrologia, nelle streghe o nei dischi volanti. Ma in entrambi i casi, egli ci assicura, la spiegazione di tali credenze rimane tipica in virtu' del fatto che gli attori nutrono quelle credenze sullo sfondo di un insieme di altre credenze ed evidenze la cui verita' e similarita' globale e' preservata (cfr. 1982c, p. 290). Così' tutto il punto di questa obiezione a Davidson finisce per mancare clamorosamente il bersaglio [Nota 7].

E tuttavia, viene da domandarsi, sono proprio così' eccezionali ed esigue tali credenze divergenti? E' proprio l'olismo semantico che sembra comportare conseguenze per Davidson indesiderabili sotto questo profilo. Vediamo perche'. Dato che l'olismo implica interdipendenza tra atteggiamenti proposizionali e tra credenze in particolare, sussiste il rischio che anche una

sola credenza radicalmente diversa dalle nostre, o falsa, inquinando molte altre credenze. Così, chi accertasse che un parlante sbaglia termini in una data occasione (o coltiva un dissenso parziale), si troverebbe impegnato, per via dell'olismo semantico, ad accertare che il parlante può sbagliare molte altre volte, alterando sia l'applicazione del termine ad oggetti ed eventi sia l'applicazione di credenze ulteriori contenenti tali termini. Se ad esempio credo che la terra è piatta (cfr. Davidson 1975, p. 168), riterro' anche che essa ha un confine oltre il quale si precipita. Se accetto l'idea che l'agitazione del mare esprime l'ira di un dio, accettero' anche che le mie stesse azioni sono guidate dagli dei. E, di questo passo, perché non accettare che anche le relazioni logiche di altri attori ed altre comunità (relazioni quali la congiunzione e la negazione) siano differenti dalle nostre, persino contraddittorie rispetto ad esse? Insomma, Davidson non può sostenere sia l'olismo sia l'idea che non si configuri una divergenza radicale tra sistemi di credenze o linguaggi. Si può anche sostenere che le credenze bizzarre sono poche; ma se siamo olisti quelle poche finiranno per rimbalzare su tutto il complesso di credenze di una comunità, con la duplice conseguenza di mettere in discussione l'assunto fondante il principio di carità per cui è impossibile che si diano complessi di credenze falsi o divergenti, e di riaprire il campo all'ipotesi secondo la quale il tipo di credenze nutrite debba essere di volta in volta stabilito.

Non solo l'olismo ma anche la presunta autoevidenza del principio di carità sembra vacillare. Supponiamo, come suggerisce Davidson con fervore anti-scettico, che il soggetto

interpretante possa e debba assumere che l'asserzione 'il gatto e' sul tappeto' significa quanto segue: che il gatto e' sul tappeto quando lui stesso (l'interpretante) e' disposto ad accettare che nell'ambiente rilevante per l'attore-parlante i gatti stanno sui tappeti, e che dunque anche gli attori-parlanti sono disposti a ritener-vera tale asserzione. Ora domandiamoci: non potrebbe l'interprete sbagliarsi, fraintendendo le cause per cui il parlante ritiene vera l'asserzione 'il gatto e' sul tappeto'? L'esercizio del principio di carita' (assumi sempre la verita' degli enunciati altrui) dovrebbe costituire un salvagente sotto questo profilo, dato che una delle sue premesse fondamentali e' che il parlante non puo' egli stesso nutrire credenze false (poiche' la maggior parte delle sue credenze sono vere). Eppure si consideri: se la verita' che il principio di carita' impone di massimizzare e' la verita' dell'osservatore, il problema che si affaccia a questo punto e': che cosa garantisce la verita' dell'osservatore (non potrebbe essersi sin dall'inizio sbagliato, di modo che la sua interpretazione risulta si' coerente ed in accordo con il proprio punto di vista ma in effetti errata)? Come ha notato Putnam (1992, p. 108), la posizione di Davidson "implica una sorta di regresso all'infinito: se si chiede 'come fa il linguaggio a connettersi al mondo?', la risposta viene data sempre in termini del modo in cui qualcuno interpreterebbe la relazione del mio linguaggio col mondo, e questo solleva a sua volta la domanda 'Si', ma in che modo il linguaggio di questo interprete si connette al mondo?'" Il principio di carita' ci suggerisce di imputare credenze ovvie

ed omogenee alle nostre. Appare lecito domandarsi: ovvie per chi? Insomma, gli effetti o le implicazioni (inaccettabili) dell'olismo semantico debbono essere in qualche modo vincolati, ed il vincolo causale indicato dall'esternalismo appare incapace di svolgere questa funzione. Dunque come interprete posso anche assumere incondizionatamente la verita' di cio' che il parlante dice, ma lo posso fare dal mio punto di vista, non in termini assoluti. Di conseguenza, o assumo che il parlante sia una creatura infallibile, oppure debbo evitare di costruire le sue credenze ed asserzioni come necessariamente vere e corrette. Ma dato che questa conclusione e' incoerente con le raccomandazioni del principio di carita' (il parlante non puo' infatti avere credenze generalmente sbagliate), sembra esservi qualcosa che non funziona nell'uso della carita' all'interno del processo interpretativo: carita' ed infallibilita' - in effetti - sono virtu' fra loro incompatibili. Piuttosto che essere sistematicamente caritatevoli, noi dovremmo tradurre le credenze altrui come simili quando sono simili (dal nostro punto di vista), e come divergenti quando sono (per noi) divergenti. Ne consegue che l'eventualita' di un complesso di credenze nettamente differente dal nostro rimane sostanzialmente possibile, a meno di non postulare che l'interprete abbia sempre le stesse credenze dell'interpretandum. Tuttavia anche in questo caso si presenta un rischio. L'interprete potrebbe infatti non accorgersi quando queste credenze, pur vere ai suoi occhi, sono false dal punto di vista di un dio (per esempio ritenendo che l'affermazione 'il gatto e' sul tappeto' sia sollecitata dalla presenza del gatto sul tappeto, mentre cio' che effettivamente

causa tale affermazione e' una stimolazione celebrale, o un'illusione ottica). Un caso di auto-inganno collettivo, quest'ultimo, il quale dovrebbe preoccupare ancor piu' l'antiscettico davidsoniano (cfr. Fodor & Lepore, 1992, pp. 159 - 161).

E' forse anche alla luce di queste considerazioni che si e' proposto (cfr. S. Lukes, 1982, p. 264; R. Grandy, 1973) di emendare il principio di carita' con il principio di umanita'. Questo privilegia la massima pragmatica dell'esplicabilita' rispetto alla massima epistemica della verita'. Che siano vere o false, razionali o irrazionali, e' il loro essere intelligibili e spiegabili che qualifica le credenze sottoposte ad interpretazione. In questa prospettiva non e' necessario assumere incondizionatamente la verita' delle credenze; al limite, e' meglio attribuire credenze false purché esplicative. In altre parole, dobiamo assumere la verita' delle credenze interpretate a meno che non risulti piu' intelligibile ritenerle false (o comunque: non si disponga di una spiegazione del perche' siano false o sbagliate). Il principio di umanita' raccomanda pertanto la minimizzazione della non-intelligibilita' piuttosto che la massimizzazione della verita'. Allo sviluppo di queste considerazioni sulla comprensione dell'altro e' dedicata la terza parte di questo saggio.

NOTE:

Nota 1:

Val la pena di notare, per inciso, che accettando l'olismo, rimane da spiegare il fenomeno della comprensione di altri linguaggi: se l'olismo implica la tesi per cui posso comprendere una porzione del tuo linguaggio solo se lo comprendo interamente, allora esso sembra implicare una sorta di capacita' 'magica' di imparare il linguaggio tutto di un colpo.

Per l'olismo pratico di Wittgenstein cio' non costituisce peraltro un'obiezione. Wittgenstein non presuppone l'esistenza di un linguaggio totale o completo. Per comunicare e comprenderci noi dobbiamo padroneggiare una gamma di giochi linguistici, non l'insieme di tutte le regole di ciascun gioco (le regole le possiamo persino ricreare man mano che il gioco procede). Nel gioco degli scacchi, ad esempio, noi siamo in grado di venire a capo delle varie situazioni, ma non sappiamo certo governare l'insieme di tutte le mosse possibili. L'approccio di Wittgenstein rimane tuttavia olistico nel senso che il punto - o la mossa - nella quale ci si trova ricostruisce il senso di tutto il gioco precedentemente svolto.

Nota 2:

Come ha mostrato Quine, vi e' un irriducibile differenza tra il contenuto di uno stato intenzionale e l'oggetto verso il quale l'intenzione e' diretta, differenza suggerita dal fatto che uno stesso oggetto puo' essere presentato differentemente in stati intenzionali separati. La descrizione degli stati intenzionali e' dunque referenzialmente opaca perche' l'oggetto dell'intenzione non conserva il suo valore di verita' se sostituiamo la sua descrizione con la descrizione di un'altra intenzione che faccia riferimento allo stesso oggetto. Così, ad esempio, se riporto sia la credenza di una persona che descrive Galileo come un grande scienziato sia il resoconto della credenza di un'altra persona su di un eretico, entrambe si riferiscono a Galileo, ma ho riportato stati intenzionali con diversi contenuti.

Nota 3:

Per sottolineare la relativa indipendenza della comprensione dalla traduzione vale la pena riportare un altro esempio. Le figlie di Milton, come noto, traducevano (o meglio: traslitteravano, o sillabavano) al padre cieco brani greco antichi, e lo facevano senza conoscere (e dunque senza comprendere) il greco. Esse erano in grado di tradurre le frasi o i termini di un linguaggio estraneo, ma mancava loro il potere di estrapolare usi ulteriori ed appropriati di quelle frasi o di quei termini. In secondo luogo, come mostra ad esempio Rescher riportando una traduzione-trasposizione in inglese dal melanesiano, una 'mera' traduzione risulta del tutto oscura al di fuori di una piu' ampia interpretazione del linguaggio e della cultura (melanesiana).

Nota 4:

Secondo Stanley Fish (1989, pp. 29-30) il relativismo, al contrario di quanto si ritenga ordinariamente, e' una tesi su come gli assoluti (o i fondamenti) emergono, in contrasto con l'assunzione che i fondamenti non emergono ma semplicemente sono. Il relativista difende l'idea secondo cui i fondamenti sarebbero fenomeni locali e temporali, vale a dire vulnerabili alle sfide di altre 'localita'' e di altri tempi. Questa vulnerabilita' si estende, naturalmente, alle stesse tesi relativiste, e proprio questa e' la ragione per cui tale tesi non e' auto-contraddittoria, come sarebbe invece se pretendesse di formulare asserzioni ultimative. D'altra parte siamo tutti anche realisti, nel senso che crediamo in cio' che crediamo, e che riteniamo sensato (per non dire vero) cio' che crediamo. Questo e' infatti cio' che significa credere qualcosa. Ma dato che il relativista non scorge contraddizione tra il bisogno di generalizzazione e la cognizione della contingenza, egli mantiene la posizione per la quale tutte le asserzioni debbano al tempo stesso essere sostenute con decisione e farsi strada tra obiezioni e controesempi.

Nota 5:

Tra l'altro e' solo a livello generale che il problema dell'indeterminatezza viene a porsi, perche' e' in senso astratto che ogni interpretazione e' a sua volta suscettibile di essere interpretata (e dunque sottoposta a sfida). Ma dato che la vita non e' vissuta ad un tale livello di generalita' bensì in contesti localmente (benche' temporaneamente) stabilizzati, la minaccia indeterministica (almeno fino a quando non ha luogo un breakdown - ed a volte puo' non avere luogo per un tempo talmente lungo da spingerci a ritenere che sia per sempre) e' priva delle

temute conseguenze pratiche. In due parole: tutto e' sempre sia determinato che indeterminato: determinato perche' nel contesto locale in cui un'atto ha luogo il suo significato apparira' ovvio ed inequivocabile; indeterminato perche' tale significato puo' sempre essere sottoposto ad una reinterpretazione nel tempo (cfr. S. Fish, 1992).

Nota 6:

Bisogna poi aggiungere una seconda considerazione sul principio di carita'. La fonte di evidenza indicata da Davidson - il ritener vero o l'accettare come vero un enunciato - vorrebbe rappresentare il punto di partenza dell'impresa interpretativa ma vorrebbe anche essere un' evidenza a-significante, non semantica (per non dire comportamentista), ossia non descrivibile in termini intenzionali, non relativa a fenomeni mentali. Senonche' anche questo e' un punto che suscita serie perplessita'. Il ritener-vero implica il possesso di una credenza (sull'enunciato cui si da' l'assenso), ed una credenza - per ammissione dello stesso Davidson - e' uno stato mentale, non uno spezzone di esperienza non-interpretata (non e' la mera risposta ad uno stimolo); uno stato il quale, per via dell'olismo, puo' essere identificato soltanto alla luce di altre credenze (e desideri ed asserzioni). Ne consegue che l'evidenza non puo' essere del tutto o puramente fisicalista, ne' puo' rappresentare quel luogo non-olistico di avvio del processo interpretativo immaginato da Davidson.

Nota 7:

Poiche' la teoria semantica di Davidson rigetta l'idea di paradigmi che si succedono fra loro seguendo una logica 'rivoluzionaria' (essa descrive infatti ogni fraintendimento non come divergenza interpretativa o riorientamento concettuale ma come parziale redistribuzione di corpi di credenze in larga misura omogenei ed unitari), accettarla significherebbe ripensare e riscrivere interamente la storia della scienza.

PARTE TERZA: L'ESPERIENZA DELLO STRANIERO

COMUNITA' COGNITIVA, COMUNITA' COMUNICANTE: DUE SOLUZIONI AL
PROBLEMA DELLA DIFFERENZA E DEL RAPPORTO CON L'ALTRO

La comunita' degli uomini razionali

L'intento di Davidson potrebbe apparire quello di una completa demistificazioni delle piu' tradizionali essenze filosofiche: il soggetto unitario, il linguaggio codificato, la comunita'. Queste presunte essenze non si presentano affatto con confini ben circoscritti. Abbiamo piuttosto a che fare con gruppi di organismi che scambiano segni e suoni per realizzare certi scopi. E tuttavia la presunzione di identita' nella teoria dell'interpretazione di Davidson e' netta: l'idea che per risolvere ogni problema interpretativo basta essere sistematicamente indulgenti ed agire secondo solidarieta' finisce per minimizzare le differenze, per dissolvere in pseudoproblemi di traducibilita' parziale le nostre perplessita' e difficolta' di comprensione, i nostri drammi comunicativi. In questo quadro la logica di ciascun parlante non puo' che essere una versione della nostra logica (il che non significa, ricordiamolo, negare le differenze, ma riconoscerle come aspetti solo parzialmente devianti, e dunque interpretabili, di un comportamento generalmente omogeneo). Prestando attenzione al soggetto del "noi", si scopre che l'accordo tra gli attori si configura in effetti come una potenziale co-incidenza nella cerchia dell'umanita', o una co-appartenenza al genere umano [Nota 1]. Ricordiamo ancora le conseguenze derivanti dal principio di

carita' sulla possibilita' di riconoscere il diverso: "cio' che non puo' essere riconosciuto con tali metodi non e' pensiero, discorso o azione" (Davidson, 1985a, p. 92). Nei confronti di una creatura che si comporta in modo tale da non "rivelare un insieme di credenze sostanzialmente coerenti e vere alla luce dei nostri criteri, non disponiamo di alcuna ragione per considerare quella creatura una creatura razionale, dotata di credenze e capace di articolare un discorso" (1973, p. 137). Non solo: chi non riuscisse a "duplicare i tratti principali della propria configurazione di atteggiamenti in un'altra persona, non potrebbe intelligibilmente identificare alcun atteggiamento di tale persona" (1985c, p. 84). Tale replicazione o identita' cognitiva e' possibile in virtu' dei processi causali, intesi come quei "processi che fanno di tutti i parlanti dei facsimili linguistici dei nostri amici e genitori" (1982, p. 278). Potremmo anche, in certi casi, rivolgerci a comunita' ulteriori per allargare i nostri criteri interpretativi del reale, "ma questo non ci condurrebbe a risultati diversi, bensì solo, ed ancora una volta, allo stesso" (cfr. 1990c, p. 8). Come precisa nuovamente Davidson, il punto non e' che noi concordiamo su quali esattamente siano le norme della razionalita'; il punto e' piuttosto che osserviamo tutti tali norme, "e che non potremmo nemmeno riconoscere come cognitivi fenomeni che se ne discostassero eccessivamente". Così, la' dove l'interprete comprende felicemente un attore, egli avra' riscontrato in lui grosso modo le sue stesse norme (1990b, pp. 24-5).

Insomma se per un verso Davidson dichiara di rifiutare esplicitamente l'adesione all'universalismo semantico (non

potendo sostenere che vi siano schemi differenti non possiamo nemmeno sostenere che ve ne sia uno solo, egli afferma in On the very idea of conceptual scheme (1974a, p. 197)), occorre notare come egli faccia riferimento all'attore sempre in termini generali e concettuali, restituendo una immagine che rimane, per così dire, scolorita rispetto alle determinazioni spazio-temporali e culturali di questo o quell'attore, quasi che manifestassero la tendenza a descrivere elementi tutt'al più analoghi come fossero identici, obbedendo implicitamente all'assunto dell'intercambiabilità delle culture umane. Vigè un accordo umano fondamentale, o, per usare un'espressione di Martin Hollis, una "unità epistemologica dell'umanità" (cfr. M. Hollis, 1979): esiste un'unica, virtuale comunità universale che condivide determinati presupposti gnoseologici; comunità che proporrei di chiamare comunità "razionale" o "cognitiva".

Si potrebbe notare, con gli stoici, che in effetti ogni persona viene riconosciuta in virtù della sua appartenenza al genere umano. Colombo stabilisce una comunicazione con gli Indiani d'America perché non scorge più in essi degli animali o dei selvaggi (o forse: perché scopre in essi dei selvaggi che possiedono oro). La condizione necessaria per stabilire un rapporto ed intraprendere una comunicazione sta infatti nel riconoscere l'altro come soggetto dotato di parola (o come uomo razionale, direbbe Davidson). Ora ciò può essere accettato senza difficoltà, purché si scorga in tale preconditione una contingenza storica ed un impegno etico, non una prospettiva naturale unificata. Riconosciamo qualcuno non perché

cognitivamente identico ma perche' normativamente simile, ossia devoto alle nostre stesse credenze e finalita', e dunque dotato del diritto di essere riconosciuto come degno di durare in quanto portatore di un'identita' (o di una ideologia) affine alla nostra. Il riconoscimento di identita' e' sempre riconoscimento da parte di coloro gia' dotati del potere di conferire accesso alla, o rappresentanza nella, istituzione (setta, chiesa o gruppo che sia) in quanto riconoscitori di una proprieta', di un credo o di un ruolo. Riconoscere e rappresentare sono dispositivi unificanti contro le spinte centrifughe delle credenze idiosincratiche. Certamente il confine tra l'umano ed il non umano viene invocato, ad esempio quando ci si batte per i valori fondanti le rivendicazioni universalistiche dei diritti umani, o della pace nel mondo, o contro certe pratiche disumanizzanti. Ebbene e' in questo senso non naturalistico ma pratico-sociale che si puo' rendere giustizia alla tesi universalistica di Davidson [Nota 2]. Non dimentichiamo che in Davidson cio' che appariva un requisito esplicativo si rivela un impegno ontologico: tutti gli uomini che condividono un linguaggio ed una comunita' di credenze "condividono un quadro del mondo che deve essere, perlopiu', veritiero" (1977a, p. 199). Davidson non considera l'assunto della razionalita' una condizione di possibilita' dell'interpretazione ma ne sancisce l'esistenza quale proprieta' intrinseca della struttura dell'agente e delle sue azioni. Come egli stesso riconosce, se altre persone o culture non risultano identificabili secondo i nostri metodi, cio' non dipende dai limiti di tali metodi ma dal fatto che tali stati non sono propriamente stati cognitivi: "tutte le creature

pensanti sottoscrivono i miei criteri fondamentali di razionalita'. Questa affermazione puo' apparire esagerata, persino autoritaria, ma non significa altro che questo: e' una condizione del possedere cognizioni, giudizi ed intenzioni che i miei criteri di razionalita' trovino riscontro ed applicazione" (1985b, p. 351).

Se la globalita' della sintesi olistica comprende la comunita' di tutti i parlanti, il problema delle 'altre menti' semplicemente non viene a porsi. Siamo gia' da sempre connessi ad altri attori in quanto parte di un vasto orizzonte naturale comune. La carita', pertanto, non e' la soluzione al problema dell'interpretazione, dato che l'accordo olistico precede ogni tentativo esplicito di interpretazione (e che dunque un problema da risolvere non si configura neppure [cfr. Malpas, 1992, pp. 146-7]).

Tale equiparazione tra razionalita', possesso di credenze ed uso del linguaggio appare discutibile (noi non definiamo certo 'razionali' i cosiddetti malati mentali, e tuttavia attribuiamo loro credenze e senz'altro parlano, sebbene in modi che in genere non riusciamo ad apprezzare). Dal principio di carita' scaturisce una sorta di diritto di rappresentare la misura di cio' che e' razionale e giusto. Percio' colui o colei che non possono essere interpretati risultano non-umani. Prototipo dell'escluso dalla comunita' cognitiva e' appunto il "folle", vale a dire il soggetto-limite, categorizzato, forse, ma come incomprendibile. Al di fuori della comunita' cognitiva abbiamo il mondo dell'incomprensione e dell'indifferenza, il mondo dove gli

eventi e le cose sono per noi non distinguibili e prive di significato poiche' accadono in modo assolutamente indecifrabile. Nella prospettiva di Davidson, il mondo sembra cosi' dividersi nell'orizzonte perspicuo del noi, nel quale siamo tutti collocati, e l'orizzonte enigmatico di cio' che non riusciamo ad interpretare (cfr. Davidson, 1982c, p. 289). In qualche modo e' come se il panorama delle realta' umane si disponesse secondo due cerchie: la prima cerchia, lo scenario piu' prossimo, e' investita di razionalita' ed affinita' cognitiva: ci sono divergenze residuali - di qui la necessita' di essere caritatevoli - ma perlopiu' regna un ordine, un cosmo cognitivo. La seconda cerchia, piu' distante, richiama l'idea di qualcosa di estraneo, caotico, addirittura incomprensibile, una sorta di fossato, di luogo di perdizione estrinseco che cinge la comunita' cognitiva. Ora, questa prospettiva mi pare assai poco interessante, se si considera che proprio le zone di penombra tra la comprensione e l'indifferenza rappresentano l'attrazione fondamentale di quei particolari scopritori che sono gli scienziati sociali. In secondo luogo mi sembra che tale suddivisione riproduca la separazione, probabilmente fondata su fattori psicodinamici di ordine difensivo, fra un mondo uguale al nostro, la cui sostanziale omogeneita' ne indica la natura rassicurante e protettiva, ed un mondo estraneo e piu' ostile, dove gli eventi possono caricarsi di toni negativi. Infine, questa dualita' implicita mi pare dimostrare che la pre-attribuzione di razionalita' immanente al principio di carita', inizialmente inevitabile in quanto atto classificante, diventa, anziche' un aiuto, un ostacolo alla comprensione degli altri,

irrigidendosi in qualcosa di troppo generalizzante, incapace di adattarsi alle mutevoli situazioni sociali e trasformandosi da pre-giudizio in pregiudizio vero e proprio.

Se interpretare significa ridescrivere suoni e movimenti come linguaggio e azione, non abbiamo a che fare con una attivita' richiesta da suoni e movimenti ma con l'esito di una decisione che ci costituisce come interpreti, una decisione che stabilisce cio' che e' parlante e cio' che e' agente. Diventa chiaro in che senso la posizione di Davidson non si configura come una posizione meramente epistemologica ma come una posizione che implica, in aggiunta, delle conseguenze etiche. Davidson ritiene che l'interprete e' contrassegnato dal riconoscimento della traducibilita' di tutte le espressioni e dell'identificabilita' di tutte le azioni, e per ritenere questo deve anche presupporre che: 1. gli uomini condividono un bagaglio di credenze omogenee; 2. tali credenze sono vere e trans-contestuali; 3. non vi e' nulla, ne' io individuali ne' culture, che possano alterare significativamente tale omogeneita'; 4. i significati sono ostaggio delle relazioni causali tra uomo e ambiente; 5. tali relazioni causali, in virtu' della loro universalita', debbono funzionare come vincoli generali dell'interpretazione; 6. per effetto della loro generalita' ed impersonalita' possiamo trascurare o regolare differenze locali; 7. comunita' i cui membri non riconoscono tali standard, ne' sono riconoscibili mediante tali standard, sono per definizione irrazionali o non-umane, ossia governate da forze non cognitive.

Che cosa si nasconde dietro tale atteggiamento filosofico?

Probabilmente una sorta di apprensione per la complessita' concepita come eccedenza rispetto alle nostre categorie cognitive; una preoccupazione accompagnata dal "sogno della conoscenza come controllo e governo del diverso" (cfr. S. Moravia, 1993, p. 170).

Ma sarebbe banale far notare che la differenza e l'estraneita' sono tra noi, che i nostri stessi figli sono condannati a non comprenderci, cosi' come noi siamo rassegnati all'idea di non poter piu' comprendere loro. Il punto e' ben altro. Se la nostra fosse l'unica forma di vita conosciuta, la nostra stessa identita', le nostre credenze e prassi sarebbero opache. Come ammoniscono le ben note pagine hegeliane della Fenomeologia, e' sempre attraverso un confronto-contrasto con un' alterita' che comprendiamo non solo l'altro ma noi stessi. Il superamento della potenziale alienazione del se' nel circolo solipsistico dell'auto-identita' astratta e' realizzato dal reciproco riconoscimento, vale a dire da quell'elemento di differenza o dualita' necessariamente immanente ad ogni identita', sia questa attualizzata nella dialettica servo/padrone (forma di riconoscimento intrinsecamente iniqua ma pur sempre bilaterale) o nella conciliazione amorosa. In senso sociologico, l'identificazione ha a che fare con il processo attraverso il quale facciamo uso e ricreiamo un sistema di categorizzazioni sociali. Mediante le categorizzazioni noi segmentiamo la realta' sociale in contesti riconoscibili, localizzandoci e dislocando altri attori in tali contesti o cerchie sociali, volendo ricorrere al celebre termine di Simmel. Tali cerchie ci forniscono una identita', ma non - ripetiamolo -

una identita' autoreferenziale: e' il mutuo confronto con altre cerchie che produce o rafforza l'identita', e, contemporaneamente, distinzione. Questo carattere intrinsecamente sociale dell'identita' la avvicina al caso esemplare della vergogna: nel vergognarci noi riconosciamo di essere come l'altro ci vede, di essere quel tipo di persona di cui lui parla; per questo ci sentiamo non gia' meramente seccati per una immagine inadeguatamente ritratta di oi stessi ma immediatamente punti e toccati da vicino. L'identita' presuppone un ritorno di riconoscimento da parte di altre cerchie che implica a sua volta una distinzione sociale. La sfida per il riconoscimento non e' tanto la sfida dell'accettazione ma della differenziazione da altri.

L'esperienza dello straniero

Ripartiamo dunque dall'esperienza del confronto con il diverso, che e' poi l'esperienza della comprensione parziale, che vorrei ribattezzare "esperienza dello straniero". Abbiamo ascritto alla tesi di Davidson una plausibilita' relativa: con qualcosa di totalmente straniero non potremmo nemmeno stabilire una relazione di riconoscimento. E nondimeno in certe circostanze noi facciamo esperienza di un modo di darsi dell'altro come differenza interna, sperimentiamo l'avventura del 'simile-ma-non-identico'. E la differenza, in questo contesto, non e' un valore da elogiare quanto uno stato di cose

che fa problema, un alterita' non prontamente addomesticabile che ci obbliga ad interrogarci sull'accaduto. (Parlo di 'straniero' perche' sto assumendo che la differenza, in quanto insolita, sia estraniante e perturbante). Ebbene, qualcuno potrebbe notare, tale interruzione dell'ordinaria, felice comprensione reciproca e' piuttosto rara; ma cio' non deve portarci fuori strada. Gia' Sklovskij e Brecht, benché all'interno di un orizzonte estetico piuttosto che sociologico, avevano notato come nel vivere noi perdiamo (cognizione de) il mondo che ci circonda. Esso diventa usuale, imballato, si sedimenta in uno sfondo dovuto all'istituzione consuetudinara del nostro linguaggio, ed anche alla volonta' di instaurare una economia cognitiva nei confronti della realta', che diventa percio' cieca e sorda, e percepita in una inconsapevole continuita'. In qualche modo il mondo non ha piu' aura, non restituisce piu' le nostre percezioni. E' come se l'omogeneita' culturale sancita da Davidson fosse il risultato di un incantamento, o di una sorta di rimozione. Le differenze ci sono, ma e' come se non le vedessimo piu'. L'estraneamento (ostranenie) - e non solo come esperienza, ma come tecnica basata sulla trasformazione in procedimento di una caratteristica che Aristotele ascriveva a tutto il linguaggio poetico - e' cosi' un espediente per inibire tale modo ordinario di cogliere i fenomeni. Cio' avviene aumentando la difficulta' e prolungando la durata del processo percettivo, ossia compiendo una sorta di traduzione inversa a quella tradizionale (dallo sconosciuto al familiare). In virtu' di questa traduzione rovesciata si estraggono i fenomeni stessi dalla loro cornice abituale e si inseriscono in "una nuova serie semantica" o in una nuova

categoria (cfr. Sklovskij, 1976, p. 294), in modo tale da renderli fatti non piu' soliti ma insoliti, capaci di suscitare lo stupore perche' restituiti ad una percezione piu' germinale. Tolstoj, per fare un esempio, descrive gli oggetti come appena visti, come ancora non battezzati e chiamati per nome. Egli non usa il termine consueto "betulla" ma lo precede, parlando di "grande albero frondoso, col tronco ed i rami bianchi, chiari". Cio' che per noi e' semplicemente ed ovviamente una betulla per il bambino e' invece qualcosa di enorme, pulsante e vivo.

Ne L'eccezione e la regola Brecht ha descritto l'estraneamento (Verfremdung) come procedimento per rimuovere il contatto seducente ma anche paralizzante dello spettacolo sullo spettatore, e far rinascere l'atteggiamento di interrogazione ed osservazione, insomma un potere di iniziativa che per Brecht coincideva con la liberta' di pensiero (cfr. M. Blanchot, 1970, p. 484). L'esperienza che produce una distanza e' quella di chi blocca o sospende i processi di adattamento alla realta', di chi evita che il turbamento del dissimile - il quale ci fronteggia straniero - si trasformi in qualcosa di familiare ed assimilato.

Nel contesto delle scienze sociali l'estraneamento come tecnica per alterare strutture considerate ovvie e naturali, cosi' da rivelare come esse siano in effetti il frutto di una stratificazione di abilita', assunti e pratiche precariamente tenute insieme, costituisce uno dei piu' noti contributi dell'etnometodologia. Creando disturbi nell'ordine socialmente praticato, l'etnometodologia non solo rivela in che modo una comunita' agisce di fronte a soggetti ed eventi che non e'

preparata ad affrontare, ma rende anche perspicua la sua organizzazione sociale. Ripensare in termini positivi l'esperienza dello straniero significa dunque riconoscere come noi incontriamo e conosciamo la realta' sociale proprio quando essa non ci restituisce un'immagine speculare di noi stessi o delle nostre aspettative. Scopriamo la necessita' dell'altro (ossia l'escluso dalla nostra cerchia, lo straniero) come condizione per la formazione e la ritenzione della nostra identita' [Nota 3]. E' questa la scoperta che, dopo Simmel [Nota 4], ha compiuto Alfred Schutz, forte delle citate pagine della Fenomenologia hegeliana sulla dualita' necessaria, vale a dire sull' estraneita' cui l'io deve consegnarsi per potersi ritrovare e compiutamente realizzare, oltrepassando l'autoriferimento circolare della coscienza.

Autore di una delle tappe piu' fondamentali nel cammino delle riflessioni sullo straniero, Schutz (cfr. 1971, pp. 91 - 105) prende le mosse dall'analisi di cio' che ha luogo durante l'incontro tra chi e' integrato dall' adesione ad un "mondo della vita quotidiano" e chi a questo mondo appartiene solo in base ad un ruolo che per molti versi lo esclude, lo straniero appunto. Il tentativo che lo straniero compie - parente in cio' dell'interprete radicale di Davidson - e' quello di interpretare il modello culturale di una situazione in cui egli entra per la prima volta e nella quale vuole essere accettato. In virtu' della sua posizione lo straniero non puo' dare quel "mondo della vita" per scontato e diventa estraniato.

Che cosa accade quando ci si trova di fronte ad un comportamento bizzarro, quando sperimentiamo un imprevisto, o

incontriamo una serie di atti anomali rispetto alle serie di atti precedentemente conosciute e praticate? In tali casi ci si trova di fronte ad un fallimento dello sfondo quale risorsa di comprensione. Non riuscendo ad orientarsi, trovandosi in una situazione dove le norme sono diverse da quelle vigenti nel contesto di provenienza e dunque trovandosi cognitivamente "sulle spine" (ossia in una relazione precaria che deve essere continuamente ricostruita), il soggetto estraniato e' obbligato all'incertezza: nessuna scelta puo' piu' essere data per scontata. Proprio per l'impossibilita' di condurre la routine collaudata dell'esistenza ordinaria, in tali situazioni si possono generare disagi che vanno dall'imbarazzo a veri e propri traumi culturali quali l'anomia o le crisi di identita'. Questi effetti sono il risultato di una situazione di deficit di riconoscimento. Per questo l'estraniato e' incerto, esitante, diffidente. Non conoscendo la tradizione storica nella quale un determinato contesto culturale si e' formato, non riesce a riconoscere come sono disposti gli atti. Ed a ben poco gli servono le indicazioni del principio di carita'. Egli dovrebbe, come sottolinea Schutz, "tradurre" il modello estraneo nel proprio, ma purtroppo non dispone di una "formula generale di trasformazione" tra i due modelli (cfr. A.Schutz, 1971, p. 99). In conseguenza di cio' egli sperimenta anche la contingenza delle proprie categorie precedenti, che non riescono piu' a funzionare come schema di orientamento generale, o come regolatrici degli eventi nel nuovo contesto. La ragione piu' profonda della condizione dello straniero "sta nella sua amara esperienza dei

limiti del 'pensare come al solito', esperienza che gli ha insegnato che un uomo puo' perdere il suo status, i suoi principi direttivi, e anche la sua storia, e che il modo sociale di vita e sempre meno garantito di quello che sembra" (cfr. A. Schutz, 1971, p. 104).

Volendo fare degli esempi, possiamo pensare a chi entra in un' istituzione da novizio, all'aspirante membro di un circolo privato, all'immigrante, o anche semplicemente a chi deve inserirsi nella famiglia della propria compagna o compagno, o a chi compie il servizio di leva. A ben guardare, pure il reduce, come il veterano o l'emigrante che si e' "fatto le ossa" all'estero e che ritorna nel suo contesto di provenienza, incorre nell'esperienza dello straniero. Anche se puo' rilevare che non si sono verificati mutamenti sostanziali nella vita del gruppo di appartenenza, il reduce si trova a disagio, non si sente piu' la stessa persona che era partita. Nel nuovo contesto in cui si e' trovato ad operare, altri fini erano sostenuti, altre azioni erano valorizzate come importanti, ed egli stesso veniva riconosciuto non come uomo ordinario (il tabacchaio del paese, poniamo) ma come uomo dallo status privilegiato. Egli e' diventato un'altra persona, perche' l'unita' collettiva che attribuisce valore ai suoi gesti, alle sue intenzioni e scelte, non e' piu' la stessa. Prendiamo ancora in considerazione un esempio immaginario, ma non troppo, che Alessandro Pizzorno ha battezzato Reductio ad Amazoniam (1988, p. 365). Immaginiamo un ricco uomo d'affari, solo nel suo aereo privato, che e' costretto ad un atterraggio di fortuna presso una tribu' amazzonica. Immaginiamo anche che egli sia obbligato ad un lungo soggiorno

presso tale tribu'. Fino ad allora, nel mondo meramente aziendale nel quale operava, la sua vita era stata una sequenza di scelte di massimizzazione dell'utilita', e il suo benessere accumulato era riconosciuto su qualunque mercato occidentale. Tutto cio' pero' non vale piu' presso la tribu' sudamericana. Nulla e' cambiato in lui, ma la sua identita' si e' come interrotta. Egli deve convertirsi e diventare un'altra persona, perche' sara' riconosciuto in modo diverso, da parte di persone che prestano attenzione a valori differenti, che ricercano altri segni per categorizzare una persona. Nessuno e' intrinsecamente straniero - si e' stranieri in rapporto al contesto che definisce il familiare.

L'altro interno e le soglie normative

Le implicazioni epistemologiche e psico-antropologiche della posizione che lo straniero viene ad occupare non sono irrilevanti. In fondo tutti noi incorriamo piu' spesso di quanto non pensi Davidson in micro-esperienze di estraneamento, in cadute improvvise del nostro stato di riconoscimento apparentemente ben consolidato, in immersioni improvvise dentro nuove "tribu'". E questo ribadisce come lo straniero non sia una categoria assoluta ma relativa al modo in cui una comunita' di uomini e donne interpreta il nostro comportamento di un attore alla luce di cio' che, di volta in volta, viene assunto come razionale o come esemplare. Non solo, ma e' precisamente questa

condizione di vicinanza e distanza (relativa), di coinvolgimento ed indifferenza che consente allo straniero di percepire, piuttosto che subire, il modo in cui una comunita' di attori ricostruisce la forma normale - la grammatica - dell'interazione sociale. Lo straniero non solo e' un "pesce fuor d'acqua": si trova implicato nel tentativo di ottenere un ritorno di riconoscimento: aspira (o e' obbligato) a diventare un nativo, ad imparare a fare quello che fanno 'loro', ad essere uno di 'loro'. Dunque egli trae, o puo' trarre, nuove consapevolezze o nuove acquisizioni cognitive e pratiche dall'intervallo che lo separa dagli altri.

Che cosa suggerisce l'esperienza dello straniero? Anzitutto riconferma quanto detto sul ruolo della 'dualita' necessaria' nella vita sociale: senza l'altro da se', nessuna unita', individuale o collettiva, puo' conoscersi e socialmente esserci. In secondo luogo suggerisce come non sia sempre operante una garanzia assoluta dei rapporti di riconoscimento, come sembra ritenere Davidson, una forma che rappresenti il minimo comun denominatore di tutte le azioni. Al contrario, le situazioni genuinamente sociali sono situazioni nelle quali operano criteri di classificazione e differenziazione parzialmente chiusi, che non possono preservarsi nell'essere scambiati o esportati all'esterno della comunita' o situazione in cui operano, da una cerchia di prestatori di riconoscimento ad un'altra. Vorrei dire: nella vita sociale quotidiana operiamo in domini di scambio piu' ristretti, abbiamo a che fare con "valute" locali come ruoli, dialetti, valori costituenti delle soglie o circoscrizioni

le quali, in quanto barriere di inclusione/esclusione, rappresentano non solo una formazione sociale con fini condivisi ma un cerchia esclusiva, dotata cioè di una socialità specifica, definita già dal fatto di aderire ad una forma di appartenenza determinata. Le cerchie sociali hanno dunque non soltanto una valenza semantica ma sociologica: mediante una operazione costruttivista di definizione-creazione di confini viene validata o autofondata una precisa identità'. Per questo solo alcune cerchie sociali sono disposte a riconoscere e scambiare tali valute, cerchie quali i movimenti, le sottoculture professionali, le nicchie sociali ed altre formazioni sociali nelle quali il riconoscimento reciproco che i membri si scambiano gli uni con gli altri in quanto portatori della stessa identità' definisce un confine. Oltretutto il 'totalmente altro', in quanto radicalmente estraneo, non comporta neppure un'esperienza di estraneamento (con esso non si avrebbe nemmeno una relazione ma una non-relazione). Solo l'altro che può essere riconosciuto come diverso in rapporto all'uguale, l'altro interno, e' pertinente come straniero. D'altronde proprio perché 'diverso-interno' lo straniero appare componente imprescindibile per l'autodefinizione dell'uguale. Il confine di appartenenza alla comunità' non è dunque segnalato tanto dal pazzo o dall'inumano - che rappresenta un confine esterno ed estremo - quanto dalla persona moralmente inaccettabile. Noi siamo vulnerabili allo scrutinio di chi assume l'autorità' morale di indicare la violazione dell'impegno fiduciario alla reciprocità'. Il giudizio, l'accusa, la condanna, l'esclusione non sono meri vocabolari morali ma dispositivi i quali assolvono la funzione

espressiva di segnalare agli attori che cosa ci si aspetta da loro, e quando tale aspettativa e' violata, allontanandosi dalle soglie dell'accettabilita' sociale. Solo all'interno di confini ristretti e sullo sfondo di altre sub-comunita', possiamo sentirci leali o reagire con indignazione a determinate situazioni (cfr. M. Smiley, 1992, cap. 9).

Anche i confini entro i quali le azioni ricevono significato e le regole hanno valore sono piu' ristretti di quelli (anzi di quello) tracciato da Davidson. Il riconoscimento di una minoranza etnica, o di una sua espressione linguistica, ad esempio, non ha senso fuori dal contesto in cui vigono quelle determinate regole che conferiscono ad atti ed attori la fiducia nel fatto che potranno continuare ad essere riconosciuti come tali anche in futuro. Non solo si puo' "spendere" un atto, una parola o un simbolo solamente per quello che vale: certi atti possono essere "rimessi in circolazione" e identificati soltanto se sostenuti da un contesto che garantisce, fin dove tale garanzia puo' valere, che quell'atto e' quello. Dobbiamo assumere che il significato di un atto sia la conseguenza dell'appartenenza dell'attore ad un insieme di relazioni sociali che producono determinati effetti contestuali di attribuzione e riconoscimento (effetti che, lo sottolineo, vengono ricreati nel tempo). E per comprendere il significato di atti localmente situati dobbiamo, come osservatori, conseguire un' identita' coerente con la specifica comunita' che conferisce quel significato a quegli atti. Noi ci identifichiamo solo debolmente con la meta-comunita' a cui tutte le le diverse sub-comunita'

fanno riferimento, ossia con l'umanita' in generale, mentre ci identifichiamo ed affiliamo fortemente con una cultura ed una tradizione locali.

Per una teoria delle comunita' comunicanti

Davidson analizza le comunita' come se fossero fuori dal tempo: ogni incontro e' appunto soltanto un incontro, privo di connessioni con incontri precedenti o successivi. Ma l'interazione stessa, e le aspettative che in essa si formano, danno luogo ad una sorta di processo di socializzazione continua, nonche' di auto-consolidamento delle identita' degli interagenti. La circostanza di aver condiviso una storia, e dunque di dover proseguire o ripetere delle relazioni in futuro, ha la conseguenza di creare delle barriere di fiducia e reputazione molto accentuate, abbassando la probabilita' di travalicamento dei confini della comunita', ossia abbassando il livello di 'uscita' da essa. I confini delle comunita' comunicanti non sono solo sostanziali (etnici o politici, geografici o giuridici) ma contingenti e pratico-linguistici: essi coincidono con l'insieme di coloro con i quali regna un accordo nella prassi, o anche - volendoci mantenere fedeli all'arsenale concettuale di Davidson - con l'insieme di coloro con i quali la maggior parte delle nostre credenze si sovrappongono (benche' non sia chiaro come cio' possa essere stabilito), e che contrasta con altre comunita' le quali nutrono credenze che non si accavallano alle nostre e nei

confronti delle quali dobbiamo giustificarci. Membri della nostra comunita' sociale (o del nostro ethnos), sarebbero tutti coloro con cui ci rendiamo reciprocamente spiegabili e con i quali possiamo conversare in virtu' di un' ampia sovrapposizione di credenze. Un attore il quale facesse continuamente cose che non comprendiamo potrebbe cessare di essere nostro concittadino (mentre non cesserebbe certo di essere una persona).

I confini delle comunita' comunicanti possono essere concettualizzati come delle soglie normative, intese sia come condizioni di appartenenza, che come condizioni di identita'. La pratica di adesione o sottoscrizione ad un corpus di credenze, di pratiche, di usi e di linguaggi come ad esempio il cristianesimo, costituisce (attraverso il battesimo) una soglia normativa per l'appartenenza a tale unita' collettiva [Nota 5]. D'altra parte le soglie normative operano anche come condizioni di identita'. Nel riconoscere attori ed azioni noi facciamo uso di criteri e categorie. Ora, il punto interessante e' che l'apprendimento del pacchetto di connessioni fra atti e categorie non e' tanto di forma induttiva quanto normativa: qui succede x perche' ci sono persone di tipo y ed esse (in queste circostanze) compiono azioni di tipo x (il genitore raccoglie il bambino che piange perche' questo, nel contesto dell'organizzazione familiare occidentale, e' cio' che propriamente fanno quando i loro bambini piangono). Sappiamo ad esempio che dopo un sorriso deve esserci un qualche segnale di reciprocita', non in virtu' di un obbligo normativo incombente dall'esterno, ma per la possibilita' stessa di proseguire l'interazione in modo intelligibile per i

partecipanti, ossia in modo privo di conseguenze negative sul piano interazionale (conseguenze quali ad esempio - il rischio di essere considerati un tipo egoista che non ricambia il sorriso). Se accettiamo che certe azioni sono legate a particolari categorie di persone o di ruolo, le categorie saranno rilevanti per identificare determinati tipi di attori ed azioni. Emettere sentenze, ad esempio, e' legato al giudice; il licenziare al datore di lavoro; l'arrestare al poliziotto. Nell'ottica delle soglie normative, "medici" non lo possono essere tutti: occorre essere riconosciuti come determinati professionisti da una comunita' apposita (di altri medici). Si tratta di esempi categorizzazioni usate per caratterizzare azioni ed attori che divengono culturalmente disponibili per impieghi ulteriori (ascrizioni, invocazioni, applicazioni, resoconti, giudizi). Ovviamente tale caratterizzazione non e' sempre cosi' scontata. Per molti occidentali una persona anziana e' spesso semplicemente un vecchio (lo categorizziamo cosi'). Ma nel contesto di certe societa' tradizionali l'anziano e' legato categorialmente al ruolo dei sacerdoti, non ai veterani. Prendiamo ancora un esempio, quello delle contrade senesi. I senesi si sentono legati alle loro contrade piu' di quanto si sentano legati alla propria citta' (sono, appunto, contradaiooli), e le contrade medesime si qualificano attraverso specifiche distinzioni semantiche (il nome), folcloristiche (colori e simbolo), geopolitiche (forma di governo e confini territoriali). E' vero che al di fuori dei confini della citta' o della nazione il contradaioolo e' senese o italiano, ma all'interno di Siena egli e' un Brucaiolo o uno della Giraffa. La contrada rappresenta il

gruppo sociale primario di definizione dell'identita' della persona (si e' persino battezzati nella contrada) (cfr. Dundes e Falassi, 1975).

Inferire atteggiamenti a partire dalle preferenze espresse nei singoli atti non puo' dunque portarci lontano se vogliamo comprendere gli attori e le loro azioni per reagirvi a nostra volta. E' invece imputando un' identita', tenendo conto degli indizi contestualmente rilevanti, che si puo' comprendere chi e' il membro in questione o che tipo di cosa sta facendo.

Classificazione, riclassificazione e distinzione sociale

Ogni comunita' impiega un determinato repertorio di classificazioni, le quali formano complesse reti di implicazioni e presupposizioni categoriali. Nella nostra cultura il "matrimonio", per fare un esempio riferito ad un preciso tipo di azione, e' normativamente collegato al referente "adulto" (tanto che di un bambino diciamo che imita i grandi, o si finge adulto nel simulare un'unione, ma non che si possa unire in matrimonio). Invece presso alcune altre comunita' sociali il matrimonio e' un istituzione svincolata dall'eta' degli sposi. Ogni classificazione rappresenta contemporaneamente la struttura di linguaggi e simboli di differenziazione socialmente disponibile (quali l'eta', il sesso, la moda, il gergo, lo stile di vita e via dicendo). Ora, tali modi di classificazioni possono non

essere sufficienti per realizzare una differenziazione sociale. Determinati raggruppamenti accentueranno la specificita' del loro repertorio cercando di formarsi in quanto identita' sociale distinta, ed obbligheranno la societa', se avranno successo nello stabilire la contro-cultura (successo che verra' stabilito se riusciranno o far ascrivere un significato alla loro differenza in quanto opposta alle classificazioni gia' sviluppate), obbligheranno la societa' ad accettare una nuova classificazione o a compiere una riclassificazione, creando una soglia normativa (o sottraendosi dalle soglie normative pre-esistenti), e rendendo piu' impegnativo - per un osservatore - l'interpretazione del significato dei loro ruoli e delle loro azioni.

In sintesi, nelle comunita' comunicanti particolari strumenti per agire e descrivere l'agire sono costitutivamente definiti, valutati e 'sfruttati' ai fini di agire ulteriormente, ed agire in modi che i propri compagni ritengano normale, istituzionale, abituale. In quanto ordine cognitivo emergente, tali strumenti consentono agli attori di ratificare determinati tipi di atti ed attori, rendendone altri strani o difficilmente accettabili. Si tratta tuttavia - occorre sottolinearlo - di un ordine non solo e non tanto istituzionale-societario quanto coincidente con il tacito impegno fiduciario a riconoscersi mutuamente per mantenere una reciprocita' di prospettive.

La mobile fisionomia della comunita' comunicante non emerge direttamente ma per implicazione, quando si sperimenta un'esperienza dello straniero, ossia quando vengono violati i presupposti di una gruppo di condivisori del significato di una vita collettiva ritenuta degna. All'attore che non segue le

regole della comunità' (o meglio: all'attore che non segue gli altri attori che ritengono di seguire le regole che segue la comunità' [cfr. Santoro, 1991]) non si può attribuire la padronanza delle regole, ed egli viene corretto o - al limite - escluso dalla comunità'. Una riprova di questo controllo è decretata dalla provvisorieta' dell'impegno fiduciario che i membri della comunità' comunicante si conferiscono reciprocamente, nel senso che le risposte degli attori sono appunto suscettibili di correzione da parte di altri attori della comunità'. Questa limitazione alle pretese individuali di star seguendo una regola (che è poi anche una limitazione alla partecipazione alla comunicazione della comunità') si può indicare così: se le azioni ed asserzioni di un attore non si accordano con quelle di molti altri attori, e se tali azioni o asserzioni non possono essere riclassificate come semplici errori, o scherzi, o altre piccole anomalie che l'elasticità dell'imputare regole consente di tollerare nel corso della prassi, la comunità' non potrà attribuire delle regole a tale comportamento, e l'attore verrà "interpretato" dalla comunità' come estraneo (oppure, se non segue altre regole ma ignora una regola, come deviante [cfr. L. Wittgenstein, 1956, I, 116]) e laicamente scomunicato. È dunque fuorviante pensare che vi sia qualcosa che da fuori penetri nella nostra comunità': è fuorviante perché assume che la distinzione tra 'dentro' e 'fuori' sia empirica o addirittura assoluta. L'escluso è escluso non in modo assoluto ma in relazione ad un insieme di assunzioni su cosa fa parte e cosa non fa parte della comunità'

comunicante. Lo straniero e' un escluso interpretato.

Ma non basta. Alle due cerchie di Davidson se ne sostituiscono una pluralita', coincidenti con i vari modi con cui uomini e donne costruiscono la propria sfera dell'usuale, del familiare, di cio' che ci appare fenomenologicamente domestico - un usale definito non dall'affinita' cognitiva ma dalla condivisione di un modo di agire. Lo scomunicato dalla comunita' comunicante non e' l'irrazionale o escluso assoluto, come in Davidson, ma e' semplicemente colui o colei che si comporta in modi non ammissibili.

Mentre l'orientamento intenzionalista prende le mosse dal punto di vista dell'attore e delle sue scelte, abbracciando una teoria delle decisioni come modello esplicativo, noi siamo partiti da cio' che un azione finisce per significare per un piu' ampio contesto di attori. Il quadro di riferimento riferimento diventa non l'intenzione dell'attore ma la ricezione o interpretazione dell'azione da parte di coloro i quali ne sono toccati immediatamente o nel tempo, in quanto interpreti dell'azione. Incontriamo nuovamente il modello del recettore alluso da Wittgenstein: non e' rilevante il vissuto che accompagna soggettivamente i nostri atti ma il modo in cui questi vengono recepiti, recepiti dal titolare dell'azione (in quanto primo osservatore di se stesso), e da altri attori. Semanticamente siamo dunque sempre in seconda persona: nella posizione di chi osserva ed interpreta il significato delle azioni (cfr. Wittgenstein, 1953, 200).

Il comprendere e le serie

Cerchiamo di riassumere quanto detto sul reciproco intendersi, sull'estraneità e sul ruolo dell'interpretare inquadrandolo nel più ampio ed articolato processo di comprensione, breakdown ed interpretazione. In senso lato il comprendere è un'attività di riconoscimento e determinazione (si tratta di riconoscere e determinare le circostanze d'uso, e dunque l'identità, di un'azione, individuandone la posizione in una serie di azioni); un'attività di ricostruzione (si tratta infatti di ricostruire il contesto nel quale l'azione ha luogo); un'attività di attribuzione (riportando un'atto all'unità di una classe di atti) e di discriminazione (stabilendo di quale atto si tratta in quanto differente da ogni altro) [cfr. Sperti 1992 b, cap. VI]. Ciò che noi abitualmente descriviamo come comprensione (di un atto o attore) può essere frutto di una socializzazione primaria e di una conoscenza personale: ho condiviso una storia con quella persona, la conosco appunto personalmente, e sono dunque in grado di ascrivere le regole necessarie per imputare un'identità ai suoi atti e collocarli in serie familiare di altri atti. Altre volte, invece, diciamo di comprendere un attore in virtù di una più complessa identificazione del ruolo che ricopre, ossia ricostruendo la posizione che l'attore occupa in una struttura sociale e culturale.

Tutto cio' e' forse compatibile con la teoria davidsoniana della comprensione. La divergenza emerge la' dove Davidson difende una concezione della comprensione come impresa teoretica di interpretazione/traduzione, ed io sostengo invece una concezione pratico-contingentista del comprendere come compito o serie incessantemente sviluppata (cfr. Wittgenstein, 1953, 143 e agg). Noi stabiliamo il significato di un'azione facendo ricorso ad un'ampia gamma di aspetti - le circostanze nelle quali si trova l'agente, il suo ruolo, la sua attivita' pregressa, le reazioni dei co-agenti, gli altri atti che sta compiendo, e cosi' via. Questa gamma di aspetti non puntano ad uno stato cognitivo isolabile chiamato intenzione dell'attore o significato del suo comportamento. Pensarlo, rappresenterebbe una perdita di percezione della centralita' della nozione di contesto e la caduta in una prospettiva per piu' versi pre-sistemica ed obsoleta. Un contesto non puo' essere assimilato ad un insieme di intenzioni o ragioni: esso ha piuttosto a che fare con quell'insieme di circostanze contemporanee ma anche precedenti un atto o evento che danno luogo alle intenzioni e contribuiscono a definire l'accaduto. La stessa filosofia di Wittgenstein appare emblematica da questo punto di vista (cfr. 1953, 500). Essa non e' attratta dalla domanda: "che cosa aveva in mente l'attore che ha compiuto questa particolare azione?", quanto piuttosto dalla domanda: "che cosa significa questo evento, a cosa serve, che ruolo ha nella nostra vita?". Wittgenstein propone un riorientamento delle strategie esplicative intenzionali verso un'analisi dei modi e delle occasioni nelle quali una forma di intelligibilita' e' realizzata nella vita sociale. Così, invece

di domandare "cosa fa si' che i membri della comunita' M credano x o y?", si domandera': "in quali circostanze la credenze x o y e' assegnabile a P dai membri di M?" (cfr. J. Rouse, 1987). Sapere cosa gli attori credono ha a che fare, in questa prospettiva, con il sapere come identificare quello che credono, e cio' richiede di sapere quando usare tali credenze, ossia in quali contesti e' appropriato sostenerle. Credenze e desideri possono si' sembrare collegabili a singole scelte ed atti: se privati di un contesto, essi appaiono tuttavia senza peso e senza vita. Gli atti mentali, in altre parole, si presentano come dotati di significato perche' e' ricostruibile una connessione significativa con altri atti che qualcuno riconosce come collegati, dando loro una identita' e una durata nel tempo. Possedere un desiderio, nutrire una credenza, avere una ragione non sono dunque concettualizzabili come stati ma piuttosto come simili a operazioni, operazioni che stabiliscono una serie o una continuita' tra una costellazione di atti ed un attore che viene riconosciuto come l'agente che compie quegli atti. In breve, Wittgenstein non si ferma agli stati cognitivi, concepiti separatamente da cio' che facciamo con, e di, essi: suggerisce invece di ripensare la cognizione come un fenomeno distribuito attraverso persone, azioni e situazioni.

Torniamo alla nozione di serie. Essa ci obbliga a considerare la collocazione temporale, ossia la sequenzialita' di un'azione come elemento di riconoscimento di quell'azione (appunto l'inserimento dell'azione nella serie). Noi comprendiamo il significato di un determinato atto quanto questo

ci appare connesso con certi altri atti, e solo con quelli, dato che senza di questi il nostro atto non avrebbe senso (o comunque quel senso) ne' per noi ne' per gli altri co-agenti. E' cosi' che si dispiega una serie.

Da questo punto di vista dello svolgimento temporale o del rapporto di contiguita' (Wittgenstein parla dei modi di impiego di una parola colti in vari punti nel tempo [1953, II, II]), il contesto e' continuamente ricreato nel corso dell'interazione. Nei confronti di un' azione precedente A (nostra o altrui), l'azione B fornisce all'azione A la proprieta' di essere "precedente" rispetto all'atto successivo, un precedente che a quel punto recede sullo sfondo e non viene piu' esplicitamente ne' notato ne' tematizzato. Proprio come l'effettiva apparizione del successivo da' un senso al suo essere successivo di un precedente, piuttosto che occorrenza slegata ed isolata (questo e' il valore retrospettivo della serie), cosi' la circostanza che sull'elemento futuro della serie si stabilisce un' aspettativa, una aspettativa verso il non ancora visibile o avvistato successivo, rappresenta il valore prospettivo della serie.

La costrizione contestuale e' il prodotto di un effetto seriale nel senso che e' data da cio' che il primo atto di una serie (o semplicemente cio' che ha luogo immediatamente prima) impone su quelli che seguono. A sua volta, ovviamente, l'atto che risulta il secondo elemento di una serie antecedentemente iniziata diventa contesto esso stesso, contesto a cui l'azione successiva dovra' se non conformarsi quantomeno rispondere o direzionarsi in qualche modo affinche' possa essere riconosciuta come elemento effettivo della serie. Nello sviluppare una serie,

quindi, diventa sfumata la distinzione tra il compiere la mossa di una partita e lo stabilire una regola del gioco (ossia lo stabilire un paradigma per le mosse future del gioco [cfr. Wittgenstein, 1981, 294]). Per indicare la circostanza che noi trasformiamo le regole man mano che procediamo, ossia che la comprensione e' continuamente e contingentemente realizzata, Wittgenstein ricorre all'immagine della corrente la quale, dilavando ed accumulando il confine sabbioso del fiume, finisce per spostarne l'alveo (cfr. 1969, 96-7, 99). Pur conservando un valore prospettivo, la nozione serializzata di contesto non ha dunque piu' nulla di esterno e trascendentale ma viene anzi a coincidere con la situazione che l'azione stessa contribuisce a segnalare e portare a compimento. In virtu' di questo suo carattere costitutivamente incompiuto, la serie ci appare un processo che sempre e di nuovo si va compiendo attraverso una mai definitiva - ne' mai assolutamente certa dei propri risultati finali - pratica interazionale.

Sul piano semantico ne deriva che il significato di un atto non va distinto in qualcosa di estensionale che corrisponderebbe all'atto in se' e per se', ossia ad un comportamento fattualmente neutro, e nella serie entro la quale l'atto 'nudo' viene introdotto, anzi immerso in modo tale che possa assumere una certa coloritura di significato, come se - nell'agire - si potesse considerare un atto isolato per poi dire che il significato di quell'atto glielo da' la societa'. La serie non da' propriamente alcun significato all'atto perche' l'atto costituisce la serie (fino-a-quel-momento) tanto quanto la serie

(fino-a-quel-momento) costituisce il senso dell'atto [Nota 6].

D'altra parte la serie rappresenta anche la giustificazione della comprensione di quello che e' successo. Si puo' infatti dire che B (a seconda della sua risposta o reazione) esibisce o dimostra nel suo turno la comprensione dell'azione svolta da A nel suo turno precedente, rendendo l'accordo - e dunque la comprensione - pubblicamente visibile. E' cosi' attraverso il turno successivo che B fa sapere ad A, o ad un osservatore non coinvolto nell'interazione (chiamiamolo C), quello che ha compreso (fino a quel momento). Wittgenstein non si e' mai stancato di sottolineare come fosse l'applicazione (di un atto o di una parola) il criterio della sua comprensione (cfr. 1953, 146). Conta quello che riesco a fare con l'atto - quasi che l'atto da comprendere fosse una specie di ordinazione, e capire un'ordinazione consistesse appunto nel sapere cosa si deve fare (cfr. L. Wittgenstein, 1956, IV, 45-6; 1981, 297, 695).

Il breakdown e l'interpretazione

Naturalmente il fatto che gli atti siano disposti seriatim, ossia che vengano categorizzati l'uno dopo l'altro, non e' assicurato a-priori. L'interazione sociale puo' interrompersi, e la comprensione bloccarsi (di nuovo: piu' spesso e con conseguenze piu' rilevanti di quanto non ritenga Davidson). Segnalando la nostra incapacita' di stabilire anticipatamente l'identificazione a cui possono essere destinati certi atti, e

dunque la nostra incapacita' di reagire ed andare avanti in modo appropriato, i breakdown segnalano anche la non-generalizzabilita' dei nostri criteri di classificazione (e dunque ancora, la pluralita' di soglie normative che caratterizzano il mondo sociale). Che le cose vadano diversamente dal previsto illumina un aspetto di imponderabilita' degli elementi successivi che compongono una serie: un'imponderabilita' che Wittgenstein ha ritratto con l'immagine di chi segue una regola e poi si impiglia nelle sue proprie regole (1953, 125). Quando non riusciamo a raccapezzarci, o a muoverci a nostro agio, quando siamo estraniati, e' come se ci avessero steccato la gamba e dovessimo ancora acquisire familiarita' con i movimenti che possiamo compiere con l'articolazione, e percio' non riusciamo a reagire in accordo con gli altri attori e per cosi' dire inciampiamo continuamente (cfr. Wittgenstein, 1956, II, 70; 1981, 6). Ci troviamo dunque in una situazione nella quale non siamo piu' in grado di continuare il gioco ordinariamente praticato, una situazione nella quale siamo anzi strappati via dalla sicurezza del gioco (1969, 617).

Ma guai a fermarsi, come raccomanderebbe Davidson: le rotture di comprensione corrispondono proprio ai casi in cui non si puo' piu' rimanere indifferenti. A questo punto dobbiamo mobilitare una spiegazione o interpretazione per ricollocare l'evento imprevisto in una serie comprensibile. Come osserva Wittgenstein, "una spiegazione serve ad eliminare o a prevenire un fraintendimento" (1953, 87). Iniziamo a praticare un altro gioco, che non e' piu' quello dell'interazione con l'attore ma

quello dell'osservazione e della formazione di teorie che possano fornire le categorie necessarie per ricomporre il breakdown, riclassificare l'azione e continuare l'interazione, ristabilendo l'ordine interazionale. In quanto riclassificazione del proprio agire, l'interpretare costituisce un indispensabile rimedio alla, ed esenzione dalla, potenziale irreversibilita' del nostro agire. Questo punto lo si puo' meglio apprezzare ritraendo la spiegazione all'opera, ossia ricostruendo come essa risponde o fa fronte a quel carattere virtualmente imprevedibile dell'agire sociale che provoca i breakdowns, nonche' gli effetti spesso offensivi o imbarazzanti che essi porovocano negli interlocutori. L'interpretare rappresenta la redenzione del carattere irreversibile dell'azione in quanto capacita' di disfare cio' che si e' fatto (benche' fatto senza conoscerne l'intero raggio di conseguenze). Senza questo elemento salvifico dell'interpretare, il nostro agire assumerebbe uno spettrale carattere di irrimediabilita': saremmo impigliati come vittime eterne nelle conseguenze dei nostri atti. Ma dato che siamo attori sociali di un tipo per cui ha senso rivedere quello che facciamo, noi ci disponiamo a cambiare idea ed a ricominciare a parlare ed agire daccapo. Interpretazione e spiegazione diventano cosi' delle procedure costitutive della comunicabilita': delle procedure che permettono agli attori di compiere quel salto cognitivo necessario per riportare, per venire a percepire nuovamente l'ordinatezza semantica della vita sociale, consentendo di continuare a scambiare con successo comportamenti ed espressioni.

Volendo esprimere il punto nel vocabolario intenzionalista, possiamo affermare che mentre il dare ragioni ha a che fare con

la nostra capacita' di offrire, nel corso di una interazione, una interpretazione condivisibile con i nostri interlocutori, il trovare o escogitare ragioni significa esplicitare moventi non immediatamente riconoscibili da parte del titolare dell'azione ma accettabili per una seconda comunita', la comunita' degli osservatori specializzati. Se infatti come interpreti ci limitassimo a replicare il linguaggio degli attori sottoposti ad interpretazione, allora noi non staremmo ancora propriamente interpretando ma semplicemente ripetendo il loro linguaggio, o reagendo ai loro atti per interagire con essi. Lo spiegatore puo' porsi all'esterno del contesto dell'azione, sostituendo il codice che permette ai soggetti dell'azione di comprendersi vicendevolmente con una gamma di categorie volte a spiegare anche contesti diversi da quello analizzato. Non e' detto che le teorie interpretative necessarie per ristabilire la comprensione sono estrinsecabili attraverso una comunicazione non specialistica, quotidiana. A volte e' cosi - come quando, ad esempio, possiamo riferirci a un repertorio di condizioni, magari desunte dalla biografia di una persona, le quali operano inconsapevolmente sulle sue credenze o sui suoi desideri. In altri casi ricorriamo invece a teorie istituzionalizzate, che hanno lo scopo di dotare di una forma comunicabile la conoscenza di cio' che va oltre le descrizioni piu' esplicitamente conosciute e condivise, producendo come conseguenza riflessiva non solo la ridescrizione delle intenzioni precedentemente imputate ma nuove conoscenze, nuove categorie e nuovi nomi per definire la realta' sociale nella quale viviamo. Naturalmente il

processo non termina a questo punto. Occorrerebbe analizzare come l'uditorio recepisce la teoria ad esso indirizzata, accettandola o meno a seconda delle procedure con cui e' stata costruita. Un volta osservate le procedure ed i vincoli che indicano come si debbano costruire e comunicare i risultati della interpretazione, la regola cui ci si deve attenere se si vuole il riconoscimento della comunita' scientifica sara' quella dell'utilizzabilita' della teoria nell'attivita' futura della comunita' disciplinare. Accettabilita' significa dunque riutilizzabilita' (cfr. Sparti 1992b, cap. VII). Seppure su base istituzionale, su un piano di maggiore generalita' ed avvalendosi di un linguaggio specifico, predefinito e spesso formalizzato (un linguaggio che deve essere coerente con l'insieme di comunicazioni dell'uditorio disciplinare), l'attivita' teoretica dell'interpretante non fa che continuare l'ordinaria - ancorche' implicita - attivita' del ricevitore, che e' poi l'attivita' del riportare gli atti che ci circondano o all' identita' del loro significato o all'identita' di coloro che li hanno eseguiti. Riconoscere differenze (e dunque anche identita'): ecco la finalita' dell'interpretare.

Diversamente da quanto ritiene Davidson, l'estraneamento ed i breakdowns non minacciano dunque l'ideale di razionalita' umana ma la persistenza di quelle forme di riconoscimento che consentono a diverse unita' collettive di valutare atti e preferenze, e dunque di mantenere un' identita' nel tempo. L'istituzione sanzionante (l'escludere ed il punire) protegge tale persistenza garantendo le soglie normative e dunque l'appartenenza a quella determinata unita' collettiva.

L'interpretazione, d'altra parte (e su questo Davidson ha ragione), funziona come istituzione riparatrice, obbligandoci su un meta-piano rispetto a quello della prassi interrotta a razionalizzare il malinteso ed a risolvere il deterioramento dell'ordine sociale innescato dai breakdowns [Nota 7].

A questo punto noi possiamo delineare i contorni delle comunita' comunicanti. Se la comunita' cognitiva e' la comunita' della categorizzazione assoluta, per restare all'interno della quale occorre essere riconosciuti come uomini (razionali), la comunita' comunicante e' la piu' ristretta e variegata comunita' dello scambio, dell'approvazione e dunque degli uomini responsabili. Prototipo dell'escluso da tale comunita' e' lo straniero, vale a dire il soggetto compreso ma giudicato estraneo ed a volte riprovevole per via delle regole differenti che pratica. Pur estraneo alla comunita' comunicante, lo straniero resta all'interno della comunita' degli uomini razionali, benché vi resti come svantaggiato e/o 'diverso'. Le interpretazioni, naturalmente, non si predispongono in categorie nettamente dicotomiche, stando alle quali l'attore o e' razionale e responsabile (ed allora viene trattato come membro della comunita'), o e' irrazionale ed irresponsabile (e allora viene escluso). Le comunita' occidentali sono comunita' che non escludono quanti violano le loro condizioni normative, bensì cercano di ricollocare e 'riformare' gli stranieri affinché rientrano nei tipi di identita' riconoscibili e accettabili.

In estrema sintesi, abbiamo a che fare con un movimento continui in cui gli attori agiscono, riuscendo ad interpretarsi

vicendevolmente; occasionalmente vanno incontro a stalli ed intoppi, si interrogano e pongono domande (perche' aumentano le rivendicazioni di nazionalismo?, cosa significa tutta questa poverta'?, perche' certi assetti sociali si stanno sgretolando?). E' a questo punto che viene chiamata in causa la teoria, la quale interpreta, cerca i significati e li comunica, nel tentativo di rispondere a quegli interrogativi ed a quelle inquietudini. Possiamo adesso rispondere alla metadomanda di teoria: perche' si domanda teoria? Per riguadagnare l'intelligibilita' del mondo sociale e storico nel quale ci troviamo inseriti. Se la comunita' scientifica avra' successo nel ricostruire il significato dei vari contesti problematici (o semplicemente distanti), ossia se la sua teoria potra' essere utilizzata nella futura attivita' di riconoscimento di azioni ed attori, allora essa avra' ampliato culturalmente l'orizzonte della comprensione e dell'azione, e dunque modificato riflessivamente la stessa societa' agente, la quale almeno potra' attendersi che ad un certo fatto prima incomprensibile certi altri fatti adesso seguiranno [Nota 8].

Se questa descrizione del ruolo dell'interpretare e' plausibile, si tratta di un'attivita' strettamente correlata alla questione sociologica per eccellenza, la questione relativa alle varie tecniche o situazioni che tengono le societa' insieme. Il teorizzare e l'agire sarebbero dunque operazioni della stessa natura: servirebbero per riconoscere ed identificare azioni e attori, e, allo stesso tempo, servirebbero a conferire loro una collocazione ed una durata nella nostra vita sociale. Quest'ultimo punto puo' forse essere meglio apprezzato

presentandolo nel quadro della differenza fra stato di natura e societa'. Dato che lo stato di natura e' lo stato immediato, privo di memoria del passato e dunque privo di un tempo necessario per stabilire legami fiduciari, esso e' anche lo stato dove si e' liberi di uccidere perche' privi di conseguenze future. Partendo da questi presupposti, nessuno stipulerebbe un contratto sociale 'entrando' in societa', poiche' nessuno avrebbe bisogno di instaurare rapporti o scambi sociali (la celebre risposta di Hobbes era che per estrarre l'uomo dallo stato di natura e rendere possibile un accordo, un patto sociale, fosse necessario introdurre un terzo agente - il Leviatano - il quale distribuisse incentivi e punisse i violatori del patto). In quanto stato nel quale invece militiamo per mantenere e continuare la rete di relazioni nella quale siamo reciprocamente presi, alla societa' e' immanente il riconoscimento solidaristico dell'altro come valevole di durare per assicurare la nostra stessa identita'. La fiducia necessaria per affidarsi alle conseguenze future delle proprie azioni non emerge da un confronto fra individui ma si configura ab origine, in modo pre-contrattuale. Ora, la teoria, al pari della societa', puo' essere definita come quell'operazione che riconosce, rappresenta e comunica una certa identita' - come dispositivo per assicurare una identita' nel tempo e durare piu' a lungo, persino post-mortem (nel senso che l'individuo e' transiente ma la teoria e la societa', in quanto processi che vanno al di la' della contingenza, perdurano e rimangono).

Per questa intricata forma di vita

Chi ha seguito le considerazioni fin qui svolte potrebbe far notare che se per un verso la comunità comunicante rappresenta un' importante meccanismo di distinzione sociale, l'elogio insistente nei confronti dei valori a cui si è leali comporta al tempo stesso localismo, sordità, incomunicabilità e persino astio nei confronti del diverso. Occorre in effetti attivare una contropinta. Il problema, sia chiaro, non è quello di denunciare e rifiutare l'etnocentrismo implicito nell'obbligo che abbiamo contratto nei confronti dei nostri impegni ed assunti pratico-cognitivi. Per definizione vi siamo obbligati, come lo siamo nei confronti dei nostri mal di testa (cfr. C.Geertz, 1986). Il problema rimasto eticamente inevaso - problema che affronteremo concisamente qui di seguito - è quello dell'atteggiamento nei confronti della diversità. Come ha notato per altri versi MacIntyre (1985, p. 157, nota 3), ma con un'intenzione riferibile al punto in questione, ci sono almeno tre tipi di incommensurabilità:

1. l'incommensurabilità linguistica, vale a dire incommensurabilità rispetto alla traduzione: i termini di (almeno alcune) altre teorie non possono essere equiparati (collocati in mappe semantiche e referenziali) con i termini delle nostre teorie.

2. l'incommensurabilità cognitiva: almeno alcune teorie differiscono dalle nostre relativamente alle forme del

ragionamento ed a certe premesse fondamentali sulla natura del mondo.

3. l' incommensurabilita' valutativa: non possiamo pronunciare giudizi di superiorita' tra le nostre teorie ed almeno alcune altre.

L'argomento relativista tradizionale sostiene che a causa del punto 2, ci troviamo esposti ai punti 1 e 3, dato che non possiamo giudicare cio' che non conosciamo. Ora, Davidson ha cercato di confutare la tesi forste dell'incommensurabilita', mitigando anche la plausibilita' di spiccate differenze all'interno del nostro (dell'unico?) quadro di riferimento culturale. Ebbene i casi piu' interessanti di incommensurabilita', suggerisce MacIntyre enfatizzando un punto a prima vista controintuitivo, sorgono non gia' quando falliamo completamente nel rendere altre culture intelligibili per noi: al contrario, emergono quando l'intraducibilita' e' ovviata, ma ovviata non dal riconoscimento di un' identita' fondamentale (di tutti gli uomini) quanto dal riconoscimento che i concetti e le credenze altrui sono nettamente (benche' non totalmente) diverse dalle nostre. E riusciamo a comprendere concetti e credenze non nostre precisamente perche' possiamo collegare almeno alcuni aspetti della nostra forma di vita alla loro, in modo tale da consentirci di capire in che cosa si differenzia quel tipo di vita dalla nostra, e che cosa essa ha che noi non abbiamo piu' o non abbiamo ancora (il relativismo e' possibile perche' il diverso e' diverso rispetto ad un identico). E' quindi la vasta e preziosa varietata' di modi con cui uomini e donne hanno cercato

di vivere la loro vita che ci persuade dell'esistenza di un insieme cospicuo di sistemi di credenze e criteri di giustificazione, anche fortemente radicati nei loro tratti specifici (i francesi non mangeranno mai burro salato, così come gli italiani non rinunceranno facilmente a trascorrere le ferie in Agosto [Geertz, 1986, p. 105]). In questo quadro non si tratta di prefigurare in maniera filosofica soluzioni quali l'incentivazione della tolleranza o l'espansione ed universalizzazione della filia, quanto piuttosto di superare il confort del mero essere noi stessi, coltivando la capacità di trascendersi e configurando legami sociali nuovi e forse più appaganti (cfr. Geertz, 1986). Il tema dello straniero non può più essere discusso sullo sfondo di un modello anacronistico di organizzazione sociale. La globalizzazione della comunicazione, la mobilità sociale ed altre spinte del mondo contemporaneo hanno alterato il concetto di appartenenza e dunque anche quello di estraneità, - la quale non assolve più la funzione di delimitare il confine dell'esperienza sociale ma diventa un aspetto quasi costitutivo della cittadinanza contemporanea. Il problema è dunque un problema di prospettiva: si tratta di modificare opportunamente i quadri del conoscere in modo da comprendere e valorizzare l'autentica specificità, i tratti peculiari ed irriducibili delle forme di vita differenti dalla nostra. Il diverso, da questo punto di vista, rappresenta un'alternativa per noi piuttosto che a noi. Le sue credenze, i suoi valori e modi di procedere sono visti come credenze, valori e modi che avremmo potuto coltivare anche noi, se fossimo nati in altri luoghi ed altri tempi. Idealmente, la democrazia come forma

di ordinamento sociale possiede la virtu' di ripristinare o forse di rendere possibile questa necessita' non solo logica ma sociologica del diverso 'interno'. Contro i regimi totalitari, nei quali una parte della societa' prevale e cerca di assolutizzarsi, la democrazia sembra rappresentare la meta-comunita' a cui le diverse sub-comunita' possono far riferimento, agevolando non solo la comprensione ma anche l'uso della diversita'. Si tratta di rimodellare i modi in cui scegliamo o ci accade di vivere il nostro destino condiviso verso l'ideale della mutualita' degli incontri fra cerchie di riconoscitori, confrontandosi con un contesto impervio e persino perturbante. Questo e' proprio il mestiere di quelli che Rorty chiama gli "agenti di amore", come l'etnografo o il narratore, agenti il cui mestiere e' caratterizzato da una vocazione che non consiste nel guardare l'altro come parte di un mondo che non si vuole ne' si puo' toccare, ma come parte di un mondo multiplo, di un collage di vite, nell'intento di stabilire un rapporto non tanto cognitivo quanto di coesistenza con l'altro, incoraggiandoci ad estendere la nostra simpatia, a creare legami di solidarieta'. Intesa come esperienza del rapportarsi, del cimentarsi con il diverso, e dunque anche come grande, vertiginosa tentazione di essere non solo altrove - di esser la' - ma di essere altro, addirittura di essere l'altro, l'esperienza dello straniero appare un'istanza di riconfigurazione dei confini della nostra comunita' comunicante, un'istanza anti-logocentrica.

NOTE:

Nota 1:

Come ha notato Rorty (e come del resto indica l'ascendenza cristiano-missionaria del termine 'carita'') l'ideale di una razionalita' supercomunitaria obbedisce al pregiudizio cristiano di una tendenza storica verso l'unificazione delle forme di pensiero.

Nota 2:

C'e' ancora un senso in cui l'universalismo cognitivo e' plausibile. Anche la' dove noi non comprendiamo un evento siamo istigati a spiegarlo a noi stessi. Attraverso l'interpretazione conseguiamo un metalivello dal quale possiamo spiegare cio' che sul suolo dell'interazione non siamo riusciti a comprendere. La differenza sussiste, ma sul piano metacomunicativo noi la risolviamo. Occorre tuttavia non confondere questa forma di generalizzazione interpretativa con un insieme di regole comuni esprimenti una razionalita' fondamentale. L'interpretare contiene una propensione trascendentale alla comunicazione illimitata ed un'aspirazione all'autorevolezza universale, ma cio' non toglie che l'interpretazione sia anch'esso un gioco linguistico radicato nelle nostre pratiche sociali.

Nota 3:

Anche storicamente l'esperienza dell'estraneita' si e' configurata in rapporto all'esodo ed all'esilio (l'ebreo, popolo estraneo per antonomasia, e' il popolo senza terra, votato all'esilio). Essere pagani voleva (anche) dire fissarsi, insediarsi in virtu' di un patto che autorizzasse la permanenza del soggiorno e certificasse la certezza del suolo (cfr. M. Blanchot, 1970, p. 168)

Nota 4:

Nel suo famoso excursus di sei pagine intitolato Der Fremde (quasi una nota al lungo capitolo sull'ordinamento spaziale della societa'), Simmel (cfr. 1908) ci presenta lo straniero come colui che e' inserito solo temporaneamente in una cerchia sociale: una cerchia alla quale egli dunque non appartiene e nei confronti della quale non aspira ad assimilarsi integralmente. Egli intende radicarsi, ma non si libera completamente dalla tendenza ad andare e venire - e dunque dalla sua estraneita'. Storicamente vicino alla figura del viandante, lo straniero di Simmel e' identificato con il commerciante-barattatore, ossia con colui che non ha una locazione spaziale fissa, e' privo di terra, e dunque non puo' essere riconosciuto, riconosciuto come portatore di diritto (di proprieta'). Lo straniero e' colui che non afferra propriamente dove sta, che e' sempre fuori luogo ed in oltre, e percio' non sa agire in modo appropriato in rapporto alla situazione. Per questo tende a diventare sospetto o enigmatico, non agevolmente accessibile da parte di altri.

Nota 5:

Il caso della denominazione illumina ulteriormente questo punto. Se esportassimo la stregoneria Zande (o la geomanzia cinese, o la legge Cheyenne) in Italia, tali istituzioni conserverebbero il proprio qualificatore nominale. Cio' dimostra come tali corpi di pratiche non siano facilmente suscettibili di espandersi o restringersi (cfr. W.W. Sharrock, 1978)

Un'altra caratteristica delle soglie normative e' la distinzione sociale che producono. Per far un esempio, nonostante la non distintivita' dei propri tratti caratterizzanti (comuni a molte tribu' del sud-est asiatico), il popolo Lue si concepisce e descrive come entita' distintiva, compiendo uno sforzo per dimostrare la propria etnicita', e vivendo lo scambio culturale come perdita di identita'.

Nota 6:

Quanto detto della serie vale essenzialmente per il soggetto dell'azione, ossia per il partecipante ad un certo corso di eventi. Diverso e' il caso dell'osservatore, di colui che resta separato da una situazione e intende spiegarla ad altri. In questo caso le serie sono, per cosi' dire, precostituite, gia' disponibili, corrispondendo al repertorio di strumenti teorici che consentono all'osservatore di riconoscere e dotare di continuita' determinati tipi di attori ed azioni.

Nota 7:

Si vedano in proposito anche le considerazioni antropologiche di Victor Turner sul social drama (Turner, 1974, pp. 37 - 41). Il social drama corrisponde ad una forma liminale (ossia intermedia, collocata fra due momenti o confini) di alterazione disarmonica dei processi sociali. Esso si articola secondo le seguenti fasi: al momento di rottura o violazione normativa (non rapidamente sanabile) fa seguito l'irruzione della crisi quale momento sospeso e perturbante, potenzialmente di svolta, a sua volta seguito da azioni riparatrici (simbolico-rituali o tecnico-giuridiche) messe in atto per limitare l'effetto della crisi. Infine, la reintegrazione sociale o il riconoscimento dell'inevitabile dissociazione.

Nota 8:

Ovviamente quanto esposto e' uno schema non solo sintetico ma semplificato nella sua estrema astrazione e persino fuorviante nella sua circolarita', rischiano di provocare una impressione troppo funzionalista dei rapporti fra teoria e uditori. Non e' questa la sede per affrontare tali rapporti fra societa' in senso lato e comunita' scientifica, i quali sono comunque assai piu' variegati di quanto lo scambio riflessivo qui illustrato possa fare pensare. Basti fare cenno alla circostanza che il breakdown e' solo una delle possibili fonti della produzione di teoria, che la comunita' scientifica non e' l'unica istituzione produttrice di teorie e significati nella societa' contemporanea, e che le comunita' scientifiche offrono spiegazioni anche a se stesse, a volte provocando artificialmente un breakdown consistente nell'uso di un vocabolario tecnico assai sofisticato, allo scopo di autocertificare la razionalita' del proprio ruolo.

CONCLUSIONE

Possiamo ora riassumere quanto illustrato, traendo alcune conclusioni. Nella prima parte del lavoro la mia preoccupazione dominante e' stata la teoria dell'interpretazione di Davidson. Ho cercato dapprima di offrire un resoconto dei problemi fondamentali affrontati da Davidson, mostrando come questi fossero in parte nuovi (il problema dell'indeterminatezza, quello della circolarita' o relazione reciproca tra fenomeni semantici ed epistemici, quello dell'olismo) ed in parte legati alle piu' tradizionali ma ancora vive discussioni di stampo analitico sulla credenza, sulla verita', e sulla causalita'.

Sono partito dal celebre attacco al cosiddetto relativismo degli schemi concettuali e contro l'idea piu' generale di un mondo ed un linguaggio che non coincidessero con il raggio del nostro mondo e del nostro linguaggio, ma fossero radicalmente differenti da essi, per poi affrontare la teoria dell'interpretazione radicale, concentrandomi in particolare sui casi di comprensione parziale, nonche' sul dispositivo suggerito da Davidson per risolvere tali casi: il cosiddetto "principio di carita'". Se interpretare significa attribuire una proprieta' semantica agli enunciati di un attore ed agli stati mentali che essi esprimono, nel farlo siamo concettualmente vincolati. Davidson sottoscrive la tesi stando alla quale non solo

sussistono dei vincoli sul grado di irrazionalita' identificabile: sussisterebbe addirittura una connessione concettuale tra l'essere razionali (o il rispetto di un requisito minimo di razionalita'), da una parte, e l'avere stati cognitivi intenzionalmente interpretabili dall'altra. Un attore che fosse sistematicamente refrattario all'ascrizione di razionalita' semplicemente non sarebbe un attore (razionale). Semantica e razionalita' sono coppie concettuali, ed il problema dell'interpretazione radicale ha finito per incorporare il piu' ampio problema della fondazione della cognitivita'.

Subito dopo ho attirato l'attenzione sul fatto che per l'esternalismo del secondo Davidson gli atteggiamenti proposizionali sono sottoposti a (ma anche generati da) vincoli causali, intesi come qualcosa di non concettuale, di as-significante e di incorporato nel mondo extra-linguistico; Davidson non solo riporta la comprensione degli attori alla loro collocazione nel piu' ampio contesto ambientale ma cerca di mostrare come l'interpretazione si rispecchi, e nient'affatto sorprendentemente, nella struttura di un mondo comune. Nell'abbandonare il dualismo schema/mondo Davidson non abbandona il mondo ma ripristina il contatto con esso.

In sintesi, Davidson ha offerto un quadro della comprensione (linguistica e non) come fenomeno estensionalista, mondano, olistico e dinamico. Si tratta di un quadro estensionalista perche' vincolato ad una concezione trans-contestuale e causalista della verita'. Mondano perche' la determinazione della verita' e' verificata sullo sfondo di una costitutiva co-implicazione con il mondo. Olistico perche' assume che il

significato e' funzione della sua locazione in una struttura semantica piu' ampia. Dinamico, infine, perche' la comunicazione e la comprensione linguistica emergono solo attraverso un processo continuo di costruzione e ricostruzione di teorie (della verita'). E questa costruzione di teoria della verita' e' appunto cio' in cui l'interpretazione radicale consiste.

Concludendo la prima parte di carattere espositivo, ho indicato una tensione irrisolta, in Davidson, tra la spinta olistico-emergentista e normativa, la quale ha a che fare con una semantica intensionale riferita ai diversi tipi di atteggiamenti cognitivi e linguistici dell'uomo; e la spinta realistico-causale centrata sulla nozione di causalita', la quale ha invece a che fare con una semantica estensionale riferita al dominio di oggetti ed eventi esterni che causerebbero le nostre espressioni linguistiche. Oscillando fra questi due progetti il percorso di Davidson finisce per rivelare con estrema chiarezza l'appartenenza del suo programma filosofico a quella tradizione d'occidente che egli stesso pretendeva di aver per piu' versi superato.

Il presente saggio, d'altronde, non vuole essere soltanto una ricostruzione rigorosamente filologica del pensiero di Donald Davidson ma un piu' ampio progetto sul tema dell'interpretazione delle azioni umane. Per questa ragione, nella seconda parte del saggio, con un intento piu' critico e personale, ho preso in forte considerazione alcune tesi di Wittgenstein, cercando al tempo stesso di esporre alcuni dubbi ed alcuni interrogativi sulla teoria dell'interpretazione di Davidson. Inoltre, ho

cercato di spiegare come ed in che senso l'immagine che Davidson restituisce dell'attività interpretativa appare insufficiente. Essa è legata ad una nozione meramente concettuale di comprensione, astratta rispetto al costituirsi effettivo del comprendere che ha luogo nel corso delle interazioni sociali. Proseguendo nell'esame critico delle tesi di Davidson ho tentato anche di tracciare un primo paragone tra la semantica di Davidson e quella di Wittgenstein, mostrando come la logica categorizzante di Davidson ci aiutasse a chiarire soprattutto il livello iniziale della comprensione di un fenomeno, ma non fosse in grado di specificare cosa in quel preciso momento stava avvenendo. Mentre quella di Davidson è una sorta di comprensione fotografica, di breve filmato su un ambiente e un contesto intesi nel senso dell'"arredamento" di uno spazio naturale, per Wittgenstein, al contrario, la comprensione è un prodotto ordinario della nostra interazione costante con altri, in un senso non generico ma circostanziato di interazione, che richiede di rispondere in continuazione a quello che succede proprio in quel momento, ossia proprio nell'interazione entro cui rimaniamo reciprocamente presi con i nostri interlocutori. In un certo senso le due prospettive, quella concettuale e causalista di Davidson e quella contingente e 'serialista' di Wittgenstein, vanno considerate congiuntamente per rendere conto della comprensione del significato. Tuttavia un punto essenziale messo indirettamente in luce da Wittgenstein è che le circostanze d'uso ricostituiscono incessantemente il principio di carità, ed è questo che sembra largamente sfuggire ai sostenitori dell'approccio di Davidson.

Nella terza ed ultima parte, infine, il mio obiettivo principale e' stato quello di mostrare l'illegittimita' dell'idea di Davidson secondo cui il riconoscimento di linguaggio, ed anzi ogni forma di comprensione, ha luogo attraverso la nostra capacita' di traduzione/interpretazione. A questo scopo ho suggerito la tesi, in qualche modo opposta, secondo cui non si traduce/interpreta sempre ma si fa qualcosa di piu' ampio, che e' il comprendere. Ora, noi comprendiamo senza tradurre, ed anzi la traduzione incessante di atti ed asserzione comporterebbe anomia e fraintendimenti tra gli attori sociali. Queste critiche non hanno comportato un ridimensionamento dei processi di interpretazione quanto lo sforzo di riportare tali processi al ruolo che compete loro. Ho cosi' cercato di far vedere come questo ruolo fosse collegato ai breakdown o interruzioni di comprensione sociale, e come l'interpretazione/ridescrizione operasse da serbatoio di strumenti per ripristinare la comprensione interrotti mediante la traduzione dell'atto anomalo o inaccettabile in atto noto ed accettabile, soddisfacendo un requisito comunicativo.

Discutendo questo punto mi sono poi impegnato nel mostrare come i casi di interpretazione parziale, di intoppo o breakdown provocassero conseguenze piu' rilevanti di quanto non ritenga Davidson, dando in particolare luogo - in un quadro coerente con le tesi di Wittgenstein sulle regole - ad un'importante esperienza di contingenza dell'ordine sociale qui denominata "esperienza dello straniero", vale a dire l'esperienza di estraneamento a cui chiunque e' sottoposto in situazioni di incertezza, di conflitto o di cambiamento, situazioni nelle quali

vengono difficilmente ascritte le caratteristiche di razionalita' che Davidson ritiene ineludibilmente connesse alla stessa riconoscibilita' della persona in quanto persona. Se per un verso Davidson ammette lo scacco della comprensione infelice come rischio possibile, con una decisione immediatamente simultanea, accanita, egli insiste - in nome dell'ideale della comunita' cognitiva - nel relegare questa eventualita' fra quelle accidentali, anomale, parassitarie.

Le implicazioni epistemologiche e psico-antropologiche di questo ineliminabile elemento di estraneita' nella vita sociale sono rilevanti. Non si configurano ne' un accordo umano fondamentale ne' comunita' autoreferenziali: e' il mutuo confronto con altre comunita' che produce identita' e, contemporaneamente, distinzione sociale. L'identita' presuppone ritorno di riconoscimento da parte di altre cerchie che presuppone, a sua volta, una distinzione sociale. Scopriamo la necessita' dell'altro (ossia l'escluso dalla nostra cerchia, lo straniero) come condizione per la formazione e la ritenzione della nostra identita', come gia' sottolineavano le celebri pagine della Fenomenologia hegeliana sulla dualita' necessaria. Le interruzioni di comprensione o breakdowns non minacciano l'ideale di razionalita' umana ma, al contrario, contribuiscono a garantire la persistenza di quelle forme di riconoscimento che consentono a diverse unita' collettive di valutare atti e preferenze, e dunque di mantenere un' identita' nel tempo.

A dimostrazione del fatto che gli argomenti di Davidson non dovevano essere risultati completamente convincenti, la

riflessione sull'esperienza dello straniero quale situazione di razionalita' imperfetta si e' rivelata premessa di una teoria della socialita' o delle comunita' comunicanti che ho cercato di contrapporre alla teoria della comunita' razionale o cognitiva di Davidson: una teoria - quest'ultima - non solo e non tanto di tipo individualista quanto centrata sull'assunto di un non dimostrato rapporto di coincidenza o unita' cognitiva fondamentale tra l'io e l'altro, tra lo stesso ed il diverso, tra l'osservatore ed il partecipante, tra l'interpretante ed il da-interpretare, una coincidenza che rischia di sopprimere ogni lontananza ed uccidere quegli intricati pacchetti di connessioni che uomini e donne diversi vengono a stabilire fra i loro atti, i loro usi, le loro tecniche, le loro asserzioni. Non di altro gli dei muoiono che della stare in mezzo a noi.

BIBILIOGRAFIA:

Antony L. [1989]: "Anomalous Monism and the Problem of Explanatory Force", *The Philosophical Review*, vol. XCVIII, n.2, pp. 153 - 187

Apel K.O. [1984]: "Comments on Davidson", *Synthese*, 59, pp. 19 - 26

Austin J.L. [1962]: How To Do Things With Words, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Baghramian M. [1990]: "Rorty, Davidson and Truth", *Ratio (New Series)*, III 2

Bar-On D. e Risjord M. [1992]: "Is there Such a Thing as a Language", *Canadian Journal of Philosophy*, 22, 1, pp. 163 - 190

Bearn C.F. [1985]: "Relativism as Reductio", *Mind*, vol. XCIV, n.375, pp. 389 - 408

Bearn C.F. [1989]: "The Horizon of Reason", in M.Krausz [ed]: Relativism. Interpretation and Confrontation, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana

Blanchot M. [1970]: L'infinito intrattenimento, Einaudi, Torino

Carnap R. [1950]: "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 4

Cavell S. [1979]: The Claim of Reason, New York, Oxford University Press

Char R. [1965]: L'Age Cassant, Jose' Corti Editeur

Cioffi F. [1990]: "Wittgenstein and obscurantism", *The Aristotelian Society*, Suppl. vol. LXIV

- Collin F. [1987]: "Meta-constraints on Interpretation", *American Philosophical Quarterly*, 24, pp. 137 - 148
- Conway G. [1982]: Wittgenstein on Foundations, Humanities Press, International, Inc., Atlantic Highlands
- Craig E. [1990]: "Davidson and the Sceptic: the Thumbnail Version", *Analysis*, 50, pp. 213 - 220
- Crumley II J.S. [1989]: "Talking Lions and Lion Talk: Davidson on Conceptual Schemes", *Synthese*, 80, pp. 347 - 371
- D'Amico R. [1988]: "Relativism and Conceptual Schemes", *Philosophy of the Social Sciences*, 18
- Davidson D. [1967]: "Truth and Meaning", *Synthese*, 17, ora in Davidson [1984]
- Davidson D. [1970a]: "How is Weakness of the Will Possible", in Feinberg J. (ed): Moral Concepts, ora in Davidson [1980a]
- Davidson D. [1970b]: "Mental Events", in L. Foster e J.W. Swanson, Experience and Theory, ora in Davidson [1980a]
- Davidson D. [1973]: "Radical Interpretation", *Dialectica*, 27, ora in Davidson [1984a]
- Davidson D. [1974a]: "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", in Proceedings of the American Philosophical Association, n.47, pp. 5 - 20, ora in Davidson [1984a]
- Davidson D. [1974b]: "Belief and the Basis of Meaning", *Synthese*, 27, ora in Davidson [1984a]
- Davidson D. [1974c]: "Psychology as Philosophy", in S.C. Brown, Philosophy as Psychology, ora in Davidson [1980a]
- Davidson D. [1975]: "Thought and Talk", in S. Guttenplan: Mind and Language, ora in Davidson [1984a]

- Davidson D. [1976]: "Reply to Foster", in G. Evans e J. McDowell: Truth and Meaning: Essays in Semantics, ora in Davidson [1984a]
- Davidson D. [1977a]: "The Method of Truth in Metaphysics", Midwest Studies in Philosophy, 2, ora in Davidson [1984a]
- Davidson D. [1977b]: "Reality Without Reference", Dialectica, 31, ora in Davidson [1984a]
- Davidson D. [1979]: "The Inscrutability of Reference", The Southwestern Journal of Philosophy, 10, ora in Davidson [1984a]
- Davidson D. [1980a]: Essays on Actions and Events, Oxford University Press
- Davidson D. [1980b]: "Towards a Unified Theory of Meaning and Action", Grazer Philosophiscen Studien, vol. 2, pp. 1 - 12
- Davidson D. [1982a]: "Communication and Convention", in Davidson [1984a]
- Davidson D. [1982b]: "Rational Animals", Dialectica, vol. 36, ora in LePore E. & McLaughlin B.P. (eds) [1985]: Action and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blackwell, Oxford, 1986
- Davidson D. [1982c]: "Paradoxes of Irrationality", in R. Wollheim and J. Hopkins (eds), Philosophical Essays on Freud, Cambridge University Press, pp. 289 - 305
- Davidson D. [1982d]: "Emprical Content", in LePore E. (ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blackwell, Oxford, 1986
- Davidson D. [1983]: "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in LePore E. (ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blackwell, Oxford, 1986

- Davidson D. [1984a]: Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford University Press
- Davidson D. [1984b]: "First Person Authority", *Dialectica*, vol.38, n.2-3
- Davidson D. [1985a]: "A New Basis for Decision Theory", *Theory and Decision*, 18, pp. 87 - 98
- Davidson D. [1985b]: "Incoherence and Irrationality", *Dialectica*, vol. 39, n. 4, pp. 345 - 354
- Davidson D. [1985c]: "Division and Deception", in J. Elster (ed.): The Multiple Self, Cambridge University Press
- Davidson D. [1985d]: "Replies to Essays", in B. Vermazen & M. Hintikka (ed.): Essays on Davidson: Actions and Events, pp. 195 - 229; 242 -252, Oxford, Clarendon Press
- Davidson D. [1986a]: "A Nice Derangement of Epitaphs", in LePore E.(ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blackwell, Oxford
- Davidson D. [1986b]: "Judging Interpersonal Interests", in Elster J. & Hylland A. (eds): Foundations of Social Choice Theory, Cambridge, Cambridge University Press
- Davidson D. [1987a]: "Knowing one's own Mind", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 6013
- Davidson D. [1987b]: "Problems in the Explanation of Action", in P. Pettit [ed]: Metaphysics and Morality, Basil Blackwell, Oxford
- Davidson, D., [1987c]: "Afterthoughts", in A. Malichowski (ed.): Reading Rorty, New-York, Blackwell, 1990
- Davidson D. [1988a]: "What is Present to the Mind", in J. Barndl & W. Gombocz [eds], The mind of Donald Davidson, Amsterdam, Atlanta, pp. 3 - 18

Davidson D. [1988b]: "The Conditions of Thought", in J. Barndl & W. Gombocz [eds], The mind of Donald Davidson, Amsterdam, Atlanta, pp. 193 - 200

Davidson D. [1989a]: "The Myth of the Subjective", in M. Krausz [ed]: Relativism. Interpretation and Confrontation, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana

Davidson D. [1989b]: "Meaning, Truth and Evidence", in R. Gibson [ed.]: Perspectives on Quine, New-York, Blackwell

Davidson D. [1990a]: "The Structure and Content of Truth", The Journal of Philosophy, vol. LXXXVII, n. 6, pp. 279 - 328

Davidson D. [1990b]: "Representation and Interpretation", in K.A. Mohyeldin Said et al, Modelling the Mind, Oxford, Clarendon Press.

Davidson D. [1990c]: "The Measure of the Mental", dattiloscritto non pubblicato

Davidson D. [1991a]: "Epistemology Externalized", Dialectica, 45 (2-3), pp. 191 -202

Davidson D. [1991b]: "James Joyce and Humpty Dumpty", Midwest Studies of Philosophy, 16, pp. 1 - 12

Davidson D. [1991c]: "Three Varieties of Knowledge", Philosophy, 30 (Supp), pp. 153 - 166

Davidson, D. [1991d]: "The Social Aspect of Language", dattiloscritto non pubblicato

Davidson, D. [1991e]: "Le philosophie de Platon", in Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le 'Menon' de Platon, a cura di M. Canto-Sperber, Editions Odile Jacob, Paris

Davidson D. [1992a]: "Causal Thinking" in J. Heil, A. Mele [eds]: Mental Causation, Oxford, Clarendon Press.

Davidson, D. [1992b]: "The Second Person", dattiloscritto non pubblicato (una versione precedente e' apparsa in J. Sebestik e A. Soulez [eds]: Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui, Ed. Meridiens Klincksieck, Paris, 1992)

Davidson D. [1993]: "Varieties of Externalism", lezione tenuta all'Universita' di Roma La Sapienza, Marzo

Dennett D. [1981]: "True Believers", in A. Heath (ed): Scientific Explanation, New York, Oxford University Press

Dennett D. [1982]: "Beyond Belief", in A. Woodfield [ed.]: Thought and Object, Clarendon Press

Dennet D. [1990]: "The Intelligibility of Text, People and Other Artifacts", Philosophy and Phenomenological Research", fall, vol. 1, Supplement, pp. 177 - 194

Dixon K. [1977]: "Is Cultural Relativism Self-refuting?", British Journal of Sociology, vol. 28. n.1

Doppelt G. [1983]: "Relativism and Recent Pragmatic Conceptions of Scientific Rationality", in N. Rescher [ed]: Scientific Explanation and Understanding, University Press of America

Dreyfus H. [1980]: "Holism and Hermeneutics", Review of Metaphysics, 34

Dreyfus H. [1991]: Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I, Cambridge, Mass. MIT Press

Dummet M. [1978]: Truth and other Enigmas, Duckworth, London

Dundes A., Falassi A. [1975]: La terra in piazza. An Interpretation of the Palio of Siena, Berkeley and Los Angeles, University of California Press

Edwards S.D. [1990]: Relativism, Conceptual Schemes and Categorical Frameworks, Avebury, Aldershot

Engel P. [1987/8]: "Radical Interpretation and the Structure of Thought", Proceedings of the Aristotelian Society, vol. LXXXVIII

Eldridge R. [1986]: "Metaphysics and the Interpretation of Persons: Davidson on Thinking and Conceptual Schemes", Synthese, 66, pp. 477 - 503

Evnine S. [1991]: Donald Davidson, Polity Press, Cambridge

Fele G. [1992]: "La comprensione nell'interazione", Rassegna Italiana di Sociologia, vol. XXXIII, 3, pp. 425 - 438

Feleppa R. [1988]: Convention, Translation and Understanding. Philosophical Problems in the Comparative Study of Culture, Albany, State University of New York Press

Fish S. [1989]: Doing What Comes Naturally. Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies, Clarendon Press, Oxford

Fish S. [1992]: "Plays of Surfaces: Theory and the Law", in G. Leyh (ed.): Legal Hermeneutics. History, Theory and Practice, University of California Press, Berkeley

Fodor J. & Lepore E. [1992]: Holism: A Shopper's Guide, Oxford, Basil Blackwell

Foucault M. [1988]: "Technologies of the Self", in Martin L.H., Gutman H., Hutton P.H. [eds]: Technologies of the Self, University of Massachusetts Press

Gauker C. [1986]: "The Principle of Charity", Synthese, 69, pp. 1 - 25

Geertz C. [1986]: "The Uses of Diversity", Michigan Quarterly Review, Winter

Gellner E. [1985]: Relativism and the Social Sciences, Cambridge, Cambridge University Press

- Girard R. [1980]: La violenza e il sacro, Adelphi, Milano
- Glock H.J. [1992]: "The indispensability of translation in Quine and Davidson", *The Philosophical Quarterly*, 1993, vol. 43, n. 171
- Glymour C. [1982]: "Conceptual Scheming or Confessions of a Metaphysical Realist", *Synthese*, vol. 51, pp. 169 -180
- Goldfarb W. [1985]: "Kripke on Wittgenstein on Rules", *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXII, pp. 471 - 488
- Goldman A. [1992]: Liasons. Philosophy meets the cognitive and the social sciences, Bradford Book, MIT Press
- Goodman N. [1984]: Of Mind and other Matters, Harvard University Press, Cambridge
- Grandy R. [1973]: "Reference, Meaning and Belief", *Journal of Philosophy*, vol. 70
- Hacking I. [1985]: "Was There Ever a Radical Mistranslation?", *Analysis*, vol. 41
- Hacking I. [1986]: "The Parody of Conversation", in LePore E.(ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blackwell, Oxford, pp. 447 - 458
- Henderson D. [1988]: "The Importance of Explanation in Quine's Principle of Charity in Translation", *Philosophy of the Social Sciences*, 18, pp. 355 - 369
- Hesse M. [1985]: "Epistemology Without Foundations", in A.J. Holland [ed]: Philosophy, Its History and Historiography, Dordrecht, Reidel, pp. 49 - 68
- Holdcroft D. [1981]: "Principles of Conversation, Speech Acts, and Radical Interpretation", in Parrett & Bouveresse: Meaning and Understanding, De Gruyter, Berlin

Hollis M. [1979]: "The Epistemological Unity of Mankind", in S.C. Brown [ed]: Philosophical Studies in the Social Sciences, Harvester Press, Sussex, pp. 225 -232

Horwich P. [1990]: Truth, Basil Blackwell, London

Hurley S. [1989]: Natural Reasons. Personality and Polity, Oxford University Press

James W. [1907]: Pragmatism, New York, Longmans, Green and Co

Jayussi L. [1986]: Categorization and the Moral Order, Routledge and Kegan, London

Jennings R.C. [1988]: "Translation, Interpretation and Understanding", Philosophy of the Social Sciences, 18, pp. 343 - 353

Johannessen K.S. [1988]: "The Concept of Practice in Wittgenstein's Later Philosophy", Inquiry, 31, pp. 357 - 369

Kraut R. [1986]: "The Third Dogma", in LePore E.(ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blackwell, Oxford

Kripke S. [1984]: Wittgenstein on Rules and Private Language, Basil Blackwell, Oxford

Langford G. [1978]: "Persons as Necessary Social", Journal of the Theory of Social Behavior, 8, 3, pp. 263 - 283

Larson D.T. [1987]: "Correspondence and the Third Dogma", Dialectica, vol. 41, n. 3, pp. 231- 237

Lave J. [1988]: Cognition in Practice, Cambridge University Press

Levine D.N. [1979]: "Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger", in W.Shack & E.Skinner, Strangers in African Societies, University of California Press

Lewis D., [1983]: "Radical Interpretation", in Philosophical Papers, vol. 1, pp. 108 - 118, Oxford University Press

Lukes S. [1982]: "Relativism in its Place", in Lukes S. & Hollis M.: Rationality and Relativism, Basil Blackwell, Oxford

MacDonald G & Pettit P. [1981]: Semantics and Social Science, Routledge and Kegan, London, Boston and Henley

MacIntyre A. [1985]: "Relativism, Power, and Philosophy", Presidential Address delivered before the Eighty-first Eastern Division Meeting of American Philosophical Association, 1984, ora in APA Proceeding, 59

MacIntyre A. [1986]: "The Intelligibility of Action", in Margolis J., Krausz M., Burian R.M. [eds]: Rationality, Relativism and the Human Sciences, Martinus Nijhoff, Dordrecht, pp. 63 - 80

MacIntyre A. [1988]: Whose Justice, Which Rationality, London, Duckworth

Malcolm N. [1988]: "Mind and Action", in L. Hertzberg and J. Pietarinen, Perspectives on Human Conduct, E.J. Brill, pp. 6 - 21

Malpas J.E. [1988]: "The Nature of Interpretative Charity", Dialectica, 42, 1, pp. 17 - 36

Malpas J.E. [1992]: Donald Davidson and the Mirror of Meaning. Holism, Truth, Interpretation, Cambridge University Press

Marconi D. [1987]: L'eredita' di Wittgenstein, Laterza, Bari

Marconi D. [1989]: "Is Understanding a Mental Process?", Internationales Wittgenstein Symposium, 14 Kirchberg am Wechsel, Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, Wien, 1991, pp. 86 - 93

Marconi D. [1992]: "Schemes conceptuels: l'idee meme?", Studia Philosophica

McGinn C. [1986]: "Radical Interpretation and Epistemology", in LePore E. (ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blackwell, Oxford

McGinn M. [1981/2]: "The Third Dogma of Empiricism", Proceedings of the Aristotelian Society, 82

Meiland J.W. & Krausz M. [1982]: Relativism. Cognitive and Moral, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London

Messori M. [1990]: Dopo Wittgenstein. Saggio su criteri e regole, Firenze

Minar E. [1991]: "Wittgenstein and the 'contingency' of community", Pacific Philosophical Quarterly, 72, pp. 203 - 234

Moravia S. [1986]: L'enigma della mente, Laterza, Bari

Moravia S. [1993]: "Esistenza, etica e complessità", Paradigmi, anno XI, pp. 169 - 182

Mulhall S. [1987]: "Davidson on Interpretation", Philosophical Quarterly, 37, pp. 319 - 322

Neisser U. [1988]: "Five Kinds of Self Knowledge", Philosophical Psychology, vol. 1, pp. 35 - 59

Nielsen K. [1977]: "The Embeddedness of Conceptual Schemes", Dialogon, 29/30, pp. 85 - 111

Pears D. [1984]: Motivated Irrationality, Clarendon Press, Oxford

Pettit P. [1979]: "Rationalization and the Art of Explaining Action", in Bolton N. [ed]: Philosophical Problems in Psychology, Methuen, London

Picardi E. [1992]: "Donald Davidson: significato e interpretazione", in M. Santambrogio (ed): Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio, Laterza

Pizzorno A. [1988]: "Some other kinds of Otherness", in Foxley A., McPherson M.S., O'Donnell G. [eds]: Development, Democracy and the Art of Trespassing, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana

Pizzorno A. [1989]: "Identita' e sapere inutile", Rassegna Italiana di Sociologia, a.XXX, n.3

Pizzorno A. [1993]: "All you can do with reasons", International Studies in the Philosophy of Science, vol 7, n.1, pp. 75 - 80.

Platts, M. de B. [1979]: Ways of Meaning, London, Routledge and Kegan

Putnam H. [1986]: "Information and the Mental", in LePore E.(ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blakwell, Oxford

Putnam H. [1987]: "Truth and Convention. On Davidson's Refutation of Conceptual Schemes", Dialectica, 41, 1-2, pp. 69 - 77, ora in Realism with a Human Face, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1990

Putnam H. [1992]: Il pragmatismo: una questione aperta, Bari, Laterza

Quine W.O. [1960]: Word and Object, Cambridge, MIT

Quine W.O. [1969]: "Epistemology Naturalized", in Ontological Relativity and Other Essays, Columbia University Press

Quine W.O. [1970]: Philosophy of Logic, Engelwood Cliffs, New Jersey

Quine W.O. [1974]: The Roots of Reference, La Salle, Illinois, Open Court

Quine W.O. [1975]: "On Empirically Equivalent Systems of the World", Erkenntnis, 9

Quine W.O. [1981]: Themes and Things, Harvard University Press, Cambridge,

Ramberg B.T. [1989]: Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction, Basil Blackwell, Oxford

Read S. [1983]: "Quine's Private Language", *Ratio*, XXV, 1, pp. 49 - 57

Rescher N. [1980]: "Conceptual Schemes", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. V

Rorty R. [1985]: "Solidarity or Objectivity", in J. Rajchman and C. West (eds): Post-analytical philosophy, New-York, Columbia University Press

Rorty R. [1986]: "Pragmatism, Davidson and Truth", in LePore E. (ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blackwell, Oxford, ora in Objectivity, Relativism and Truth, *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, pp. 113 - 125

Rorty R. [1991]: "Non-reductive physicalism", in Objectivity, Relativism and Truth, *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, pp. 126 - 150

Rovane C. [1986]: "The Metaphysics of Interpretation", in LePore E. (ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blackwell, Oxford

Rouse J. [1987]: Knowledge and Power. Towards a Political Philosophy of Science, Cornell University Press, Ithaca, London

Sankey H. [1991]: "Incommensurability and the indeterminacy of translation", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 69, n.2

Santoro E. [1991]: "Per una concezione non individualistica dell'autonomia individuale", *Rassegna Italiana di Sociologia*, a. XXXII, 3, Settembre

- Schutz A. [1971]: "The Stranger", in Collected Papers, II (Studies in Social Theory), pp. 91 - 105
- Sciuto M. [1993]: "L'antirelativismo di Donald Davidson", Iride, in corso di pubblicazione
- Shanks N. & King-Farlow J. [1986]: "Davidson and the Refutation of Idealism", Idealistic Studies, vol. 16
- Sharrock W.W. [1974]: "On Owning Knowledge", in R. Turner [ed]: Ethnomethodology, Harmondsworth, Penguin, pp. 45 - 53
- Shotter J. [1984]: Social Accountability and Selfhood, Oxford, Basil Blackwell
- Siegel H. [1987]: Relativism Refuted. A Critique of Contemporary Epistemological Relativism, Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston
- Simmel G. [1908]: "Der Fremde", in Soziologie, Munich und Leipzig, Dunker & Humboldt, pp. 685 - 691
- Sklovskij V. [1976]: Teoria della prosa, Einaudi, Torino
- Smiley M. [1992]: Moral Responsibility and the Boundaries of Community: Power and Accountability from a Pragmatic Point of View, University of Chicago Press, Chicago
- Sparti D. [1992a]: "La comprensione in azione", Rassegna Italiana di Sociologia, vol. XXXIII, 1, pp. 93 - 130
- Sparti D. [1992b]: Se un leone potesse parlare. Indagine sul comprendere e lo spiegare, Sansoni, Firenze
- Sparti D. [1992c]: "Spiegazione dell'agire, agire dell'esplicazione", Itinerari Filosofici, n. 3, pp. 29 - 50
- Sparti D. [1993a]: "Spiegazione come narrazione", Psicoterapia e Scienze Umane, anno XXVII, vol.II, pp. 33 - 46

Sparti D. [1993b]: "Dalla macchina intelligente alla macchina socializzata. Una critica filosofica dell'intelligenza artificiale", Paradigmi, anno XI, vol. 32, maggio-agosto, pp. 353 - 368

Spiro M.E. [1984]: "Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason", in Schweder A. & Levine R.A. (eds): Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion, New York, Cambridge University Press

Stich S.P. [1984]: "Relativism, Rationality and the Limits of Intentional Description", Pacific Philosophical Quarterly, 65, pp. 211 - 235

Stich S.P. [1990]: The Fragmentation of Reason, Bardford Books, MIT Press

Stoutland F. [1980]: "Oblique Causation and Reason for Action", Synthese, 43, pp. 351 - 367

Stroud B. [1990]: "Meaning, Understanding and Translation", Canadian Journal of Philosophy, Supplementary vol. 16

Talmage C.J.L. & Mercer M. [1991]: "Meaning holism and interpretability", The Philosophical Quarterly, vol. 41, n.164, pp. 301 - 315

Taylor C. [1985]: Philosophical Papers, II vols., Cambridge University Press, Cambridge

Turner S.P. [1980]: Sociological Explanation as Translation, Cambridge University Press

Turner V. [1974]: Dramas, Fields and Metaphors: Symblic action in Human Society, Ithaca, Cornell University Press

Wallace J. [1986]: "Translation Theories and the Decipherment of Linear B", in LePore E.(ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Basil Blakwell, Oxford

- Weber M. [1964]: Economia e Societa', Ed. di Comunita', Milano
- Winch P. [1964]: "Understanding a Primitive Society", in B.R. Wilson (ed): Rationality, Basil Blackwell, 1970
- Winch P. [1990]: The Idea of a Social Science, Routledge and Kegan, 2. ed
- Wittgenstein L. [1953]: Philosophical Investigations, Basil Blackwell, Oxford
- Wittgenstein L. [1958]: The Blue and Brown Books, Basil Blackwell, Oxford
- Wittgenstein L. [1969]: On Certainty, Basil Blackwell, Oxford
- Wittgenstein L. [1976]: Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cornell University Press, Ithaca, New-York
- Wittgenstein L. [1977]: Remarks on Colour, Basil Blackwell, Oxford
- Wittgenstein L. [1978]: Remarks on the Foundation of Mathematics, Basil Blackwell, Oxford
- Wittgenstein L. [1980]: Remarks on the Philosophy of Psychology, vol.1, ed. G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright, Chicago, University of Chicago Press
- Wittgenstein L. [1981]: Zettel, Basil Blackwell, Oxford
- Wong D.B. [1989]: "Three Kinds of Incommensurability", in M. Krausz [ed]: Relativism. Interpretation and Confrontation, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana
- Valicella W.C. [1984]: "Relativism, Truth and the Symmetry Thesis", The Monist, vol. 67, pp. 452 - 466

Vermazen B. [1983]: "The intelligibility of Massive Error",
Philosophical Quarterly, 33, pp. 69 - 74

Vermazen B. [1986]: "Testing Theories of Interpretation", in
LePore E.(ed): Truth and Interpretation. Perspectives on the
Philosophy of Donald Davidson, Basil Blakwell, Oxford

Zimmerman M.J. [1980]: "Understanding, Disagreement and
Conceptual Change", Philosophy and Phenomenological Research,
vol. XLI, n.1-2

