Acquista

Indice [Fulltext]

Home Rivista

- ISSN0035-6239

Recensioni

Chiara Giuntini, *Presenti a se stessi. La centralità della coscienza in Locke*, a cura di Brunello Lotti e Lia Mannarino, Firenze, Le Lettere, 2015, pp. 538.

La casa editrice Le Lettere ospita l'imponente studio di Chiara Giuntini dedicato alla filosofia di John Locke. Il volume esce postumo, e si deve alla generosità di Brunello Lotti e di Lia Mannarino la possibilità offerta al lettore di utilizzare il frutto di lunghi anni di ricerca della studiosa prematuramente scomparsa. Il testo, infatti, è stato lasciato da Chiara Giuntini a livello di *files* molto rifiniti, ma non ancora pronti per la stampa. I curatori si sono assunti il compito delicato e oneroso della revisione generale del testo, della verifica e ordinamento delle note, dei riferimenti bibliografici e delle citazioni. Con la loro accurata e non facile revisione del testo, che ne ha consentito la pubblicazione, i curatori hanno inteso rendere omaggio alla memoria dell'Autrice e assieme offrire agli studiosi la possibilità di accedere ad un lavoro di grande spessore, che sarebbe rimasto inedito senza la loro fatica. Questo generoso intento merita la gratitudine degli studiosi del pensiero moderno.

Il libro non è una monografia complessiva sulla filosofia di Locke. Ad esempio, non vi si tratta della teoria politica. L'Autrice si è proposta infatti di indagare aspetti della filosofia di John Locke meno noti o, al contrario, molto conosciuti, ma meritevoli di rinnovata considerazione e di essere analizzati da punti di osservazione diversi dai consueti. Non si tratta tuttavia di una somma di ricerche tematiche prive di un filo conduttore unitario. L'Autrice, infatti, escludendo lo strumento della biografia intellettuale o della ricostruzione sistematica, ha scelto di mettere a fuoco una serie di temi cruciali, utilizzando il tema unificante del ruolo centrale assegnato da Locke alla coscienza, e privilegiando quindi i nodi teorici nei quali questo tema emerge e si rivela centrale. Tuttavia, come vedremo, l'andamento della ricerca si inoltra al di là di quel che questo tema unificante privilegia, arricchendosi continuamente di aperture su ulteriori prospettive.

Locke è autore tanto importante e presente nella storiografia sulla filosofia moderna, quanto spesso considerato un filosofo 'semplice', un modo gentile per intendere 'superficiale' o privo di profondità e coerenza argomentativa. L'Autrice intende invece restituire la logica complessa che sottende anche alle difficoltà o alle *impasses* argomentative che costellano i luoghi più impegnativi del pensiero di Locke. Queste difficoltà non vengono negate, ma l'Autrice ne indaga le ragioni e fa emergere le motivazioni che hanno talvolta prodotto un risultato aporetico. Questo intento è perseguito con metodologia rigorosamente storica, cercando di illuminare le tesi lockiane sia attraverso il contesto filosofico nel quale queste si sviluppano sia attraverso la loro evoluzione interna. Non si troveranno quindi in questo libro pagine dedicate alla consistenza delle tesi lockiane sull'identità personale o sulla materia pensante o sulla tolleranza, condotte alla luce del dibattito contemporaneo su questi temi, ma ampie e illuminanti contestualizzazioni delle tesi lockiane nella loro origine e nel loro sviluppo. In questo senso il libro di Chiara Giuntini si presenta come un prodotto di alto livello dello stile 'italiano' di fare storia della filosofia, che, personalmente, non posso che salutare con favore e rispetto, anche alla luce dei suoi rilevanti risultati.

Il volume è articolato in cinque densi capitoli, ognuno dedicato a un tema centrale nella filosofia di Locke. In ognuno di questi capitoli, l'Autrice utilizza l'insieme dei testi lockiani disponibili, anche – e talvolta soprattutto – quelli lasciati inediti dal filosofo, e discute l'ampia letteratura critica che su questi temi si è accumulata nel tempo.

Il primo capitolo, «Mente, coscienza e consenso: il problema dell'innatismo», è dedicato alla *vexata quaestio* della pertinenza della confutazione dell'innatismo contenuta nel primo Libro dell'*Essay on Human Understanding*. Notoriamente Locke, in questo luogo, si concentra sulla critica all'innatismo attuale, una forma di innatismo che appare minoritaria nel panorama delle teorie della conoscenza. Per questo, la confutazione lockiana dell'innatismo appare debole e inefficace contro la forma di innatismo più significativa, quella cartesiana (ma anche quella platonica, verrebbe da osservare), che lo stesso Cartesio aveva opposto a una forma di innatismo attuale. Per inquadrare la scelta lockiana, l'Autrice si impegna in quello che costituisce l'aspetto più interessante di questo capitolo, ossia la preziosa guida alla galassia innatista, più complessa e articolata di quanto risulti dalla storiografia dedicata a questo tema. L'Autrice analizza le forme meno note di innatismo, da Henry Lee a William Sherlock, che aiutano a meglio collocare quelle più note del platonismo di More e Cudworth, o di Herbert di Cherbury e di Cartesio. Alla luce del variegato mondo degli innatismi, l'Autrice ha modo di far risaltare il paradossale 'cartesianesimo' di Locke. È in-

fatti la condivisione dell'identificazione cartesiana di pensiero e coscienza che induce Locke a negare l'esistenza di stati mentali che non siano stati percepiti almeno una volta, e che esclude quindi dalla sua analisi e dalla sua critica l'innatismo potenziale. L'apparente debolezza della critica lockiana all'innatismo si rivela così la conseguenza di una tesi di fondo, e Cartesio è implicitamente criticato alla luce delle sue stesse tesi.

Le reazioni immediatamente successive alla pubblicazione dell'*Essay* mostrano che i primi lettori non vedevano nel primo libro del *Saggio* tanto una minaccia all'innatismo cartesiano quanto un pericolo scettico, soprattutto in merito ai principi religiosi e morali. Ed è questa la sfida costante nella filosofia lockiana, secondo la ricostruzione dell'Autrice, ovvero il tentativo di respingere le soluzioni di radicale razionalismo al problema della conoscenza universale e necessaria, come l'innatismo (ma poi anche la teoria delle idee di Norris e Malebranche), senza accogliere tentazioni scettiche, e tenendo anzi fermo il progetto di una scienza universale e dimostrativa, soprattutto in campo etico, dove il rifiuto di nozioni morali innate induceva maggiormente a temere esiti scettici (p. 95).

Si può aggiungere che se il primo Libro del *Saggio* appare un confronto mancato con Cartesio, questo accade anche perché il vero confronto con Cartesio è spostato altrove, ovvero sui contenuti delle idee innate, che, in Cartesio, avrebbero dovuto garantire la conoscenza dell'essenza delle cose.

Il secondo capitolo, «Platonici e entusiasti. Locke e la "visione in Dio"» è anch'esso dedicato a un tema classico, la complessa relazione di Locke con la teoria della visione in Dio di Malebranche e del suo epigono inglese, Norris, anche alla luce della concomitanza delle prime reazioni alla pubblicazione dell'*Essay on Human Understanding* con la diffusione della filosofia di Malebranche. L'attenzione di Locke si sposta su Malebranche a seguito dell'intervento di Norris, che aveva criticato le tesi dell'*Essay* lockiano alla luce di una nuova versione del 'mondo delle idee'. Locke si occupa della teoria della conoscenza di Norris in almeno quattro testi lasciati manoscritti, due dei quali pubblicati postumi. La difesa pubblica dalle critiche portate da Norris all'*Essay* lockiano viene lasciata a Le Clerc. L'Autrice segue il rapporto critico di Norris con l'*Essay* lockiano che prosegue col secondo volume dell'opera più impegnativa di Norris, l'*Essay towards the Theory of the Ideal or Intellectual World*. La peculiarità e l'interesse dell'intervento di Norris sta nel fatto che Norris non difende affatto le idee innate (e come avrebbe potuto farlo un seguace di Malebranche?!), ma punta la sua critica sulla natura delle idee, che Locke non avrebbe mai chiarito.

La mancata risposta pubblica di Locke a Norris avrebbe forse condannato quest'ultimo alla marginalità, se lo stesso Norris non fosse stato portato a torcere la dottrina della visione in Dio verso

temi di carattere prettamente teologico, in particolare verso la dottrina dell'‘amore divino'. Da qui il passaggio dell'Autrice dal tema della visione in Dio a quello dell'entusiasmo, sul quale Locke concentra l'attenzione nel capitolo nell'edizione del 1700 dell'*Essay* dedicato appunto a questo tema. In un manoscritto precedente Locke aveva già espresso la sua opinione in merito, classificando come esempi di ‘entusiasmo' tutte le opinioni religione incompatibili con la ragione.

L'anno successivo alla risposta mai inviata a Norris, Locke compone l'*Examination of Malebranche's philosophy*, e un ulteriore testo rimasto anch'esso inedito. Locke decide quindi di dedicarsi alla teoria della visione in Dio al di là della polemica con Norris. Si impone qui il confronto privilegiato con il compagno di viaggio per eccellenza, nella confutazione di Malebranche, ossia Antoine Arnauld. Del resto, il rapporto di Locke con Port-Royal è stato intenso, e l'Autrice ricorda opportunamente le dimenticate traduzioni che Locke ha effettuato di alcuni saggi di Pierre Nicole, uno dei quali, il *Traité de la foiblesse de l'homme* si trova in sorprendente sintonia con le riflessioni di Locke sui limiti della conoscenza umana.

Grazie a un intelligente confronto con il testo arnoldiano *Des vraies et fausses idées,* l'Autrice mostra come Locke abbia sicuramente letto con attenzione l'intervento di Arnauld contro la visione in Dio, ma chiarisce che sarebbe riduttivo spiegare Locke con Arnauld. Non solo in Arnauld manca il riferimento allo spinozismo di Malebranche, presente invece in Locke, ma soprattutto Locke e Arnauld divergono nel rimprovero che Arnauld rivolge a Malebranche a proposito dell'oscurità della conoscenza della mente al confronto con la conoscenza dei corpi. Questa tesi malebranchiana è considerata da Arnauld un tradimento contro uno dei caposaldi della filosofia cartesiana e come tale da respingere. Al contrario, Locke non può che approvare la tesi malebranchiana secondo la quale la natura della mente ci rimane ignota. Ma –e qui sta il paradosso dell'accordo di Locke con Malebranche-, se Malebranche è più vicino al vero, lo è per motivi sbagliati, e Arnauld ha ragione ad accusare Malebranche di incoerenza. Se fosse stato coerente nella sua tesi della visione in Dio, infatti, Malebranche avrebbe dovuto sostenere anche la conoscibilità delle anime in Dio. Se dunque l'Oratoriano si trova a sostenere una tesi che Locke approva, questo accade in forza di un suo deprecabile difetto argomentativo. In questo modo Locke può al contempo ribadire la sua tesi sulla inconoscibilità dell'essenza del pensiero, contro Arnauld, sia prendere le distanze dalla motivazione utilizzata da Malebranche per sostenere la stessa tesi.

I capitoli terzo e quarto, intitolati «Materia pensante e corpi immortali» e «Nel tempo e oltre il tempo: l'identità delle persone», e dedicati rispettivamente alla tesi della possibilità che la materia pensi e all'identità personale contengono le pagine più originali e

stimolanti del volume. L'Autrice riprende qui temi centrali e continuamente analizzati della filosofia di Locke inserendoli nei dibattiti teologici alla luce dei quali le posizioni lockiane assumono un significato nuovo.

La tesi secondo la quale la materia potrebbe essere dotata della facoltà di pensare, presentata come una conseguenza stringente della inconoscibilità dell'essenza delle sostanze, è notoriamente la tesi più scandalosa di Locke. Interpreti come Yolton, Rogers e Schuurman hanno messo in relazione l''agnosticismo' lockiano sull'essenza della materia con le polemiche contro Malebranche e Stillingfleet. Chiara Giuntini punta invece con decisione sull'intreccio tra filosofia e teologia nel pensiero lockiano e affronta la nota tesi alla luce dello spostamento di interessi di Locke, successiva alla seconda edizione dell'*Essay*, in direzione di temi teologici, di cui è spia efficace l'apparizione della *Reasonableness of Christianity* del 1695. Per impostare il suo percorso, l'Autrice si dedica ad un'analisi accurata della *Reasonableness,* sostenendo con ottimi argomenti che il nucleo eterodosso di questa opera non sia da ricercare tanto nel noto ridimensionamento dei requisiti indispensabili per la salvezza, quanto nella visione della condizione naturale dell'umanità. Se la redenzione presuppone il peccato di Adamo, infatti, è necessario e legittimo indagare cosa, secondo le Scritture, si sia perso col peccato di Adamo. L'analisi dell'Autrice si avvale di un ampio affresco sulle teorie concernenti la condizione naturale dell'umanità prima del peccato di Adamo. Emblematico è il confronto tra Glanvill, teorico della perfezione e dell'immortalità naturale del primo uomo e La Peyrère, teorico della mortalità naturale dell'umanità, un confronto utile a collegare la discussione sulla natura di Adamo a temi apparentemente lontani da quelli teologici. Nel caso di Glanvill, ad esempio, la tesi delle limitazioni percettive e sensoriali conseguenti al peccato e alla caduta di Adamo è utilizzata per rinforzare la necessità dello sviluppo tecnico e della ricerca nel campo della strumentazione scientifica. E' solo uno stimolante esempio dell'uso 'laico' della riflessione teologica sulla natura umana prima e dopo la caduta originale.

È possibile identificare la posizione di Locke con una delle due posizione estreme, rappresentate da Glanvill e da La Peyrère? Locke appare più vicino a La Peyrère, anche se non è interamente riducibile alla posizione dell'autore dei *Preadamiti*, perché è assente l'idea della morte legale che si aggiungerebbe a quella naturale (p. 239). Più avanti l'Autrice evoca l'altra fonte possibile e probabile del mortalismo lockiano, ossia gli scritti dei sociniani, e segnatamente il *De vera religione* di Volkell e, attraverso Volkell, il *De Deo* di Johann Crell. Sono infatti i sociniani ad aver teorizzato un'antropologia materialista su base scritturale. A questo proposito l'Autrice ci restituisce uno stimolante intreccio: il nipote di Johann Crell, Sa-

muel Crell, infatti, si riconoscerà debitore nei confronti della filosofia di Locke. «Per una volta – commenta opportunamente l'Autrice – era proprio un sociniano, e non un avversario, a sottilineare la propria vicinanza con la posizione di Locke» a proposito delle origini e del destino dell'umanità (p. 258).

È in questo contesto che, secondo l'Autrice, la tesi della materia pensante assume il suo pieno significato. L'ipotesi della materia pensante rende infatti possibile ipotizzare che il corpo umano e la mente, entrambi materiali, siano per loro natura mortali e quindi periscano con il termine della vita terrena, salvo essere resi immortali grazie ad un dono sovrannaturale. Come si vede, l'ipotesi della materia pensante si rivela adeguata a rispondere filosoficamente alle domande poste in un contesto teologico. Il tema della materia pensante, grazie all'analisi dell'Autrice, assume così la sua piena cogenza derivatagli dai problemi teologici della mortalità naturale, della resurrezione e della vita eterna. Non si può quindi non sottoscrivere quanto l'Autrice, conclusivamente, afferma: Locke «parla di teologia da filosofo» (p. 479).

In questa ricostruzione, le radici teologiche del tema della materia pensante si intrecciano con il tema della identità personale, poiché il tema della immortalità apre necessariamente la domanda sull'identità dell'individuo, del corpo e della mente che sopravvivano alla morte. A questo tema è dedicato il capitolo successivo, il quarto, *Nel tempo e oltre il tempo: l'identità delle persone.* Il collegamento con il capitolo precedente è fondato anche su evidenze cronologiche. Fin dagli inizi degli anni '80, infatti, dunque *prima* delle sollecitazioni di Molineux a sviluppare il tema dell'identità personale, Locke si occupa del tema dell'identità personale in relazione alla sopravvivenza *post mortem*. La corrispondenza con Stillingfleet conferma l'importanza di questa problematica alla fine degli anni Novanta. Il contesto teologico in questo caso si complica poiché coinvolge la controversia trinitaria, ove il tema, caro a Locke, della coscienza era stato evocato sia pure in direzioni non condivisibili per lo stesso Locke, come attesta il caso di William Sherlock.

I due capitoli, che legano strettamente temi metafisici e epistemologici a urgenze teologiche ottengono il risultato di contribuire a sfatare la leggenda di un Locke 'moderato', o perennemente incline al compromesso.

L'ultimo capitolo, «La coscienza di fronte alla rivelazione», fa emergere nel titolo la nozione-guida del volume, quello della coscienza, ma lo tematizza in un'accezione diversa rispetto a quella utilizzata nei capitoli precedenti, non più come consapevolezza riflessa degli atti mentali, ma come luogo ove si custodiscono i valori e i convincimenti.

L'Autrice ripercorre qui il tema della tolleranza negli scritti giovanili, sottolineando i limiti del richiamo ai diritti della coscienza,

in parallelo con la nota riflessione di Bayle sul tema (p. 390). Con Jolley, l'Autrice osserva che non c'è consequenzialità tra scetticismo e tolleranza, e che quindi non sono i limiti del sapere umano che giustificano la tolleranza. La tolleranza, in Locke, si fonda piuttosto su una considerazione approfondita dei limiti e degli scopi della Rivelazione. Per questo l'interesse si concentra su temi relativi alla Rivelazione, con un confronto importante con autori, segnatamente Le Clerc, che Locke sembra utilizzare estremizzandone talvolta le posizioni, come nel caso del numero di testi che possano legittimamente considerarsi ispirati. Nella lettura dell'Autrice, Locke approda a quello che viene felicemente classificato come «minimalismo teologico» e che viene emblematicamente illustrato da una citazione tratta da *A Discourse of Miracles*: «Tutte le rivelazioni, di cui io leggo, furono o prescrizioni di azioni da compiersi o predizioni di eventi che dovevano compiersi, ma mai opinioni che dovessero essere credute interiormente» (p. 437). Nell'analisi di Locke, il caso di Paolo, apostolo e filosofo, rimane isolato, rispetto all'insieme degli apostoli, gente semplice e ignorante. Tuttavia Locke non arriverà mai alle audacie del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, di cui rifiuta la dicotomia intelletto/immaginazione.

Il confronto con Spinoza, illumina anche, per contrasto, le tesi di Locke sui miracoli, altro luogo di estremo interesse di questo studio. Si tratta di una questione delicata, per Locke, poiché il caso del miracolo rimette in gioco la funzione del criterio dell'*against reason* che finora era apparso il baluardo più solido del programma di riconciliazione fra ragione e rivelazione. Anche in questo caso, il contributo dell'Autrice è di rilievo. Come l'Autrice stessa sottolinea, infatti, la riflessione sul concetto di miracolo non è in genere considerata significativa nella ricostruzione delle posizioni di Locke. Eppure l'analisi dell'Autrice, anche alla luce degli scritti inediti, ne rivela la radicale originalità. Locke non si fa le cose facili: un miracolo, per essere tale, deve essere *against reason* e non solo *above reason*. Per conciliare questa interpretazione del miracolo col divieto di accettare proposizioni o eventi in conflitto con la ragione, Locke punta sul fatto che i miracoli appaiano *soggettivamente* violazioni dell'ordine naturale. L'Autrice parla di una «riduzione psicologica» della nozione di miracolo (p. 472) Non si tratta però di una posizione riconducibile alla spinoziana ignoranza. Infatti, l'apparenza di conflitto con le leggi di natura sarebbe sapientemente calcolata da un Dio benevolo che conosce e utilizza ai suoi saggi fini i limiti dei semplici e degli indotti. Così, senza violare le leggi della natura e della ragione, i miracoli sarebbero divinamente calcolati per assolvere all'economia della rivelazione. I limiti della conoscenza umana sono utilizzati invece da Locke per lasciare perennemente in dubbio di trovarsi di fronte a veri miracoli. Un discorso a parte l'Autrice riserva al miracolo per eccellenza, quello della risurrezione,

dove tutta la questione della materia pensante e dell'identità corpo/coscienza viene nuovamente presa in considerazione. Molte difficoltà emergono nel percorso di Locke, ma, invece di aggravare il dossier della «semplicità» di cui si parlava, contribuiscono a acuire l'interesse per un percorso che si rivela assai più intricato e impegnativo di quanto il lettore di Locke avesse sospettato prima della lettura dello studio di Chiara Giuntini.

Come spero sia emerso da questo rapido sommario, il tema unificante della coscienza in Locke non esaurisce la complessità dei temi trattati. Talvolta appare anzi un tema dimenticato, tanto l'Autrice segue analiticamente le vie che si aprono nel corso della sua ricerca. Di qui il risultato finale di un volume che può ben pretendere al ruolo di consultazione frequente e stimolante per gli studiosi del pensiero moderno. Di questo ricco studio si apprezzeranno in particolare l'amplissima bibliografia, l'uso costante degli inediti lockiani, l'attenzione al contesto nel quale si inserisce la riflessione lockiana, il costante rinvio l'uno all'altro dei temi trattati, che riemergono in contesti lontani dai luoghi topici, e che, come ho cercato di mettere in luce nel caso della materia pensante e della identità, vengono inseriti in contesti problematici originali e fecondi.

Se un limite può essere rilevato in questo densissimo studio, è il privilegiamento quasi esclusivo del contesto britannico. Due personaggi continentali avrebbero ulteriormente arricchito il quadro disegnato dall'Autrice. Il primo è Spinoza, presente per il *Trattato teologico-politico,* ma assente per il tema dell'identità personale, sul quale l'*Etica* apre prospettive che sembrano anticipare la riflessione di Locke, sia per la questione dell'identità dei corpi sia per l'attenzione alla memoria nel caso dell'identità della persona. L'altro personaggio continentale che avrebbe ben figurato in uno studio nel quale il protagonista è la coscienza è Gassendi. È dalle critiche di Gassendi a Cartesio, infatti, che Locke è debitore quando esclude la possibilità di conoscere l'essenza della mente e quando sottolinea l'importanza del pensiero cosciente. Fonti forse scomode, che Locke certo non enfatizza, ma che arricchiscono la trama sulla quale l'autore del *Saggio* costruisce alcune delle sue tesi più impegnative.

Di questo e di tanto altro rimpiango di non poter più parlare con la studiosa e l'amica Chiara.

Emanuela Scribano

Emanuela Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015, pp. 260.

Il libro di Emanuela Scribano presenta un interesse che va al di là del suo oggetto. Se lo studioso di filosofia moderna, e di Carte-

sio e Spinoza in particolare, può trovare in esso interpretazioni originali e feconde, lo storico della filosofia e delle idee in genere ne può trarre stimolanti proposte metodologiche, applicabili a qualsiasi ricostruzione storica del pensiero. Si può affermare che il libro sia sostenuto da tre tesi metodologiche, appena accennate nella Premessa, ma costantemente rintracciabili nel corso dell'esposizione. La prima potrebbe essere riformulata, e radicalizzata, dicendo con le famose parole di Arthur O. Lovejoy che non esistono «monolitici sistemi individuali», ma soltanto formazioni di pensiero che attendono di essere risolte nei «loro elementi compositivi» (*La Grande Catena dell'Essere*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 11). A fronte di una ricorrente interpretazione sistematica ed armonicistica di Cartesio – analoga del resto a quelle di numerosi altri autori, soprattutto se di primo piano – Scribano parte dall'assunto, dimostrato, che in Cartesio «convivano più voci» e, anche limitandosi al problema trattato, ci siano «due volti» (p. 9). Il secondo presupposto metodologico è che le discrasie interne al pensiero di un autore debbano essere lette non solo sincronicamente, ma anche e soprattutto diacronicamente. Ci si deve quindi sottrarre alla tentazione di interpretare lo sviluppo intellettuale di un autore come una 'evoluzione' priva di soluzioni di continuità: un processo al quale soggiace un persistente zoccolo duro che conferisce unità di significato all'insieme, malgrado la pluralità delle epifanie specifiche. L'idea di evoluzione deve piuttosto essere sostituita da quella di 'cambiamento', cioè di una mutazione che comporta una frattura, un vero 'cambiare idea', irriducibile al dire la stessa cosa in altro modo. Di un «cambiare idea» da parte di Cartesio hanno fruttuosamente parlato P. Machamer e J.E. McGuire (*Descartes Changing Mind*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2009), ma sarebbe facile trovare esempi per molti altri autori moderni e contemporanei. La terza linea metodologica è che la mancanza di univocità del pensiero di un autore più spiegare la varietà delle influenze che da esso si dipartono, poiché da un'unica ma pluriversa filosofia nascono «filiere concettuali diverse, se non addirittura tra di loro in tensione» (p. 9). Si possono così, ad esempio, meglio comprendere i complessi rapporti intrattenuti con Cartesio da Spinoza, il quale può apparire cartesiano o anticartesiano a seconda del «volto» di Cartesio a cui si fa riferimento. Il percorso che Scribano compie da Cartesio a Spinoza, passando attraverso La Forge, Cordemoy e Malebranche, è appunto la ricostruzione di questo complesso intreccio di filiere.

Il primo, più consistente capitolo annuncia sin dal titolo «Due volti di Cartesio». Il primo «volto» è quello delle opere scientifiche, più precisamente quelle opere dedicate alla fisiologia umana – *L'Homme*, redatto nel 1633-34, *La description du corps humain* (1648-50) e, ma solo tangenzialmente perché l'analisi di Scribano si arresta di fatto al '41, *Les passions de l'âme*, 1649 – o comun-

que rilevanti per il problema fisiologico – *La Dioptrique*, iniziata nel 1630. Il secondo «volto» è quello delle opere metafisiche – *Discours de la Méthode* (1637), *Meditationes de prima Philosophia* (1641) e, anche qui come riferimento esterno, i *Principia philosophiae* (1644). Il contrasto tra i due volti nasce dal fatto che nelle opere fisiologiche, Cartesio si propone di studiare i poteri del corpo senza fare riferimento ad alcun principio psichico (in sostanziale opposizione ad Aristotele), mentre nelle opere metafisiche le operazioni del corpo vengono a dipendere dall'attività della mente.

La complessa posizione sostenuta da Cartesio negli scritti fisiologici, in particolare, nell'*Homme*, può essere ricondotta ai punti seguenti. a) Nella misura in cui entrano nella trattazione dell'*Homme* (di cui Cartesio completa solo la prima parte, relativa al corpo, sospendendo quelle progettate sull'anima e sull'unione tra corpo e anima), i fatti mentali sono spiegati come conseguenza dell'azione del corpo. L'unione della mente con il corpo si limita a trasformare in stati coscienti fattori materiali che non dipendono dalla mente. Lo stesso termine «idea» è usato per indicare le tracce mnestiche impresse sulla ghiandola pineale dagli spiriti animali. b) La percezione dipende interamente dalla dinamica fisiologica: particolarmente significativa la fattispecie della percezione della forma e della distanza, ricondotta alla relazione della posizione di un oggetto rispetto alle parti del cervello, ovvero alla posizione della ghiandola, ovvero alla modificazione del bulbo oculare o alla confluenza binoculare. c) Non solo la percezione in sé, ma anche il giudizio sulla verità o falsità della percezione, è indotto dalle modificazioni cerebrali ed è quindi necessario: esso si spiega, con la logica dell'*institution de la nature*, come strumento praticamente efficace, per quanto teoreticamente erroneo, per la conservazione del meccanismo fisico. d) Anche la memoria, che caratterizza l'essere umano rispetto a qualsiasi altra macchina vivente, è puramente materiale: è assimilabile alle tracce che cunei metallici lasciano sui tessuti cerebrali che trapassano, in modo che la tessitura, allargata in certi punti dal loro passaggio, pur richiudendosi dopo di esso, conservi la tendenza a riaprirsi nello stesso modo: quanto basta, data l'estrema varietà delle tracce subite dai singoli uomini, a giustificare la molteplicità e specificità delle reazioni individuali anche a situazioni simili. e) In questo modo anche il rivoluzionario 'costruttivismo' cognitivo di Cartesio, in base al quale la percezione di sé e del mondo esterno sarebbe non la riproduzione di forme oggettive ma una produzione del soggetto, viene considerato una costruzione cerebrale, o meglio neurofisiologica, nella quale determinati processi del cervello producono una rappresentazione mentale e soggettiva del mondo esterno e delle nostre relazioni con esso. È significativo il fatto che un cartesiano come Cordemoy interpreterà perfino alcune componenti della metafisica di Cartesio – come il dubbio o

la riduzione della realtà a sogno – come conseguenze di questa costruzione puramente neurofisiologica – e quindi interna al soggetto – dell'esperienza.

La prospettiva che emerge invece dalle opere metafisiche è ribaltata. a) L'azione della mente diventa indispensabile per la percezione. b) La percezione sensibile è infatti impossibile senza il giudizio intellettuale che la struttura. L'esempio della cera è il più noto. Senza una ricostruzione mentale, le singole sensazioni sono dati atomici che non consentono la costituzione non solo di un concetto intellettuale, ma neppure di un'esperienza sensibile. c) Il giudizio della percezione non è più il risultato di un processo fisiologico necessario, ma dipende dall'atto mentale della volontà, che liberamente può assentire o non assentire alla combinazione stabilita nel giudizio. d) Accanto alla memoria materiale, riservata agli animali o agli atti meccanici, compare «una memoria intellettuale» che dipende dalla sola anima. La vita mentale dell'uomo è condizionata dalla presenza della memoria intellettuale, che si serve di tracce diverse da quelle materiali ed è la sola a rendere possibile un autentico ricordo, come espressione spirituale propriamente umana. e) La costruzione dell'esperienza, di conseguenza, non ha più un carattere meramente neurofisiologico, ma è un fatto intellettuale e mentale. La fisiologia spiega solo la ricezione materiale e meccanica dei dati sensibili, mentre la loro organizzazione in una esperienza significante può avvenire esclusivamente attraverso le operazioni della mente.

È ovvio che tra il programma delle opere scientifiche e la trattazione di quelle metafisiche esiste una connessione. Anzi il primo conduce alla seconda. *L'Homme* e *Le Monde* espongono i contenuti della scienza cartesiana, ma non ne danno una fondazione. Anzi, come si è visto, la fisiologia dell'*Homme* rende necessario l'errore e chiude l'uomo in un solipsismo ingenerato non dal dualismo tra mente e corpo ma, più radicalmente, dall'autoreferenzialità del processo fisiologico-cerebrale di costruzione dell'esperienza. Ma la fondazione della scienza richiedeva, almeno nella prospettiva di Cartesio, alcuni presupposti mentalistici che l'*Homme* escludeva: a) l'indipendenza del soggetto e la riconduzione della consapevolezza al solo pensiero; b) l'evitabilità dell'errore; c) la possibilità di ritrovare un fondamento assoluto del sapere; d) la riconduzione dell'esperienza a un principio mentale fondato su una conoscenza certa (cioè su b) e c)). Tutti questi requisiti erano riconducibili a una condizione comune: che fosse il corpo a dipendere dalla mente e non viceversa. La metafisica di Cartesio assolve a questo compito. Anzi le due metafisiche di Cartesio. Perché occorre ancora distinguere tra la metafisica del *Discorso sul metodo*, che introduce i primi pilastri di questa costruzione (*cogito*, dualismo tra corpo e mente, esistenza di Dio) e la metafisica compiuta delle *Meditazioni*, con una nuova teoria del giudizio, una totale intellettualizzazione dell'e-

sperienza e due teodicee – per garantire l'una l'evitabilità dell'errore (quarta *Meditazione*) e l'altra la verità dell'esperienza (sesta *Meditazione*). La connessione tra scienza e metafisica in Cartesio è quindi trasparente: ma ciò non toglie che i risultati della metafisica entrino in conflitto, almeno potenzialmente, con quelli della scienza. Sono i due volti dello stesso Giano bifronte, ma guardano in direzioni diverse.

I capitoli secondo e terzo (ma anche varie parti dei capitoli successivi) riguardano tre cartesiani – Louis de La Forge, Geraud de Cordemoy e Nicolas Malebranche – che, pur nella loro diversità, hanno in comune il fatto di fare stretto riferimento alle opere scientifiche di Cartesio, in particolare *L'Homme*. Dell'*Homme* La Forge è il commentatore (*Remarques* a *L'Homme*) e, in qualche modo, l'aspirante continuatore, in quanto nel *Traité de l'esprit de l'homme* si prefigge di completare con spirito cartesiano le parti – sulla mente e sul rapporto del corpo con la mente – che Cartesio aveva solo promesso. Senza ripercorrere qui la puntuale analisi di Scribano – cosa impossibile – ci si limita a osservare che nel primo caso egli radicalizza il fisiologismo di Cartesio, stando attendo a espungere dall'*Homme* qualsiasi elemento che aprisse al mentalismo, mentre nel *Traité* cerca di costruire in positivo una teoria cartesiana della mente e dei suoi rapporti con il corpo che sia compatibile con i presupposti naturalistici degli scritti scientifici. Scribano sottolinea in proposito la sua ridefinizione del rapporto tra memoria materiale e memoria intellettuale e la sua elaborazione della dottrina della percezione e dell'errore involontario, in modo da potervi applicare la giustificazione della teodicea esposta nella sesta delle *Meditazioni*. Ma ciò che più importa è che questa teodicea viene estesa dalla semplice percezione errata all'intera dottrina della percezione, giustificando in questo modo l'ipotesi costruttivistica di Cartesio. Il fatto che l'uomo percepisca solo ciò che c'è nel cervello e lo riferisca al mondo esterno secondo regole percettive stabilite da Dio è in funzione della conservazione dell'esistenza dell'uomo. In questo modo la trattazione di questi tre cartesiani diventa uno strumento prezioso nei mani di Scribano per metter in luce la grande portata dell'invenzione costruttivistica di Cartesio (cosa di cui si sentiva un po' la mancanza nel capitolo a lui dedicato). Problemi teorici di grande importanza – quale il depotenziamento della differenza tra sogno e veglia o tra pazzia e sanità – vengono qui riconsiderati con un interesse che può essere retrospettivo sul primo capitolo. In particolare la questione della costruzione mentale dell'esperienza ricompare nella distinzione malebranchiana tra «giudizio naturale» e «giudizio libero». Al giudizio liberamente sottoposto alla volontà Malebranche aggiunge, a un certo punto dello sviluppo del suo pensiero, un «giudizio naturale» necessario, che fa «sentire» gli oggetti come esterni e costruisce l'esperienza sensibile

così come essa necessariamente si dà. Per questo Scribano spiega l'introduzione del giudizio naturale come un'influenza del Cartesio della *Dioptrique*. Solo questa eredità può spiegare il fatto che Malebranche introduca una nozione che contrasta con la libertà del giudizio, tanto da indurlo a spostare il giudizio naturale sul piano divino: esso risiederebbe in Dio e l'uomo lo parteciperebbe soltanto nella forma della sensazione e della necessaria costruzione dell'esperienza (errore inevitabile compreso).

Gli ultimi capitoli sono dedicati a Spinoza, provocatoriamente definito «un cartesiano». La tesi di Scribano è che alcune prese di posizione anticartesiane di Spinoza siano fondate su argomentazioni tratte dal Cartesio dell'*Homme*, che sicuramente figura tra le sue letture. Certo Spinoza irride alla nozione di ghiandola pineale e, più in generale, avvalendosi delle recenti scoperte anatomiche, tace sulla possibilità di ricondurre le attività della mente a un unico organo come il cervello. Ma egli rimane fedele alla convinzione che solo nel corpo si deve cercare la spiegazione di tutti i fenomeni cognitivi diversi dalla pura intellezione: la sensazione, l'immaginazione e la memoria. Cartesiana è infatti la riduzione della sensazione all'immaginazione, per cui le idee corrispondono non a eventi esterni ma a mutazioni fisiologiche interne. Così come è cartesiana l'unità tra immaginazione e memoria, per cui le rappresentazioni sensibili devono essere ricondotte a tracce mnestiche. Certo la memoria di cui parla Spinoza è solo quella materiale. Per quanta riguarda il suo debito con Cartesio, egli si ferma all'*Homme*, respingendo fieramente la parte metafisica del progetto cartesiano, cioè la fondazione della scienza attraverso il ribaltamento del rapporto tra mente e corpo. Egli abbandona del tutto il riferimento alla mente per spiegare la percezione sensibile e alla volontà per evitare la necessità dell'errore.

Questo duplice rapporto di ricezione e di rifiuto è evidente nella dottrina spinoziana dell'immaginazione, che «ha tutta l'aria di essere la teoria della conoscenza che Cartesio avrebbe dovuto scrivere se si fosse attenuto ai soli risultati della fisiologia» (p. 149). Ma qualcosa di analogo si può affermare a proposito della sua teoria dell'errore. Certo Spinoza rifiuta completamente la possibilità cartesiana di evitare l'errore con un atto (libero) della volontà e respinge ogni distinzione tra sensazione e giudizio. Le idee sono necessarie e quindi l'errore, altrettanto necessario, può essere corretto soltanto con l'inserimento dell'idea che lo implica in una più ampio contesto che la faccia percepire diversamente, passando dalla conoscenza inadeguata a quella adeguata. Tuttavia anche questa operazione è compiuta da Spinoza valorizzando la strada della fisiologia cartesiana: anche qui all'equiparazione tra immaginazione e sensazione si fa ricorso fin dalla prima comparsa della teoria dell'errore. E perfino su un contrasto così macroscopico come la negazione del

dualismo metafisico l'opposizione di Spinoza deve essere sfumata se si confronta la sua posizione con quella non già di Cartesio, ma di cartesiani come La Forge e Cordemoy. Lasciando cadere completamente la (problematica) interazione causale tra mente e corpo cui Cartesio attribuiva tanta importanza, seppure in modi diversi essi riducono il problema dell'unione tra mente e corpo alla "corrispondenza" tra eventi cerebrali e pensieri. Quando Spinoza sosterrà la tesi secondo cui eventi mentali ed eventi fisici sono la stessa cosa espressa in due modi diversi non farà che rendere estrema questa posizione conferendole la base metafisica della sostanza.

Le poche cose richiamate in questa recensione sono ben lontane dal restituire una immagine fedele della ricostruzione storico-concettuale operata da Emanuela Scribano. Ma in questo caso tale dichiarazione non è suggerita solo da ragioni di cautela né, peggio, ripete una prassi di circostanza. La complessità della ricostruzione dell'Autrice è metodologica. E questo ci consente di chiudere con una considerazione finale. Ritenere un autore come un complesso concettuale non necessariamente omogeneo, da cui si dipartono (ma anche, tema qui in parte inesplorato, in cui pervengono) filiere categoriali diverse, che possono portare a manifestazioni filosofiche variegate, insieme consonanti e divergenti, rende impossibile costruire un'immagine unica, a tutto tondo, dell'oggetto della ricerca. Assumendomi la responsabilità dell'affermazione, le ricostruzioni cui mette capo questa metodologia – che condivido pienamente – sono sempre prospettiche. Prospettico non vuol dire relativo. Se ben documentate e argomentate, queste ricostruzioni hanno sicuramente un fondamento oggettivo, il cui significato rimane tuttavia sempre parziale e può variare se lo si accosta ai risultati di altre ricerche, anch'essi prospettici, ancorché non relativi. Forse aveva ragione Spinoza nel dire che la conoscenza inadeguata può essere corretta soltanto attraverso il suo progressivo inserimento in un contesto più ampio. Aveva sicuramente torto nel pensare che si potesse alla fine giungere a intuire la totalità assoluta, la causa prima.

Massimo Mori

Charles T. Wolfe, *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht, Springer, 2016, pp. 134.

As the title of the book suggests this introduction to materialism pursues a double – historical and philosophical – objective. The historical assessment is meant to «do justice to [the] historical complexity» (p. 5) of materialism, challenging historiographical labels which have presented a monolithic and impoverished image of this tradition. As Wolfe points out, materialism has had a «bad

reputation, on two distinct yet related grounds: that it reduces everything to 'dead' matter, and that it eliminates the 'higher', intellectual or spiritual parts of life, and thereby cannot be but immoral» (p. 6).The rectification of this view is achieved by a series of case studies connecting new perspectives on long-debated authors to original insights on contemporary issues. At the same time Wolfe wants to make «more systematic» claims concerning the connection of a materialist philosophy to science (p. 125). Although this second point is explicitly made only in the final section, this problem crosses through the whole book. Indeed, it is possible to reconstruct a series of issues which serve as a guiding thread in the historical itinerary.

First of all Wolfe successfully detects a historico-philosophical common trait connecting, rather than materialistic theories themselves, the negative dismissals of materialism, from the first uses of the term in 17th century Cambridge Platonism to contemporary philosophy. There is indeed a striking homogeneity between the motif of «stupid and senseless matter», introduced by Ralph Cudworth in his *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, and similar negative characterizations in quite different contexts from the Enlightenment to the 20th century. Indeed, as the narrative comes to contemporary perspectives such as phenomenology, it shows that the image of matter as essentially deprived of intelligence, sensibility and the sense of agency is still a dominant feature of the philosophical debate, even when the moral side of the issue slips into the background or entirely disappears. Faced with this evidence Wolfe suggests a historical step back, formulating a simple and yet neglected question: «when Diderot and J.J.C. Smart seek to explain mental processes by appealing to the brain, what do they share and what is dissimilar in their arguments?» (p. 10).

Wolfe's original perspective is thus introduced by the critique of a recurrent «flagrant mistake» (p. 8): the identification of materialism in general – as the thesis that «everything that exists is material, or is the product of interaction between or relations between material entities» (p. 10) – with «mechanistic materialism», as the form of materialism which reduces every phenomenon to movements and interaction of particles. Examples include not only spiritualists of Platonic inspiration, but also physicalist philosophers of the Vienna tradition and thinkers of the Marxist tradition (via Hegel), from Engels to Sartre. All the supporters of this view «seem blind to the presence, in Lucretius, Gassendi, La Mettrie and Diderot, an in a very different way in authors such as Dewey , Quine and Dennett, of either a specifically vital sense of matter, and/or a naturalistic openness to the fact that the description of the natural world is not, in the end, going to be a matter of pure physics» (p. 14). Given the dominance of this reductive image, the book pre-

sents a richer «typology of forms of materialism», focusing on the reappraisal of non-physicalist forms of materialism, characterized by a «vital sense of matter».

The centrality of *life* in debates on materialism is introduced by a study of Aristotle's arguments against atomism. Wolfe points out that Aristotle does not take sides with Plato against materialistic explanations of form, but rather «integrates the materialistic level» (p. 30) with his notion of form. Most of the problems raised by his critique of ancient materialism regard the explanation of the properties of living being. As a counterpoint to this early episode, then, Wolfe shows how early modern materialism is deeply «biological». Drawing on a rich and solid historiographical line of research – including a number of his own contributions – Wolfe especially insists on how 18th-Century materialism is mainly medical and physiological in its inspiration, developing metaphors and metaphysical hypotheses for a better understanding of living beings. Key concepts here are the «activity» (e.g. in Toland) and «sensitivity» of matter (e.g. in Diderot) and the methodological «vitalism» of the Montpellier physicians. Plenty of examples show how these conceptual achievements also come in different versions, as an «increasing complexity in matter theory» corresponds to «shifting concepts of the soul» (p. 12). This polemical counterpoint crosses the tradition of radical and 'irreligious' texts as well as apparently 'technical' and ideologically unengaged scientific elaborations. That the different sides are aware of each other is evident, for example, in the history of the Boyle lectures. This context also sets the stage for one of the most important polemical exchanges on the issue of thinking matter, the Collins-Clarke discussion. Here we see how the thinking matter hypothesis could be introduced in the Newtonian paradigm of active powers. Collins identifies thought/consciousness with a property of the whole of physical parts of the brain, whose introduction would be allowed by standard science; Clarke replies that this hypothesis cannot explain individual consciousness. Here is an exemplary episode of a kind of discussion which, with minor modifications in scientific details, is still going on in contemporary philosophy and cognitive science.

As regards *morality*, Wolfe insists on the positive ethical contents of materialistic traditions. The criticism of prejudices and moral inclinations – the 'unmasking' function – of materialism can be by no means reduced to the mechanical, ethically empty worldview of 'automata' which has been one more typical straw man of anti-materialism. Wolfe argues that matter itself, in a broadly Spinozistic tradition, has been conceived as the origin of desire and moral feelings, including «sympathy»: a critical move which modifies the self-awareness of the moral subject rather than dissolving moral responsibility in a mechanistic 'blind chain' of causes.

While Wolfe selects his examples from French materialism of the Enlightenment, his observations suggest a much wider and stimulating research program: from the Stoic exercise of reducing the representation of living processes to their material, decaying parts – thus stripping them of the ordinary sense – to the modern and contemporary fictions of statues, automata and zombies, different kinds of material doppelgängers of man, produced by the abstraction of moral feelings and desire, have served to draw a separating line between material processes and human experience, as essentially constituted by conscious feelings («perceptions», «raw feels», «qualia») and moral responsibility. The critique of these abstractions, in the light of the historically given alternatives, can significantly contribute to rethink a long and influent philosophical tradition of counterfactual thought experiments.

Connecting modern to contemporary contexts, Wolfe carefully unravels the original ideas of materialism which have been successively tied to central categories in conceptual reflection on science. Thus *transformism*, as a basic feature of ancient and modern materialism, is sharply distinguished from Darwin's *theory of natural selection*. *Determinism*, as the awareness of the physically and socially conditioned character of behavior, is separated from the *law-like* determinism of physicalism. *Reductionism*, as the recognition of the bodily and physiological nature of mental activity («visceral» reductionism), is distinguished from the textbook reductionism of philosophy of science and cognitive science. This effort of conceptual clarification and analysis is meant to contest dominant antinomies in contemporary debates, such as the appropriation of the notion of *embodiment* by a phenomenological, anti-naturalistic tradition, whose correlate is once again the identification of materialism to a physicalistic program, including the thesis of eliminativism. As Wolfe insists, forms of materialist embodiment exemplarily developed by La Mettrie and Diderot «share a commitment to reductionism, but not to eliminativism (although the extent to which this distinction is clearly applicable to the texts at hand is unclear)» (p. 53). The sense of this observation is once more clear: 'there are (historically) more things in materialism' – Wolfe seems to suggest – 'than are dreamt of in your (contemporary) philosophy'.

Following the idea of widening the historical horizon of contemporary issues, a significant part of the study is devoted to *brain theory*. Wolfe correctly points out that a brain-centered variant of materialism is already prominent in the 18th Century, before neurophysiology was firmly established as a field of scientific investigation. This tradition is inspired by 'thinking matter' hypotheses and metaphors, which play a role for the abandonment of the Cartesian 'organ of the soul' paradigm long before experimental 'neuroscience' sets in. On the other hand, most of the neuropsychologists

of the 19th century turn out to be far removed from materialism. A very important example is Du Bois-Reymond, who, although himself very close to a materialistic perspective, is the author of an influential epistemological argument against the possibility of explaining (phenomenal) consciousness. A similar, more critical point is made with regards to the materialism of 20th century identity theorists (Place, Smart and Armstrong). Wolfe shows how their account is singularly poor in terms of neurological details and rather grounded on logico-metaphysical arguments and physicalism. These case studies suggest that a materialist account of experience can exist without a full fledged scientific theory. Materialism, rather and before than a scientific theory – let alone reductionist brain science – is a «metaphysics of Nature» (p. 127). This is entirely correct from an historical standpoint: indeed, the revival of materialism in contemporary philosophy (from Quine to Australian materialists) and neuroscience (e.g. Changeux and Crick) is grounded on purely metaphysical claims. Once again – as it is the case in early modern age – the elaboration of these claims has played a heuristic role in scientific research. Of course, this does not exclude the theoretical question of how science can be accommodated in a materialistic ontology.

In the final chapters Wolfe highlights conceptions of the brain as intrinsically connected to non-biological extensions of the body – 'prostheses', including cultural tools – with references to both Clark's 'extended mind' hypotheses and 'social brain' conceptions (e.g. those of Vygotsky and Negri). These conceptions are appreciated as fruitful ways to contrast the persisting tendency to restore past antinomies and associate mind with «interiority» or with a mystically conceived «flesh» (*contra* neurological reductionism). Thereby Wolfe convincingly concludes his argument on the existence of neglected, «pluralist» (p. 106) views of materialism, which – as I have tried to show – opens new perspectives for both historical scholarship and philosophical reflection.

Paolo Pecere

James A. Harris, *Hume. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. VIII-621.

Il volume di Harris presenta una biografia intellettuale di Hume, autorevole, bene impostata e con una struttura generale che la differenzia dal modello canonico di biografia, come quella pubblicata da Ernest C. Mossner nel 1954 (riedita nel 1980), *The Life of David Hume*. Il volume di Mossner è divenuto un riferimento obbligato: esso presenta in maniera documentata le tappe fonda-

mentali della vita del filosofo scozzese. Lo studio di Mossner deve inoltre la sua importanza alla capacità di fornire un'immagine originale complessiva di Hume, presentandolo come un pensatore di buon carattere, ispirato da uno scetticismo moderato a realizzare una revisione equilibrata della concezione della natura umana. Un'immagine che ha avuto fortuna anche al di là della sfera degli specialisti e che ha favorito la riscoperta delle opere di Hume iniziata a partire dal secondo dopoguerra. A completare quell'immagine hanno poi contribuito i molti studi con cui si è cercato di definire in termini più rigorosi il contributo specificamente filosofico di Hume, come nel caso di Duncan Forbes, di David Fate Norton, di Annette Baier e altri. Ma cerchiamo di chiarire in che cosa consiste l'immagine di Hume presentata da Harris. Per farlo occorre prestare particolare attenzione alle conclusioni che questa nuova presentazione trae dalla lettura complessiva del *Treatise*, dalla collocazione della *History* nel contesto dello sviluppo intellettuale di Hume e dalla individuazione del contributo specifico all'interpretazione e accettazione delle credenze religiose.

Il semplice confronto degli indici dei lavori di Mossner e Harris è sufficiente a far emergere una netta differenza di impostazione. I capitoli del libro di Mossner, circa quaranta, ricostruiscono la biografia del filosofo; alcune pagine sono dedicate alle opere, di cui tuttavia non viene esposto il contenuto quanto piuttosto il ruolo che hanno rivestito nella vita dell'autore. Il cap. X dedica appena 17 pagine alla vicenda della pubblicazione del *Treatise*, concentrandosi principalmente sulla circostanza del suo insuccesso. Vi è poi un lungo capitolo, il XXIII, sulla *History of England*. Mossner non fornisce se non rare indicazioni sulle possibili fonti di Hume, mentre dedicata grande spazio alla ricostruzione del periodo parigino e allo scontro con Rousseau.

Completamente diversa è invece la struttura del libro di Harris. Qui i capitoli sono soltanto otto, e ampio spazio è riservato proprio all'esposizione dei contenuti delle principali opere del filosofo. Come dichiarato nella *Introduction* (pp. 1-34), questo studio intende ricostruire la biografia di Hume dando grande rilievo alle tappe del sua evoluzione intellettuale, evidenziandone il forte carattere di continuità. Secondo Harris ciò richiede di accantonare una serie di pregiudizi che gravano sulla figura del filosofo. Non è infatti possibile rintracciare le linee di un'evoluzione intellettuale in Hume se lo si considera il filosofo 'sistematico' che già nel *Treatise*, quindi in gioventù, aveva messo a punto un preciso programma di nuova scienza della natura umana, continuando poi per il resto della sua esistenza a riscriverne alcune parti in base a mere esigenze stilistiche e di opportunità (come nel caso delle due *Inquiries*), o a completarne le riflessioni in ambito politico ed economico, o religioso. In realtà questo tipo di impostazione assume che l'evoluzio-

ne intellettuale di Hume si arresti al 1740, dopodiché *le Bon David* non sarebbe più riuscito ad elaborate nessuna idea nuova. Cionondimeno non si può neppure considerare Hume esclusivamente uno 'storico', come sembra fare il catalogo della British Library nel XIX secolo, perché in quel modo se ne misconoscerebbe l'autentica vita intellettuale e se ne consegnerebbe un'immagine del pensatore impegnato a ottenere con la *History* il successo editoriale che non aveva premiato il suo grande trattato.

Secondo Harris uno dei nuclei dell'evoluzione intellettuale di Hume consiste invece nell'impegno continuo in ricerche di diverso tipo, secondo il modello al tempo ben noto del «letterato filosofo» («man of letters [...] philosophical», cfr. in particolare pp. 14-24). Della formula «uomo di lettere», «letterato», si era servito anche Mossner per caratterizzare una fase precisa della vita di Hume, ossia il periodo che va dal 1749 al 1763 (cfr. le considerazioni sul «distinguished man of letters» in *The Life of David Hume*, cit., parte III, pp. 221-406). Harris considera invece la medesima formula come un filo rosso che percorre l'intera biografia di Hume; la specificazione «philosophical», poi, le conferisce una connotazione di natura metodologica. Secondo questa lettura, il cammino intellettuale di Hume si articola intorno a un assunto fondamentale, che consiste nel «concepire la filosofia come uno stile di pensiero e di scrittura, piuttosto che come un soggetto o un corpo dottrinale» (p. 24). Questo «stile di pensiero» portava Hume a «rimarcare i principi esplicativi generali» e ad assumere un «tono impersonale» nella indagine critica dei problemi affrontati di volta in volta. Hume appare così un uomo dalla cultura ben salda, in continuo confronto con il dibattito filosofico a lui contemporaneo, forte di una prospettiva informata ed equilibrata, e al contempo capace di andare oltre le posizioni unilaterali e faziose. Ed è proprio in questo quadro che Harris espone i contenuti delle opere di Hume, ricostruendone in primo luogo le fonti, e individuando successivamente la posizione critica e spassionata di volta in volta raggiunta da Hume.

Nel cap. II, dedicato all'«anatomista della natura umana» (pp. 78-142), Harris espone in dettaglio i tre libri del *Treatise*. Qui si manifesta una forma del più generale atteggiamento – proprio del «letterato filosofico» – che Hume adottava nelle questioni di filosofia. In questi tre libri risulta decisivo il confronto con le riflessioni dell'epoca, che Harris documenta richiamando di volta in volta le letture del filosofo scozzese. In questa analisi del *Treatise* (ma ciò vale anche nel caso delle altre opere) Harris non fa emergere un nucleo sistematico unitario, quanto piuttosto una capacità di mescolare ecletticamente spunti e linee di ricerca diversi. Per quanto riguarda il primo libro, dedicato all'intelletto, l'attenzione di Harris si concentra in particolare sulla capacità di Hume di riformulare la concezione empiristica della conoscenza di Locke traendo ispi-

razione da Berkeley e da Malebranche (pp. 85-102). Così, rispetto all'immagine della psicologia fornita da Hume, Harris sostiene che un ruolo centrale vada riconosciuto a Berkeley e alla convinzione che la mente non possa andare al di là del campo delle percezioni e che essa percepisca sempre contenuti del tutto specifici e individuali. In altre questioni, invece, Harris mostra come Hume prenda spunto da Malebranche: ciò concerne in particolare la concezione dell'idea di causalità nei termini di un'abitudine. Harris non manca comunque di sottolineare le profonde differenze che emergono tra Hume e Malebranche. Da un lato, la psicologia di Hume abbandona del tutto il tentativo malebranchiano di un'anatomia fisiologica dei processi mentali che poggi sugli spiriti animali. Dall'altro, mentre Malebranche arrivava ad affermare l'erroneità complessiva dei processi d'abitudine e il necessario ricorso a Dio in vista del conseguimento della conoscenza della causalità, Hume riteneva che l'abitudine fosse ciò di cui gli esseri umani soltanto dispongono. Egli giungeva pertanto a contestare il quadro razionalistico affermando la validità di quei naturali quali garanzie per le credenze degli esseri umani.

Analizzando il II libro del *Treatise*, dedicato alle passioni (pp. 102-16), Harris sottolinea che l'obiettivo principale di Hume consisteva nell'«organizzare e classificare» l'insieme delle percezioni della mente, mostrando che esse possono venir ricondotte a un ordine esplicativo (p. 111). Anche in questo caso Harris si preoccupa innanzitutto di segnalare la novità dell'anatomia di Hume sulla base del confronto continuo con la discussione dell'epoca. Giustamente sottolinea che il senso dell'analisi humeana delle passioni va cercato nella tesi che i problemi qui implicati non potevano venir risolti facendo ricorso a forze trascendenti o alla ragione – come volevano altri pensatori – ma soltanto sulla base della «dominante concezione secolare della natura umana che Hume stava elaborando» (p.115). Al centro della soluzione di Hume stava dunque la convinzione di una «socievolezza umana» basata sulla simpatia; questa impostazione, secondo Harris, è alla base di alcuni limiti della «concezione claustrofobicamente sociale delle passioni» (p. 115). In generale, la presentazione che Harris offre della teoria humeana delle passioni ne mostra l'originalità rispetto alle diverse tradizioni con cui il filosofo si era misurato. Richiamando nuovamente l'influenza di Malebranche, Harris mostra come questi abbia ispirato Hume in alcune questioni di dettaglio relative al funzionamento della «simpatia», che appare come una sorta di «contagio», nonché nella centralità riconosciuta al «principio del confronto» all'interno della dinamica sociale delle passioni, seppur non certo per quel che concerne il giudizio negativo circa la manchevolezza di quelle percezioni. Nel II libro, però, il confronto principale avviene con gli Stoici, con Mandeville e con Hutcheson. Nella classificazione delle passioni

Hume non seguiva, infatti, l'impostazione al tempo corrente – non si domandava cioè se esse andassero considerate tutte egoiste oppure no – ma faceva piuttosto valere altre distinzioni, come quella tra passioni dirette e indirette. Da Mandeville Hume riprendeva la centralità della passione dell'orgoglio, seppur per nulla interessato a denunciare l'ipocrisia di ogni manifestazione di benevolenza. Nel caso del confronto con Hutcheson, Harris mostra invece come Hume ne abbia superato la concezione moralistica dell'amore che trasformava in termini cristiani l'analisi di amore e odio in quella della stima e del disprezzo. Proprio la capacità di spingersi al di là della caratterizzazione della passioni secondo l'ottica riduttiva egoismo / altruismo consente a Hume di spiegare la stima sociale del ricco e del potente come un effetto del meccanismo della simpatia (p. 109). Harris illustra con chiarezza l'importanza del tentativo di Hume di lasciare ai margini il richiamo alla forza della volontà. La volontà, da una parte, introduce il libero volere, e dunque il caso nella spiegazione della condotta, rendendo impossibile il riconoscimento della responsabilità (pp. 113 ss.); dall'altra, essa si connette con una concezione mitica della natura umana che pretende di piegare le passioni al volere della ragione. Non soltanto Hume negava ogni conflitto tra ragione e passioni (p. 114), ma mostrava altresì che, laddove si riesce a fare valere la forza del carattere, non è la ragione a imporsi sulle passioni, ma le passioni calme su quelle violente.

Nel caso del III libro del *Treatise*, Harris si riferisce prevalentemente a Mandeville, a Hutcheson e, seppur in termini critici, a Hobbes (pp. 121-39). Secondo Harris, questo libro non si incentra sulla critica al razionalismo, ma piuttosto sull'esame di ciò che nella moralità è naturale o artificiale, ossia frutto dell'abitudine e dell'educazione. Hume riconosce infatti un'origine convenzionale della giustizia, che è il precipitato di convenzioni che si stabilizzano nella vita delle piccole comunità sulla base degli interessi individuali. All'interno delle società più grandi a ciò si aggiungeva il ricorso ai governi, di cui Hume vedeva nuovamente l'origine – a differenza delle teorie del passato – nell'interesse dei singoli, e non certo nel diritto divino o nella legge di natura. Tutt'altra natura e genesi hanno le virtù naturali, come la generosità o l'onestà: in questo caso intervengono, infatti, i sentimenti morali che, come passioni, cercano di assumere un punto di vista generale sulle cose. Harris mostra come la terza parte del III libro, in particolare la *Conclusione*, contenga una chiara e progressiva presa di distanza di Hume dall'etica di Hutcheson: la simpatia sostituisce il senso morale quale base dei sentimenti morali; l'elenco delle virtù naturali si presenta come una critica di quello predisposto non soltanto dagli stoici, ma anche dai moralisti cristiani. L'orgoglio, la grandezza d'animo, l'autostima e il piacere rappresentano l'asse portante della tassonomia delle passioni humeana. Perlopiù nelle pagine Harris si ridimensionano forte-

mente, fino talvolta a scomparire, le questioni che, nel XX secolo, hanno portato a ritenere Hume il padre dell'etica contemporanea. Non c'è spazio per la 'legge di Hume', per la distinzione tra essere e dover essere; scarso rilievo viene dato alla ricerca sul carattere come motivazione dell'etica e alla ricostruzione del meccanismo riflessivo che permette il raggiungimento del «punto di vista fermo e generale». Ciò è dovuto, in parte, al ridimensionamento dell'importanza che Harris è disposto a riconoscere alla prima parte del III libro, ma più in generale al fatto che egli predilige un tipo di indagine fortemente concentrata sul ruolo delle fonti. Verosimilmente ricostruire l'evoluzione intellettuale di un «letterato filosofico» a partire da questa prospettiva esclusiva rischia non soltanto di rendere frammentaria l'esposizione delle singole opere (o persino delle singole pagine), ma crea numerose difficoltà a chi intenda comprendere l'importanza complessiva del cammino intellettuale che si ha di fronte.

Il maggiore contributo del lavoro di Harris consiste nell'essere riuscito a inserire in maniera organica all'interno della biografia intellettuale di Hume la preparazione e la pubblicazione dei volumi della *History of Great Britain* e della *History of England*. A questi lavori sono dedicati i capitoli più ampi: il sesto, intitolato *The Start of a History of Great Britain* (pp. 305-51), e il settimo, *The Completion of a History of England* (pp. 352-407). Lo studio di Harris apporta certamente un grande progresso nella conoscenza del contesto in cui Hume ha svolto le sue ricerche, spiegando in maniera documentata perché la *History* non possa venir ricondotta alle correnti allora prevalenti nella storiografia, vicine alla Corte o al Parlamento. L'autore che Hume sentì più vicino nell'esigenza di fare valere un punto di vista imparziale fu Paul Rapin de Thoyras. Una traduzione inglese della *History of England* di Rapin era apparsa nel 1717 e Harris mostra, passo per passo, come il testo di Hume ne sia stato influenzato. Seguendo il proprio metodo, Hume procedeva in maniera imparziale e documentata, assumendo alla fin fine una prospettiva 'moderata' e equidistante dalle posizioni unilaterali dei *tories* e dei *whigs*. Non è possibile rendere conto in maniera adeguata del grande lavoro svolto da Harris nel confrontare lo svolgimento degli eventi presentato da Hume e quello delle storiografie prevalenti nell'Inghilterra di metà '700 – a prescindere che ne vada degli errori degli Stuarts, della guerra civile, del protettorato di Cromwell, della Restaurazione, delle vicende dell'Inghilterra medievale e del dispotismo dei regni dei Tudor o, ancora, della genesi dell'Antica Costituzione. In maniera altrettanto documentata Harris mostra altresì che il moderatismo e l'originalità della posizione di Hume suscitarono grandi attacchi da parte dei suoi contemporanei, ma ne consolidarono il successo e la fama di storico affidabile a livello europeo, come testimonia l'apprezzamento di Voltaire. È forse

interessante sottolineare che Harris riconduce il moderatismo storico di Hume non soltanto alla capacità del filosofo di fare valere un punto di vista imparziale, ma a una peculiarità più generale – più propriamente 'filosofica' – del suo metodo di «uomo di lettere», ossia a un certo 'scetticismo', sia pure moderato, che contraddistingue Hume rispetto ad altri letterati, come Samuel Johnson o James Boswell. Ciò mette capo a un'immagine di Hume che si avvicina molto a quella dello «scettico moderato» di Mossner e della storiografia filosofica degli anni '50 e '60 del secolo scorso. Nella ricostruzione di Harris, ad esempio, lo scetticismo di Hume emerge chiaramente nella distanza tra le sue posizioni e quelle dell'epoca a proposito del ruolo dell'«Antica Costituzione». Harris mostra (pp. 387-405) infatti che Hume si muoveva ben al di là dell'atteggiamento della storiografia dei *tories* e dei *whigs* che, seppur contrapponendosi nell'interpretazione dell'Antica Costituzione, concordavano nel riconoscerle un ruolo centrale. In maniera completamente diversa, la prospettiva scettica di Hume ne sottolinea l'assoluta irrilevanza.

Rispetto al tema della religione, nel presentare Hume come «letterato filosofico» Harris prende esplicitamente le distanze dall'interpretazione che gli attribuisce posizioni ateistiche, giacché nel XVIII secolo l'ateismo comportava «una visione della realtà molto più sostantiva di quella che lo stesso Hume ammetteva di avere» (pp. 569-70). Harris concorda pertanto con Alexander Carlyle nel ritenere che, nelle questioni di religione, Hume fosse «uno scettico, ma non per questo un ateo». Al contempo egli prende però le distanze dalla tesi di Norman Kemp Smith, che vede in Hume un teista, e da quella di Gaskin, che lo considera un deista. Il fine principale di Harris è comunque sempre quello di ricostruire la trama di rapporti che intercorrono tra le riflessioni di Hume e l'insieme di autori che avevano precedentemente affrontato le medesime questioni. Relativamente alle pagine della *Natural History of Religion* dedicate alla genesi della religione a partire dalla natura umana, Harris mostra come Hume riprenda solo in parte le vie percorse da Robert Howard e da John Trenchard. Hume si schiera certamente contro le tesi dei deisti, sia affermando l'originarietà del politeismo anziché del monoteismo da un punto di vista antropologico, sia negando l'idea di una purezza della religione originaria laddove invece «la religione doveva essere corrotta fin dall'inizio» (pp. 291-92). Sicché per Harris la tesi di una «rassomiglianza tra la *Natural History* e i testi dei deisti è fuorviante»: in realtà Hume «negò assolutamente che ci fosse una dimensione storica della tesi circa la priorità della religione razionale sul potere dei preti e sull'idolatria». Con la *Natural History* egli prendeva le distanze dalla forma di calvinismo diffusa in Scozia, mostrando come nelle religioni fossero le opere, piuttosto che la fede, ad avere un ruolo decisivo. Harris si concen-

tra con maggior dettaglio sul contenuto e sull'intento dei *Dialogues concerning Natural Religion* (pp. 444-56). Se è vero che il portavoce di Hume è Filone (p. 449), l'obiettivo dei *Dialogues* non era pronunciarsi sull'esistenza o sulla non esistenza di Dio. Pur tenendo conto dell'importanza di quest'opera nel complesso della biografia di Hume – la gestazione è infatti dei primi anni '50, mentre le revisioni e gli interventi affidati a varie persone arrivano fino agli anni della pubblicazione postuma (1776) – Harris ritiene che «i *Dialogues* considerati nella loro interezza, così come l'insieme delle opere di Hume, erano un tentativo di aiutare il lettore e prendere le distanze da qualsiasi preoccupazione pratica quotidiana e a considerare l'argomento in questione nei termini dei suoi principi generali». Hume voleva insomma che il suo lettore resistesse alla considerevole pressione psicologica che induce a credere nell'esistenza di Dio indipendentemente dal grado di evidenza e dalla considerazione attenta del contenuto di questa credenza, nei limiti in cui essa aveva un fondamento razionale. Il fatto stesso che Hume abbia ceduto alle pressioni di non pubblicare i *Dialogues* fino alla morte può essere considerato un segno della consapevolezza che il numero di lettori in grado di unirsi a lui in questo esercizio di resistenza sarebbe stato esiguo (p. 456). Anche in questo caso la prospettiva di Harris che guarda a Hume come a un «letterato filosofico» appare riduttiva e incapace di rendere conto in maniera soddisfacente e compiuta dell'importanza del lavoro di Hume e dei suoi obiettivi. Neppure nel caso della religione sembra possibile sottoscrivere il quadro minimalista adottato da Harris, anche ammesso che si debba moderare il tono deciso di chi, come Paul Russell – del cui libro abbiamo discusso qualche anno fa su questa Rivista (CI, 2010, pp. 112-15) e già autore di una pesante stroncatura del libro di Harris – vede nell'irreligiosità il nucleo portante del sistema filosofico di Hume. Lo Hume di Harris sembra sempre restio ad appassionarsi a una precisa posizione, o a sostenere esplicitamente una certa tesi. Questa prospettiva non porta nessun vantaggio alla comprensione delle considerazioni di Hume sulle varie tematiche religiose: essa non consente infatti di coglierne l'effettivo sforzo di portare allo scoperto i guasti delle religioni, né di comprendere l'accanimento con cui Filone smonta le prove dell'esistenza di Dio o l'ironia con cui nei *Dialogues* vengono presentati gli altri personaggi. Oltre a ciò, sfuggono gli stessi pregi letterari dei *Dialogues*. Perché poi, sul piano biografico, tanta ansia da parte di Hume per fare pubblicare quest'opera se tutto ciò che conteneva era un semplice richiamo allo spirito dei tempi? Perché seguire, in fondo, il consiglio di amici prudenti, se in queste pagine non vi era nulla di imprudente? La ricostruzione di Harris, per quanto pregevole sul piano storico e filologico, non ci permette di apprezzare fino in fondo le passioni che spingevano Hume non tanto a occuparsi di

una certa rosa di problemi, ma proprio a scriverne quello che ne scriveva. Come aveva esplicitamente teorizzato nel *Treatise*, la natura umana presenta un nucleo di passioni che stanno alla base della filosofia; per questo alla curiosità si accompagna spesso il desiderio di conseguire verità e di presentare le spiegazioni a cui si è giunti in un ordine più semplice e compiuto.

Eugenio Lecaldano

Andrea Lavazza, *Filosofia della mente*, Brescia, La Scuola, 2015, pp. 214.

Sino a pochi decenni or sono, nell'ambito accademico italiano la filosofia della mente era sostanzialmente negletta. I più la ritenevano, infatti, disciplina teoreticamente inconsistente, se non del tutto illegittima: nulla più di un'altra delle bizzarrie accademiche anglosassoni, insomma. «Quale mai sarà – ci si chiedeva – lo specifico ambito di indagine di tale presunta disciplina, se di mente già si occupano esaustivamente, da prospettive diverse, la metafisica e la psicologia?» Ricordo un filosofo nostrano di gran nome e di peso accademico ancora maggiore il quale, alla richiesta di attivare una cattedra di Filosofia della mente nel suo dipartimento, rispose che avrebbe avallato la proposta solo se contestualmente si fosse attivata una cattedra di Filosofia del corpo. Dal punto di vista dell'eminente filosofo questa era, ovviamente, una *reductio ad absurdum*: perché mai si doveva legittimare la filosofia della mente come disciplina autonoma, se Aristotele, Descartes, Kant e Hegel avevano proceduto benissimo senza sospettarne l'esistenza?

Già, perché? Per molte buone ragioni, in realtà, come ormai sanno anche i filosofi italiani più attardati, e come chiarisce bene un recente volume di Andrea Lavazza intitolato, appunto, *Filosofia della mente.* Oggi nessuno può più permettersi di ignorare che lo statuto epistemologico di questa disciplina è pienamente legittimo e che essa si occupa, con modalità e prerogative proprie, di questioni di grande rilevanza teoretica quali la distinzione tra fenomeni mentali intenzionali e quelli qualitativi, i nessi causali e intenzionali tra pensiero e mondo esterno, le diverse forme della coscienza, il legame percezione-coscienza, la collocazione della mente nel mondo della natura, il potere causale dei fenomeni mentali inconsci, nonché i problemi mente-corpo e quello mente-cervello (rispetto a cui prendono forma le opzioni teoriche come il riduzionismo, l'eliminazionismo, l'emergentismo, il dualismo, il funzionalismo e l'ilemorfismo). È vero, naturalmente, che spesso le discussioni su questi temi spesso toccano anche la metafisica, l'etica, la teoria dell'azione, l'etica e la filosofia della scienza: ciò, però, mostra soltanto che la

filosofia della mente è una disciplina teoreticamente centrale, che trova la propria *raison d'être* nell'indagine sulla natura dei fenomeni mentali.

Il testo di Lavazza affronta i temi citata con rara competenza e chiarezza. Esso si apre con una significativa citazione di John Searle, universalmente riconosciuto come uno dei massimi filosofi della mente contemporanei:

Il modo in cui opera la mente – consciamente e inconsciamente, in maniera libera e non libera, nella percezione, nell'azione e nel pensiero, nelle sensazioni, nelle emozioni, nella riflessione e nella memoria, e in tutti gli altri suoi aspetti – non è semplicemente una parte della nostra vita, ma è, in un certo senso, la nostra vita (J.R. Searle, *Mind. A Brief Introduction*, New York, Oxford University Press, 2004, trad. it. di C. Nizzo con il titolo *La mente*, Milano, Cortina, 2005, pp. 9-10).

Questa citazione mostra in maniera adeguata quale rilevanza venga oggi attribuita alla galassia di temi e questioni di cui si occupa la filosofia della mente. Tuttavia – senza arrivare all'estremismo *rétro* dell'eminente docente nostrano di cui sopra – sino a tempi recenti a questa disciplina non si riconosceva centralità nemmeno nel mondo filosofico anglosassone: e questo perché il centro della scena filosofica era occupato dalla riflessione sul linguaggio. Si trattava, evidentemente, di un effetto della 'svolta linguistica', la prospettiva metafilosofica secondo cui non si può nemmeno iniziare a riflettere sulla realtà, la mente, la conoscenza e la morale, se prima non si comprende il modo in cui il linguaggio ci costituisce come esseri razionali e ci mette in contatto con gli altri soggetti e con il mondo esterno. Una prospettiva teorica, questa, compendiata in modo esemplare da Michael Dummett, secondo il quale, se è vero che il compito principale della filosofia è quello di comprendere il pensiero razionale, allora prioritariamente essa deve fare luce sullo strumento che permette la sua espressione: ovvero, appunto, il linguaggio. Molte cose sono però cambiate da quando Dummett esprimeva questo giudizio, al punto che oggi la filosofia della mente ha assunto (insieme alla resuscitata metafisica) una collocazione centrale nell'ambito delle discipline filosofiche. Per capire come ciò sia potuto accadere, il volume di Andrea Lavazza è di grande aiuto.

In primo luogo, a partire dagli anni Settanta, una cruciale svolta filosofica è stata generata dall'«esternismo semantico», la concezione elaborata (indipendentemente) da Hilary Putnam e Saul Kripke secondo cui il contenuto semantico delle espressioni linguistiche dipende, in parte, dai rapporti causali tra i concetti cui quelle espressioni danno voce hanno e i fattori fisici e sociali rilevanti esterni al sistema mente/cervello. Pertanto, al fine di comprendere pienamente il significato e il riferimento delle espressioni linguistiche, occorre studiare preliminarmente il modo in cui la mente si raccorda al

mondo esterno. E per far ciò, è innanzitutto necessario comprendere che cosa sia la nostra mente: e questo è un tipo di indagine filosofica, preliminare rispetto a quella sul linguaggio, che spetta alla filosofia della mente. A questo proposito si sente spesso ripetere che Putnam e Kripke avrebbero proposto «teorie causali» del significato e del riferimento, in cui queste nozioni sarebbero *ridotte* a nozioni causali; e, se così fosse, la filosofia della mente sarebbe subalterna alla metafisica. In realtà, però, secondo Putnam e Kripke le nozioni semantiche mediante cui spieghiamo i fenomeni mentali, e poi quelli linguistici, non possono essere interamente ricondotte a nozioni non-semantiche (cfr. H. Putnam, *The Development of Externalist Semantics*, in Id., *Philosophy in an Age of Science*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012, pp. 199-212).

C'è poi una seconda ragione – discussa da Lavazza con particolare competenza – per cui ha negli ultimi anni la riflessione filosofica sulla mente ha occupato il centro della scena filosofica. Si tratta del fecondo rapporto che questa disciplina ha intrattenuto con le scienze cognitive ossia «lo studio sistematico e sperimentale dei fenomeni mentali e del nostro funzionamento psicologico in senso lato, con la ricerca di leggi e di meccanismi neurobiologici» (p. 10). Le conseguenze filosofiche dei risultati delle scienze cognitive sono, com'è noto, oggetto di una discussione aperta e molto vasta. Tale discussione ha, in primo luogo, carattere metodologico; essa, tuttavia, concerne anche la natura stessa della 'mente' o, per meglio dire (evitando ogni possibile confusione con l'apparato concettuale di impianto dualistico discendente dal cartesianismo) del 'mentale' e, conseguentemente, anche lo statuto, gli scopi e i metodi della filosofia della mente.

Secondo alcuni studiosi, che potremmo definire «tradizionalisti», la filosofia della mente è una disciplina basata sull'analisi concettuale, perché le questioni che interessano i filosofi hanno poco, o nulla, a che fare con la struttura anatomica e le funzioni fisiologiche del cervello e con le sue interazioni con il mondo fisico e, più in generale, con mondo di cui si occupano le scienze naturali. Secondo altri studiosi, che potremmo definire «naturalisti oltranzisti», al contrario, la filosofia della mente è in sostanza una disciplina empirica, che ha il solo compito di armonizzare i variegati risultati che arrivano dalle scienze cognitive, dalla genetica e dalla teoria dell'evoluzione. In quest'ottica, dunque, la filosofia della mente «può evaporare in una psicologia empirica sistematizzata» (p. 12), come è stato per esempio sostenuto da Peter Carruthers nel suo *The Opacity of The Mind. An Integrative Theory of Self-Knowledge* (Oxford, Oxford University Press, 2011).

Lavazza si colloca, molto ragionevolmente, su un piano intermedio. Da una parte, infatti, egli riconosce che per la maggior parte

dei problemi che si trovano ad affrontare, i filosofi della mente non possono fare a meno di considerare la gran quantità di dati che arrivano dalle scienze empiriche e in particolare da quelle cognitive e neurocognitive. In questa chiave, per esempio, nel volume viene discussa la proposta teorica della «mente estesa», sviluppata da Andy Clark e David Chalmers, secondo cui gli stati mentali e i processi cognitivi non sono strettamente limitati nei confini del nostro corpo, come ha pensato l'intera tradizione filosofica e psicologica, in quanto essi inglobano anche gli apparati tecnologici a cui ci affidiamo per aumentare le nostre capacità cognitive e mnestiche (si pensi, per esempio, a una calcolatrice o a un telefonino cui affidiamo la nostra agenda). Inoltre, entrando ancora più nel vivo della discussione al confine tra filosofia e scienze cognitive, Lavazza discute di connessionismo, di neuroscienza computazionale, di «cognizione incarnata» – tutte concezioni filosofiche che fanno riferimento alla teorizzazione e ai dati delle scienze cognitive e neurocognitive.

D'altra parte, però, dal volume traspare chiaramente come, tanto dal punto di vista ontologico quanto da quello metodologico, Lavazza prediliga una concezione filosofica «empiricamente informata», ma non riduzionistica, né eliminazionistica del mentale. E ciò implica che, nonostante la mentalità colonialistica di molti filosofi contemporanei, la filosofia della mente non può essere risolta nella psicologia e nelle neuroscienze. In realtà, secondo Lavazza, che qui si rifà alla proposta di C.F. Craver (*Explaining the Brain. Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2007), per studiare la mente è indispensabile la collaborazione di discipline diverse, nessuna delle quali può proporsi come egemone o privilegiata:

Una prospettiva per la filosofia empiricamente informata è quella della scienza cognitiva che lavora su livelli e meccanismi differenziati, per cui nessuno di essi può essere ridotto a quello inferiore e ciascuno ha un proprio ruolo esplicativo specifico in un gioco combinato di scomposizione e localizzazione delle funzioni, che per un verso è guidato proprio dall'analisi filosofica (p. 97).

Sullo sfondo di questo modo di concepire la filosofia della mente c'è una forma «naturalismo liberalizzato», che Lavazza ha difeso in altre sue pubblicazioni (per esempio: *La guerra dei mondi. Scienza e senso comune*, da lui curato con Massimo Marraffa, Torino, Codice, 2016), in cui il profondo rispetto della concezione scientifica del mondo, che comporta il rifiuto di ogni forma di antinaturalismo, si coniuga con un altrettanto profondo rispetto della concezione ordinaria della razionalità, della libertà e della morale su cui si basano le nostre pratiche quotidiane.

Tuttavia anche chi simpatizzasse con questa impostazione non ne potrebbe inferire che la filosofia della mente sia destinata a diventare una disciplina pacificata: moltissime e cruciali sono infatti

le questioni aperte che essa si trova ad affrontare. Non si può dunque che concordare con Lavazza quando, chiudendo il suo volume, scrive che «la filosofia della mente sembra destinata a un futuro lungo e ricco di feconde controversie».

Mario De Caro

Francesco Orsi, *Value Theory*, London, Bloomsbury, 2015, pp. 172.

Nel corso del XX secolo il richiamo al valore o ai valori è stato sottoposto ad una molteplicità di approfondimenti analitici con i più diversi stili filosofici: i nomi di Max Weber, George Edward Moore, Max Scheler richiamano alla mente momenti classici del confronto con questa nozione. All'interno della tradizione analitica si riconosce a Moore e ai suoi *Principia Ethica* (1903) il merito di avere messo a punto una 'concezione dell'ideale' incentrata su bontà e bellezza che ricorreva strutturalmente alla nozione di valore: un'idea che influenzò fortemente personalità come J.M. Keynes, E.M. Forster, V. Woolf. Nella cultura italiana del secondo dopoguerra fu ragguardevole lo sforzo di Giulio Preti di integrare le diverse impostazioni filosofiche che nella prima metà del Novecento si erano occupate dei 'valori' (come documenta, ad esempio, il suo libro postumo *Il problema dei valori: l'etica di G.E. Moore*, Milano, Franco Angeli, 1986). Più recentemente, sul piano normativo, la concezione del valore intrinseco è stata richiamata da Tom Regan (*I diritti animali*, 1983; trad. it. Milano, Garzanti, 1990) per affermare la rilevanza etica di ciascuna vita animale non diversamente da ciascuna vita umana, e da Robert Nozick (*Spiegazioni filosofiche*, 1981; trad. it. Milano, Il Sagggiatore, 1987) per trovare una risposta alle domande sul senso della vita. Il libro di Orsi si inserisce dunque in un ampio contesto storico e teorico. Si tratta di un lavoro sicuramente indispensabile per orientarsi all'interno della discussione filosofica degli ultimi tre decenni. Orsi si occupa in particolare del dibattito che ha accolto l'eredità di Moore, del pluralismo intuizionistico di C.D. Broad e di W.D. Ross, prestando attenzione al principilismo di J. D'Ancy. Il libro esce nei tipi della «Bloosmbury Ethics», e come gli altri volumi si propone di fornire una introduzione generale e completa alla tematica prescelta. Il volume di Orsi non delude affatto, riuscendo ad affrontare – in meno di duecento pagine, con chiarezza e competenza – l'insieme delle questioni teoriche sul valore che si trovano oggi al centro dell'etica analitica, e rendendo conto con sicurezza di una vasta letteratura critica (la ricca bibliografia, pp. 159-67, costituisce uno strumento prezioso per la ricerca).

Orsi difende in modo sistematico la tesi che per trattare il valore, sia sul piano esplicativo sia su quello normativo, occorre ren-

derne conto sulla base della teoria dell'«atteggiamento di favore adeguato». Come ci ricorda (p. 10), si tratta di una teoria con una storia lunga, in cui ha rivestito un ruolo importante lo stesso Franz Brentano e la sua ricerca sull'intenzionalità psicologica. In questa prospettiva il valore è rintracciabile laddove si presenta come del tutto adeguato ad un atteggiamento di favore: riconoscere il valore è dunque una dimensione del funzionamento della nostra mente del tutto irriducibile, che occorre quando si riconosce qualcosa come completamente adeguato a un atteggiamento di favore. Secondo Orsi, questo tipo di analisi del valore è la più promettente quando si tratta di considerare i molteplici e svariati modi in cui quotidianamente attribuiamo un valore, sia che ciò concerna cose, relazioni, persone particolari, eventi o oggetti specifici. Orsi argomenta in particolare che considerare l'attribuzione di valore in termini di atteggiamento di favore adeguato risponde a una concezione più soddisfacente che non il fondarla su determinate proprietà di ciò a cui si attribuisce il valore (pp. 10-11). Rinviare a queste proprietà come a 'ragioni' che giustifichino un certo atteggiamento di favore non è sufficiente a cogliere la vera natura dell'atteggiamento con cui si favorisce qualcosa in quanto gli si riconosce un certo valore: si possono sempre trovare ragioni che promuovono atteggiamenti a favore di cose, persone e situazioni che, in quanto tali, non sono né buone né di valore. Orsi porta l'esempio di un demone che può indurci ad ammirarlo dietro la minaccia di torturare noi o chi ci è caro (p. 13): questa è senz'altro una ragione per favorirlo, ma non certo per riconoscergli un valore. Questa ambiguità viene eliminata se si connette il valore a una nozione prioritaria di atteggiamento di favore adeguato.

I capitoli del libro offrono pertanto una difesa generale della teoria dell'«atteggiamento di favore adeguato» come analisi del valore. Più specificamente, nel cap. II (pp. 25-44), Orsi si serve di questa teoria per individuare una serie di tipologie di valore: il valore intrinseco, il valore finale, il valore condizionale ecc. La differenza tra questi valori è genericamente riconducibile alla differenza di atteggiamento di favore appropriato per ciascun tipo di oggetto. Nel cap. III (pp. 45-61), Orsi utilizza questa teoria per affrontare la sfida scettica secondo cui, in definitiva, hanno un senso soltanto le pretese di valore attributive, ossia quelle che si possono esprimere nei termini 'x è un buon F'. Orsi rende invece conto di diverse concezioni del valore in sé o per sé: ad esempio, nel cap. IV (pp. 62- 80), spiega come proprio la teoria dell'atteggiamento di favore adeguato riesca a rendere ragione del concetto di valore personale, vale a dire di quel che è bene per qualcuno. Nel cap. V (pp. 81-100), Orsi passa a discutere le cosiddette 'unità organiche': stati complessi delle cose il cui valore sembra essere superiore o inferiore a quello della somma dei valori delle parti che li co-

stituiscono. Anche a questo proposito la teoria dell'atteggiamento di favore adeguato fornirebbe vantaggi che la concezione di Moore non è in grado di offrire. Nel cap. VI (pp. 101-15), Orsi si serve della sua teoria per illustrare sia la possibilità di valori diversi, sia l'idea dell'incomparabilità del valore, mostrando che non sempre è possibile confrontare il valore delle cose e che «migliore e peggiore» non possano essere assunti come termini del confronto. Nel cap. VII (pp. 116-34), approfondendo la tesi della diversità degli atteggiamenti di adeguatezza, Orsi affronta una questione centrale, ossia «che cosa dovremmo fare con il valore?». Infine nel cap. VIII (pp. 135-58), risponde alle varie obiezioni che possono venir mosse alla teoria dell'atteggiamento di favore adeguato, raffinando e migliorando di volta in volta alcuni aspetti della teoria al fine di mostrarne i numerosi casi di applicazione.

Orsi presenta il proprio lavoro come un'analisi, spassionata e fortemente aperta al dialogo, delle molte concezioni di valore che emergono dal nostro linguaggio e dalla nostra esperienza ordinaria. Malgrado questa sua 'apertura', Orsi tiene a rimarcare i due aspetti principali che dotano la sua ricostruzione di una valenza critica. Da una parte, egli insiste sul fatto che in tutti i capitoli e per tutte le questioni trattate vengono esaminati in dettaglio gli argomenti a favore e contrari alle diverse soluzioni esistenti, mostrando infine le ragioni per cui in definitiva la spiegazione in termini di «atteggiamento di favore adeguato» ha la meglio sulle altre (questa rivendicazione non può che richiamare l'attenzione la natura rigorosamente argomentativa del libro di Orsi). Dall'altra, il volume ribadisce di continuo il proprio rifiuto di soluzioni 'riduzionistiche': si salvaguarda pertanto la possibilità di fare ricorso sia al valore intrinseco (pp. 35-39), sia a quello finale (pp. 25-44) e assoluto (pp. 45-61), sia a quello personale (pp. 63-79). In generale Orsi ritiene quindi che si debba sottoscrivere un «pluralismo metodologico» rispetto ai valori: se «il valore è normativo, ridurre le possibilità per il valore significa ridurre le possibilità normative; a volte una riduzione di questo tipo richiede più giustificazioni del previsto» (p. 17).

Un'altra tesi interessante del libro di Orsi è quella con cui si argomenta che sebbene la spiegazione in termini di atteggiamento di favore adeguato sia una tesi normativa, questa tesi non entra in competizione con le diverse concezioni metaetiche sulla natura del giudizio valutativo, sull'esistenza di verità etiche e sul fatto che il valore sia una proprietà naturale o non-naturale. Rispetto alle diverse questioni metaetiche Orsi rivendica un atteggiamento neutrale: la sua teoria non chiede necessariamente di ingabbiare il giudizio di valore nei diversi schemi delle diverse concezione metaetiche; al contrario, essa può coesistere sia con una metaetica di tipo cognitivistico e intuizionistico, sia con una metaetica dell'errore, quasi- realistica o sentimentalistica (p. 22). Ma è proprio rispetto a quest'ul-

tima tesi che la strada suggerita Orsi non sembra percorribile fino in fondo, rendendo difficilmente accettabile il suo minimalismo pluralistico. La lunga storia che abbiamo richiamato all'inizio non consente infatti di seguire l'Autore nella convinzione che le accezioni più forti di valore intrinseco e assoluto possano essere salvaguardate senza soffocarle nel necessario abbraccio delle forme di intuizionismo cognitivistico, ritenuto indispensabile in un gran numero di teorie – non solo in quelle sostenute dagli autori già menzionati, ma negli ultimi decenni anche da Giuliano Pontara (*Se il fine giustifichi i mezzi*, Bologna, il Mulino, 1974) e da Derek Parfit (*On What Matters*, Oxford, Oxford University Press, 2011). Del resto, che cosa può volere dire percepire che qualcosa è di valore in quanto oggetto adeguato di un atteggiamento di favore se non sottoscrivere qualche forma, sia pure molto indebolita, di realismo sui valori? Sospendendo dunque il giudizio su questo punto, non neghiamo al volume il merito di aver presentato una teoria etica che – se non si limita a rendere conto degli usi linguistici – cerca di prescindere dalle nozioni di 'valore intrinseco' e di 'valore assoluto', affrontando la questione del riconoscimento del valore in una direzione soggettivistica e internalistica.

Eugenio Lecaldano