

IL MENTALE NEL PRIMO RORTY

Andrea Tortoreto

In questo articolo intendo esaminare alcuni temi centrali per quanto riguarda la concezione del mentale nel primo Rorty. Nel quinquennio che va tra la metà degli anni Sessanta e gli anni Settanta, Rorty produce alcuni articoli seminali per la filosofia della mente dell'epoca. Si tratta di lavori che hanno subito un certo oblio o che, quanto meno, sono stati messi da parte dopo la pubblicazione de *La filosofia e lo specchio della natura*, lavoro che ha fagocitato per lungo tempo le analisi sul pensiero di Rorty e nel quale, lo stesso autore, rivede, almeno in parte, le posizioni sostenute in precedenza. Tuttavia, i lavori precedenti affrontano, con profondità e originalità, temi ancora oggi centrali nella filosofia della mente di matrice analitica e, proprio per questo, ritengo significativo tornare ad analizzarli.

Nella prima parte del lavoro cercherò di tratteggiare le coordinate del dibattito al quale Rorty partecipa. In particolare, e questa è forse la tesi principale che intendo sostenere, metterò in luce i legami, che finora non sono stati adeguatamente sottolineati, della riflessione rortyana con il pensiero di Wilfrid Sellars. Lo farò mostrando l'impatto che riveste la critica sellarsiana alla psicologia del senso comune sul materialismo eliminativo. Proverò poi a sviscerare i risultati ottenuti da Rorty, su queste basi, facendo riferimento a due articoli cruciali per la storia della filosofia della mente: *Mind-Body Identity, Privacy and Categories and Incorrigibility as the Mark of the Mental*. L'auspicio è che ne emerga non solo l'originalità in riferimento ai dibattiti di quegli anni, ma anche l'attualità rispetto a certe tematiche ancora molto discusse.

La teoria dell'identità

La teoria dell'identità assume un ruolo centrale nella filosofia della mente della fine degli anni Cinquanta a partire dall'opera di Feigl che

fa propria l'istanza, ormai divenuta particolarmente urgente nella filosofia analitica, di superare il dualismo tradizionale senza rinunciare a indagare la natura autentica degli stati mentali¹. In quest'ottica, nei due noti articoli *The "Mental" and the "Physical"*² e *Mind-Body, not a Pseudo-Problem*³, Feigl sostiene che il fisicalismo è la sola strada per risolvere il problema mente-corpo, senza con ciò considerarlo uno pseudo-problema dissolvibile sulla base dell'analisi linguistica, alla stregua di quanto indicato per esempio da Wittgenstein e Ryle. Il fulcro della proposta di Feigl va rinvenuto nel tentativo di rispondere alla principale obiezione mossa contro le concezioni di tipo materialistico, ovvero l'idea che tra il mentale e il fisico sussista una irriducibile differenza di tipo fenomenologico. Si tratta di un argomento che ha profonde radici storiche nel dualismo cartesiano e che Feigl risolve sulla base della distinzione fregeana tra senso e denotazione. Così come ci si può riferire a Venere sia con l'espressione "stella della sera" che con quella "stella del mattino", allo stesso modo i termini della psicologia del senso comune e quelli fisicalistici, seppure diversi, denotano i medesimi stati cerebrali. In questo modo, secondo Feigl, la peculiarità con la quale l'orizzonte del mentale si presenta nella nostra esperienza, e che lo distingue radicalmente dal mondo fisico, può essere resa compatibile con il riduzionismo materialistico. Le differenze nel linguaggio con cui parliamo, le distinzioni semantiche, non implicano in altri termini delle differenze di natura ontologica.

La teoria fisicalista di Feigl viene ripresa e sviluppata da Smart che parla espressamente di identità tra mente e corpo, recuperando una formulazione già proposta in alcuni articoli di Place⁴, allievo di Ryle. Il

-
- 1 Per una visione generale di questo dibattito si vedano: S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 105-124; A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 8-17.
 - 2 H. Feigl, *The "Mental" and the "Physical"*, in H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell (eds.), *Concept, Theories and the Mind-Body Problem*, "Minnesota Studies in the Philosophy of Science", vol. 2, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 370-497.
 - 3 H. Feigl, *Mind-Body, not a Pseudo-Problem*, in S. Hook (ed.), *Dimensions of Mind*, New York University Press, New York 1960, pp. 24-36.
 - 4 A questo riguardo sono due gli articoli fondamentali di U.T. Place: *The Concept of Heed* ("British Journal of Psychology", 45, 1954, pp. 243-255) e *Is*

punto centrale è, come detto, chiarire in che modo sia possibile giustificare il fatto che gli stati mentali si presentano in modo diverso, nella nostra esperienza, rispetto ai processi fisici. Smart, per far ciò, riprende appunto un'idea di Place e sostiene che l'identità psico-fisica non è di tipo logico, ma solo di natura contingente. In altri termini, quando beviamo un bicchiere d'acqua e abbiamo esperienza del fluido che chiamiamo acqua, nulla ci dice che quella sostanza è costituita, in realtà, da un insieme di molecole di H₂O legate tra di esse e separate da spazi vuoti, come ci insegna invece la chimica molecolare. Lo stesso ragionamento può essere fatto per quanto concerne gli stati mentali e quelli cerebrali: il fatto che tra di essi sussista una differenza di tipo fenomenologico, non implica il dover sostenere una posizione cartesiana. A questa intuizione, Smart unisce il recupero operato da Feigl della distinzione fregeana tra senso e denotazione: anche se due cose coincidono, e in questo caso si tratta di stati mentali e cerebrali, possiamo comunque parlarne in modo diverso, utilizzando termini e linguaggi diversi per denotarle. Dire che ho "mal di testa", in altre parole, potrebbe denotare nel linguaggio comune ciò che nel linguaggio scientifico viene definito come "stimolazione delle fibre nervose C"⁵.

Il problema sollevato dal materialismo, nella filosofia della mente del finire degli anni Cinquanta, riguarda pertanto l'interrogativo circa il ruolo della mente stessa in un contesto ontologico che prevede l'esistenza dei soli stati fisici. Le alternative che si pongono dinnanzi a questi autori sono essenzialmente due; sancire l'identità del mentale con il fisico e, quindi, ridurlo all'orizzonte materiale, alla stregua di Smart oppure, in una prospettiva più vicina a quella di Rorty, "eliminarlo" del tutto.

La critica alla folk psychology

Per comprendere appieno quanto sostiene Rorty in *Mind-Body Identity, Privacy and Categories*, è però necessario un altro passaggio,

Consciousness a Brain Process? ("British Journal of Psychology", 47, 1956, pp. 44-50).

5 Cfr. J.J.C. Smart, *Sensations and Brain Processes*, "The Philosophical Review", 68, 1959, pp. 141-156, ristampato in D.M. Rosenthal, *Materialism and the Mind-Body Problem*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ), pp. 57-60.

non adeguatamente posto in luce dalla critica. Ovvero il ruolo svolto dall'incontro, da parte dello stesso Rorty, con il pensiero di Sellars, un autore al quale si è avvicinato proprio agli inizi degli anni Sessanta e che resterà uno dei suoi principali riferimenti⁶. In particolare, ciò che Rorty apprende dal "savio di Pittsburgh" è la critica alla cosiddetta tesi dell'infallibilità, ovvero all'idea, anch'essa di matrice cartesiana, che gli stati mentali siano portatori di dati grezzi, primitivi e pertanto indubitabili. Questa tesi, cioè, sostiene che non sia possibile essere in errore circa i propri stati mentali; anche ammesso, per esempio, che si possa essere vittime di illusioni o allucinazioni, non si può comunque dubitare delle proprie credenze o dei propri desideri circa gli enti allucinati.

Questa idea però, che possiede l'indubbio merito di rispecchiare con forza il senso comune, può essere messa in discussione. In primo luogo, distinguendo tra uno stato cosciente e la descrizione di quel medesimo stato. Se per esempio ho la credenza che il cielo fuori dalla mia finestra sia azzurro, non posso di certo mettere in dubbio il possesso di una qualche credenza, ovvero il fatto che sto avendo esperienza di uno stato cosciente. Ciò che però, almeno in linea di principio, può essere dubitabile è la descrizione di quello stato di coscienza secondo la quale "ho la credenza che il cielo fuori dalla mia finestra è azzurro". Questo è possibile perché, quando cerchiamo di identificare le nostre esperienze immediate, in una qualche maniera andiamo oltre le stesse, nel cercare di catturarle le oltrepassiamo ed è proprio questa loro trasparenza a fornire il fianco alla possibilità che le descrizioni degli stati coscienti siano, in linea di principio, passibili di essere sbagliate. Parlare di uno stato cosciente, in altre parole, non è la medesima cosa che trovarsi in quello stato, descrivere l'esperienza non è vivere l'esperienza.

Ma la critica di Sellars alla tesi dell'infallibilità va oltre questo punto. L'idea che le nostre credenze o i nostri desideri non costituiscano dei dati grezzi, ma sono soltanto delle descrizioni fallibili delle nostre esperienze, si connette in Sellars alla critica della cosiddetta *folk psychology*, ovvero di quell'apparato concettuale che indaga proprio credenze, desideri, volizioni, emozioni, ecc.

6 Cfr. R. Rorty, *Intellectual Biography*, in R. Auxier and L. Hahn (eds.), *The Philosophy of Richard Rorty*, Open Court, Chicago, 2010, pp. 8-10.

Nelle note pagine di *Empiricism and the Philosophy of Mind* nelle quali Sellars teorizza il mito di Jones⁷, questo problema viene affrontato tramite il rifiuto del mentalismo tradizionale, adottando al contempo una strategia derivata dalla psicologia comportamentista, senza però accettare quest'ultima come quadro teorico di riferimento ma solo in quanto strumento di indagine metodologica. Lo scopo di Sellars è mostrare che i pensieri sono una derivazione del linguaggio teorico utilizzato per esplicitare verbalmente i comportamenti. In altre parole, lo sviluppo evolutivo di una teoria sul linguaggio relativo ai comportamenti manifesti si è protratto, secondo Sellars, fino a rendere automatico il riferimento all'orizzonte del mentale.

Sellars immagina una sorta di società preistorica costituita da persone in tutto e per tutto simili a noi, ma prive di un vocabolario mentalistico. Gli individui protagonisti del mito sellarsiano possono cioè parlare solo del comportamento osservabile, ma non possiedono un linguaggio relativo agli stati interni che utilizzi termini riferiti a desideri, volizioni, sensazioni, ecc. È qui che interviene quella sorta di predecessore geniale, che Sellars chiama Jones, il quale nota come la gente sembra comportarsi in modo intelligente e razionale anche quando resta in silenzio; talvolta le persone spiegano nel dettaglio cosa fanno, descrivono in modo accurato i propri comportamenti, ma molto spesso agiscono e basta, senza parlare in alcun modo delle proprie azioni. Nondimeno, però, il loro agire è comunque guidato da motivazioni coerenti e razionali, del tutto comprensibili in linea di principio. Quando parlano e spiegano ciò che fanno, i loro simili possono osservare le azioni che compiono e conoscere direttamente i

7 Sul mito di Jones si veda: W. deVries, *McDowell, Sellars, and Sense Impressions*, "European Journal of Philosophy", 14, 2006, pp. 182-201; J.L. Garfield, *The Myth of Jones and the Mirror of the Nature: Reflections on Introspection*, "Philosophy and Phenomenological Research", 50, 1989, pp. 1-26; J. O'Shea, *The "Theory Theory" of Mind and the Aims of Sellars' Original Myth of Jones*, "Phenomenology and the Cognitive Sciences", 11, 2012, pp. 175-204; P. Tripodi, *L'antifondazionalismo e il mito di Jones. Brandom e McDowell interpreti di Sellars*, "Paradigmi", 3, 2011, pp. 173-190; Id., *Revisiting the Myth of Jones: Sellars and Behaviorism*, "History of Philosophy Quarterly", 28, 2011, pp. 85-105; Id., *A Myth to Kill a Myth? On McDowell's Interpretation of Sellars' Empiricism and the Philosophy of Mind*, "Theoria", 79, 2013, pp. 353-377.

motivi che le sostengono. Ma se agiscono in silenzio, il loro comportamento, seppure intelligente, pare essere privo di motivazioni: questi nostri supposti antenati non posseggono infatti un linguaggio in grado di esplicitarle.

Per spiegare ciò, e risolvere tale incongruenza, Jones inventa una teoria postulando *episodi interiori* che possiedono la medesima struttura e funzione del linguaggio parlato. Egli chiama questi episodi interiori *pensieri*. I pensieri sono essenzialmente uguali alle dichiarazioni degli individui che spiegano il proprio comportamento, possiedono le stesse funzioni, la medesima struttura, un identico ruolo ed esattamente le stesse proprietà. Sfruttando questa idea, Jones è in grado di spiegare il comportamento intelligente silenzioso in quanto prodotto da un linguaggio interno del tutto simile a quello pubblico.

Quando Jones espone questa sua teoria ai propri simili, la loro abilità di spiegare e predire il comportamento umano viene incrementata in modo esponenziale. Possono adesso dire cose del tipo: “Tizio desidera fare Q, Caio vuole comprare X, Sempronio sogna di avere un orologio e vuole rubare quello esposto nella vetrina che si ferma tutti i giorni a guardare, ecc.”. Nel corso del tempo, i compagni di Jones apprendono la teoria in modo sempre più preciso e, dopo aver imparato a usarla in relazione agli altri, cominciano ad applicarla a se stessi. Con il crescere delle proprie abilità teoriche, le persone internalizzano l’intuizione di Jones e diventano sempre più abili a riportare i propri stati mentali. Se in un primo momento sono costretti a riflettere sui propri pensieri, prima di formularli correttamente, con il tempo non devono più inferire cosa stanno pensando, ma cominciano a conoscerlo spontaneamente, con immediatezza, senza ragionarci su. Quindi, quando Jones spiega la propria teoria sui pensieri/episodi interiori ai suoi simili, questi imparano a fornire descrizioni di se stessi servendosi del linguaggio della teoria: in tal modo, quello che era un “*linguaggio con un uso puramente teorico ha acquisito un ruolo per fornire resoconti*”⁸.

Dall’esperimento mentale che ha Jones come protagonista, Sellars trae due conseguenze fondamentali. La prima è l’idea che il pensiero

8 W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, “Minnesota Studies in the Philosophy of Science”, 1, 1956, pp. 253-329, trad. it., *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004, p. 79.

sia derivato dal linguaggio, la seconda, che è quella che interessa di più in questa sede e sulla quale è dunque necessario soffermarsi, è la critica alla *folk psychology*.

L'analisi sellarsiana della psicologia del senso comune, è questa la tesi che intendo sostenere, seppure non conduca Sellars stesso verso posizioni di tipo eliminativista, rappresenta la base teorica sulla quale Rorty costruisce la propria versione del materialismo eliminativo. Il mito di Jones, secondo Sellars, dimostra che la psicologia del senso comune, ovvero la via standard, il framework di base nel quale parliamo di desideri, credenze, sogni, dolori, emozioni, ecc., non costituisce un dato grezzo, non ci fornisce nozioni immediate relative agli stati mentali, ma è piuttosto una teoria, qualcosa che applichiamo ai dati grezzi, che utilizziamo per classificarli. Sellars, in altre parole, sostiene che gli stati mentali degli altri non sono accessibili, sono privati. Di conseguenza sorge il rischio di approdare a posizioni scettiche riguardo l'esistenza della mente altrui: come si può, infatti, sostenere che gli stati mentali degli altri siano, appunto, entità inaccessibili ed evitare, al contempo, di metterne in dubbio la stessa esistenza?

Per comprendere come Sellars risolve questo problema si può riflettere sugli stati mentali che sperimentiamo quotidianamente, quando per esempio vediamo un'automobile bianca e diciamo, a voce alta o tra di noi, "ecco un'automobile bianca". In questo tipo di esperienze non operiamo delle inferenze, bensì vediamo semplicemente un'automobile bianca. Come ci mostra, però, la storia degli antenati jonesiani, per Sellars non è sempre stato così; abbiamo dovuto apprendere le parole automobile, bianca, vedere, ecc.

Ciò equivale a dire che, quando eravamo degli infanti, non avevamo probabilmente idea di cosa fosse un'automobile bianca, e tanto meno di cosa significasse trovarsi nello stato del vedere un ente di quel genere. Abbiamo appreso questo linguaggio nel tempo, fino a divenire talmente abili nel suo utilizzo, da far sì che simili giudizi non necessitino più di alcuna inferenza ma siano del tutto immediati. Esattamente ciò che è avvenuto ai compagni di Jones, una volta divenuti sufficientemente competenti nell'usare la teoria del loro geniale ispiratore, sono divenuti in grado di formulare giudizi non-inferenziali, spontanei, sui propri stati mentali. Hanno imparato a *vedere* istantaneamente che hanno un desiderio, una credenza, un dolore e via dicendo.

Ebbene, per Sellars, la *folk psychology* è del tutto assimilabile alla teoria di Jones. È appunto una costruzione postulativa; ipotizza l'esistenza di stati interni, collegati tra di loro e sottostanti in un qualche modo ai comportamenti, utilizzabili quindi per predire le azioni altrui e classificarle sulla base di pensieri privati. Ora, come può tutto ciò rispondere al dubbio scettico esposto sopra? Sellars ha in mente un'analogia con le teorie della fisica delle particelle; allo stesso modo in cui non possiamo vedere i quark, ma crediamo che ci siano sulla base delle teorie molecolari che ne ipotizzano l'esistenza, crediamo agli stati mentali privati, pur senza vederli direttamente. Le teorie della psicologia del senso comune sono infatti molto utili per spiegare e predire comportamenti, questo fa sì che le entità da essa ipotizzate siano credibili, pur non essendo sperimentabili direttamente, proprio come le entità della fisica delle particelle.

Pur se Sellars non approda in alcun modo, è bene ribadirlo, a forme di eliminativismo, la sua idea che la psicologia del senso comune sia una teoria, alla stregua di quelle scientifiche, ha un ruolo essenziale per il modo in cui Rorty sviluppa il materialismo eliminativo, questo perché ogni teoria può, almeno in linea di principio, essere falsificata. Da questo punto di vista, quindi, è possibile supporre che gli stati mentali non esistano, ma siano entità meramente supposte dalla *folk psychology*.

L'idea sellarsiana che i concetti psicologici siano in realtà entità primariamente teoriche torna, non a caso, nelle difese della teoria dell'identità sostenute rispettivamente da Lewis e Armstrong. Nell'articolo del 1966, *An Argument for the Identity Theory*⁹, David Lewis sostiene ad esempio che il modo migliore per definire gli stati mentali è evidenziarne il ruolo che svolgono all'interno della complessa rete di concatenazioni di causa-effetto che connette gli stimoli ambientali con il comportamento. Stabilito ciò, seppure non sia filosoficamente possibile fornire una prova certa alla teoria dell'identità, e quindi al materialismo, è comunque verosimile sostenere che i candidati più plausibili per svolgere il ruolo degli stati mentali all'interno della suddetta rete di connessioni causali siano proprio le connessioni neuronali del sistema nervoso, ovvero gli stati cerebrali. Questa medesima direzione

9 D.K. Lewis, *An Argument for the Identity Theory*, "The Journal of Philosophy", 63, 1966, pp. 17-25.

viene peraltro presa da Armstrong per giungere a formulare la sua versione della teoria dell'identità, quel *materialismo dello stato centrale* che costituisce un punto fermo della scuola australiana¹⁰. È questa la direzione che, seppure in maniera per certi versi più radicale, percorre lo stesso Rorty.

L'eliminativismo di Rorty

La critica sellarsiana alla psicologia del senso comune imprime quindi una svolta all'interno dei dibattiti sul materialismo in filosofia della mente, seppure non comporti la diretta adesione al materialismo eliminativo. È però proprio in questa direzione che Rorty la interpreta e rielabora.

Nell'articolo *Mind-Body Identity, Privacy and Categories*, apparso per la prima volta nel 1965¹¹, Rorty prende posizione nell'ambito del dibattito appena descritto, criticando la teoria dell'identità e proponendo la propria versione del materialismo eliminativo in uno scritto che, da questo punto di vista, diviene paradigmatico¹². È interessante notare

10 D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, Routledge, London-New York 1968.

11 L'articolo viene pubblicato per la prima volta in "Review of Metaphysics", 19, 1965, pp. 24-54, per essere poi ristampato in varie sedi. In questo lavoro verrà citata la versione presente in R. Rorty, *Mind, Language and Metaphilosophy. Early Philosophical Papers*, S. Leach and J. Tartaglia (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 106-131.

12 Una posizione per certi versi anticipatoria rispetto a quella di Rorty era stata già sostenuta da Quine (cfr. *On Mental Entities*, "Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences", 80, 1953, pp. 198-203, trad. it. in W.V.O. Quine, *I modi del paradosso e altri saggi*, Il Saggiatore, Milano 1975) e Feyerabend (cfr. P.K. Feyerabend, *Mental Events and the Brain*, "Journal of Philosophy", 60, 1963, pp. 295-296) in due brevissimi articoli nei quali entrambi sottolineano come sia forse sconveniente aggiungere all'ontologia tradizionale legata agli oggetti esterni anche quella degli stati mentali. Ciò che, quindi, invitano a eliminare è l'ontologia di stampo cartesiano che fonda la *folk psychology*. In ogni caso, è proprio il lavoro di Rorty a sviluppare questa intuizione in modo organico e a divenire il punto di riferimento per il primo eliminativismo (ovvero quello precedente l'avvento delle scienze cognitive e la connessa versione churchlandiana del materialismo eliminativo).

che Rorty non usa direttamente la locuzione “materialismo eliminativo”, ma sostiene che le teorie materialiste dell’identità devono essere riviste in direzione di una “forma eliminativa” rispetto “all’esistenza delle sensazioni”¹³. Ciò che Rorty vuole quindi eliminare, non sono le credenze e gli atteggiamenti proposizionali, come proporrà Paul Churchland in seguito, ma solamente gli stati mentali percettivi.

La proposta di Rorty si fonda, come ampiamente sottolineato, sull’idea sellarsiana che la psicologia del senso comune sia una teoria ma, ciò che aggiunge Rorty è che, in quanto tale, è falsificabile anzi, molto probabilmente, si tratta proprio di una teoria sbagliata come si sono dimostrate le teorie incentrate sul calorico o sull’esistenza delle streghe. Parlare di sensazioni è, quindi, identico a parlare di streghe o di fluidi calorici. Rorty propone a riguardo un esempio che potrebbe sembrare una propria versione del mito di Jones. Ci invita a immaginare una tribù primitiva che crede “che le malattie siano causate da demoni – un demone specifico per ogni tipo di malattia”¹⁴. Secondo tali primitivi, alcuni stregoni della tribù sono in grado di scorgere, dopo aver mangiato dei funghi sacri, figure umanoidi nei pressi delle persone malate; per esempio “un demone rosso e grasso è sempre vicino ai corpi delle persone che soffrono di polmonite”¹⁵ e, secondo gli stregoni, questo tipo di demoni non sopporta una muffa speciale che viene sempre data ai malati di polmonite.

Rorty prosegue sottolineando che, nel caso incontrassimo questa tribù, saremmo portati a sostenere che i demoni non esistono, che le malattie sono causate da germi e virus e che gli stregoni non scorgono demoni, bensì mere allucinazioni. Ma, si chiede subito dopo Rorty, “quali criteri empirici, nell’ambito del discorso sui demoni della tribù, potremmo mostrare come fallaci? Quali predizioni dei primitivi potrebbero essere considerate come fallaci?”¹⁶. Non essendoci tali appigli, uno stregone piuttosto sveglio potrebbe obiettare che la sola cosa dimostrabile scientificamente è che “la presenza di demoni è sempre correlata con quella di germi o virus e che [...] mangiare

13 R. Rorty, *Mind-Body Identity, Privacy and Categories*, in Id., *Mind, Language and Metaphilosophy*, cit., p. 114.

14 Ivi, p. 110.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

certi funghi fa spesso credere alle persone di vedere cose che non esistono. Ma ciò non sarebbe sufficiente a dimostrare che i demoni non esistono”¹⁷, sarebbe al massimo una spiegazione più semplice della causa delle malattie e delle motivazioni sottostanti i resoconti percettivi degli stregoni.

È proprio a questa semplicità che, allora, potremmo appellarci. Secondo il principio del rasoio di Occam, infatti, la parsimonia data dalla teoria che non prevede l’esistenza dei demoni nello spiegare le malattie, costituisce già una buona ragione per dire che i demoni non esistono: “la spiegazione demoniaca rappresenta un modo per descrivere e predire i fenomeni, ma ci sono modi migliori”¹⁸. Questo costituisce il punto focale dell’eliminativismo di Rorty, ovvero l’idea che “le sensazioni siano, per il progresso futuro della psicofisiologia, quello che sono i demoni per le scienze moderne. Come oggi siamo spinti a negare l’esistenza dei demoni, la scienza del futuro potrebbe negare l’esistenza delle sensazioni”¹⁹. Il solo ostacolo che Rorty intravede, rispetto alla possibilità di sostituire la spiegazione basata sulle sensazioni con quella basta sui processi cerebrali, sta nel fatto che le asserzioni formulate nel linguaggio delle sensazioni non hanno solo una funzione esplicatoria, ma costituiscono anche dei resoconti.

Il caso dei demoni dimostra però, secondo Rorty, che la scoperta di un nuovo modo “per spiegare fenomeni prima giustificati tramite il riferimento a determinate entità, combinato con una nuova teoria su ciò che viene riferito dai resoconti osservativi su quelle medesime entità, può costituire un buona ragione per dire che quelle entità non esistono”²⁰. La scoperta di virus e germi come causa delle malattie, combinata con l’idea che i demoni siano in realtà delle allucinazioni causate dai funghi sacri, costituisce infatti un’ottima motivazione per sostenere la non esistenza dei demoni. Allo stesso modo, quindi, la teoria secondo la quale le sensazioni sono in realtà da ricondurre a processi cerebrali, va combinata con dei nuovi resoconti circa le esperienze percettive. Da questo punto di vista, secondo Rorty, giungerà in soccorso il progresso delle neuroscienze che condurrà in primo piano un nuovo modo di parlare,

17 *Ibid.*

18 *Ivi*, p. 111.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

fondato sul riferimento alle connessioni nervose: le asserzioni del tipo “sento un dolore”, potranno essere sostituite da resoconti in grado di semplificare le spiegazioni come “si sono attivate le mie fibre-C”.

È a questo punto evidente che lo scopo del materialismo eliminativo di Rorty è quello di fornire spiegazioni più efficaci delle sensazioni, tagliando fuori il linguaggio mentalistico della *folk psychology* che, in seguito allo sviluppo delle scienze della mente, si dimostrerà essere presumibilmente il residuo teorico di una prospettiva del tutto superata, proprio alla stregua dei fluidi calorici, le streghe e i demoni.

Il marchio del mentale

C'è però un altro aspetto che Rorty trae dalla favola filosofica proposta da Sellars con il mito di Jones e che discute in un altro articolo seminale: *Incorrigibility as the Mark of the Mental*, uscito nel 1970²¹. Oltre a rappresentare una sorta di *summa* della filosofia della mente di quegli anni, questo lavoro mette in campo tematiche tutt'oggi al centro dei dibattiti sul ruolo della coscienza, dell'intenzionalità e sull'idea di accesso privilegiato al mentale²². Rorty prende di nuovo spunto dall'idea sellarsiana secondo la quale i pensieri sono identificabili con entità teoretiche supposte al fine di spiegare il comportamento manifesto. Ciò però, non equivale a sostenere che siano identificabili con le disposizioni ryleane, in virtù del fatto che possiedono delle caratteristiche intrinseche e specifiche; ovvero le caratteristiche semantiche delle affermazioni linguistiche e cioè l'essere veri o falsi e l'essere rivolti alle cose, l'intenzionalità.

Sono caratteristiche che distinguono nettamente l'orizzonte dei pensieri da quello fisico, ponendo gli eventi mentali su di un piano specifico e peculiare. Se dunque il mito di Jones, nella rilettura di Rorty, ha aperto le porte all'eliminazione delle sensazioni e alla riscrittura dei resoconti basati su di essi, ci presenta anche la nozione “di stati interiori

21 Sull'influenza dell'articolo di Rorty cfr. D. Dennett, *The Case for Rorty*, in R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford University Press, Oxford 2000.

22 Per l'attualità del lavoro di Rorty in relazione al dibattito sul marchio del mentale cfr. J. Tartaglia, *Consciousness, Intentionality, and the Mark of the Mental: Rorty's Challenge*, “The Monist”, 91, 2008, pp. 324–346.

non osservabili che possiedono caratteristiche intrinseche²³, e cioè i pensieri postulati come entità teoriche. A questo punto viene naturale interrogarsi su quali siano le caratteristiche di questi stati, proprio come fa la fisica quando si interroga sulle caratteristiche delle particelle subatomiche delle quali postula l'esistenza.

Rorty ritiene inevitabile questo tipo di indagine perché altrimenti si correrebbe il rischio di considerare il mentale come un orizzonte semplicemente distinto dal fisico, lasciando così aperte le porte alla ricomparsa del dualismo. Va, in altri termini, individuato un marchio del mentale che possa rendere conto della specificità del mentale stesso senza discernerlo sul piano ontologico. È questo che intende Rorty quando sottolinea a riguardo la necessità di “raccontare una storia coerente lungo le linee tratteggiate dal Mito di Jones”²⁴.

Tale caratteristica, secondo Rorty, è l'incorreggibilità. Infatti, a suo avviso, “gli eventi mentali sono, a differenza di tutti gli altri, incorreggibili in quanto certe asserzioni conoscitive su di loro non possono essere ignorate”²⁵. Non possediamo altresì “nessun criterio per considerare errori alcuni resoconti immediati in prima persona relativi a pensieri e sensazioni”²⁶ quando, al contrario “ne abbiamo per giudicare resoconti che concernono qualsiasi altra cosa”²⁷.

Bisogna quindi comprendere come gli individui siano stati in grado di acquisire nuove concezioni dei pensieri nel corso della loro storia e, per far ciò, appare imprescindibile riferirsi alla nozione di incorreggibilità, non intesa però sul piano ontologico, ma nei termini delle “procedure utilizzate per risolvere dubbi accettati in una data era”²⁸. Il concetto di incorreggibilità va quindi chiarito in modo tale che possa divenire un vincolo per le spiegazioni del comportamento manifesto, e che quindi tali spiegazioni si adattino ai resoconti forniti nel contesto sociale in modo che tali resoconti non possano essere considerati come aventi potenziali criteri di valutazione.

23 R. Rorty, *Incorrigibility as the Mark of the Mental*, in Id., *Mind, Language and Metaphilosophy*, cit., p. 160.

24 Ivi, p. 164.

25 Ivi, p. 161.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 Ivi, p. 163.

La definizione rortyana di incorreggibilità si basa sull'idea che la credenza di un soggetto "che p", in un tempo t, è incorreggibile se e solo se non sussiste alcuna procedura accettata il cui esito porti razionalmente a credere "non-p" in t²⁹. L'approccio di Rorty è quindi epistemico e, proprio in virtù di ciò, lo stesso Rorty distingue la propria visione dell'incorreggibilità da quelle di tipo logico, fondate sull'impossibilità della falsificazione di una credenza gnoseologica, e da quelle connesse all'idea che l'incorreggibilità coincida con il non-inferenzialmente credibile. Accanto a ciò, l'incorreggibilità per Rorty non va nemmeno giustificata tramite il ricorso a speciali enti mentali o all'apprensione diretta di tipo russelliano³⁰. Possiede piuttosto una dimensione pragmatica, nel senso che, secondo Rorty, l'ascrizione dell'incorreggibilità a certi resoconti mentali pertiene esclusivamente a una specifica prassi epistemica assunta dalla comunità linguistica umana.

Così, Rorty distingue un evento mentale come il dolore da uno stato mentale, come per esempio la collera e può proporre il seguente ragionamento: ogni evento x è mentale se e solo se c'è qualcuno che può avere una credenza incorreggibile in un'asserzione p la quale è un resoconto di x. Inoltre, e diversamente, uno stato y è mentale se e solo se c'è qualcuno che può avere una credenza in un'asserzione p che è un resoconto di y ed è *pressoché* incorreggibile. Di conseguenza, ne deriva che un evento o stato mentale è, appunto, mentale se e solo se il detentore è nella condizione di possedere credenze su quello stato o evento la cui credibilità è del tutto, o *pressoché*, inattaccabile da qualsivoglia evidenza opposta. Così Rorty, proseguendo come da lui stesso evidenziato la storia raccontata da Sellars, può concludere che l'esistenza del mentale "deriva dal fatto che la nostra comunità linguistica assegna uno speciale privilegio epistemico a certe proposizioni mentalistiche"³¹.

L'esito pragmatico dell'analisi condotta da Rorty sul concetto di incorreggibilità, evidenzia che la sua principale esigenza è quella di mostrare le caratteristiche del marchio del mentale, e quindi quelle dell'incorreggibilità stessa, senza con ciò abbandonare l'orizzonte teoretico fornito del materialismo ed evitando perciò qualsiasi rischio di ricadere

29 Ivi, p. 165.

30 Su questo si veda G. Doppelt, *Incorrigibility, the Mental and Materialism*, "Philosophy Research Archive", 2, 1976, pp. 506-507.

31 Ivi, pp. 209-210.

in ontologie dualistiche. Si tratta di una posizione di certo originale, per lungo tempo peraltro dimenticata, ma che sta tornando al centro dei dibattiti attuali incentrati sulla nozione di accesso privilegiato.

Senza comunque indugiare su questo punto, è bene sottolineare che i due articoli presi in esame danno vita a un quadro della nozione del mentale coerente, nel quale non è difficile individuare i percorsi che condurranno Rorty alle aspre critiche nei riguardi del cartesianesimo, del fondazionalismo e al recupero del pragmatismo, ovvero a tutte quelle posizioni al centro della sua opera più nota: *La filosofia e lo specchio della natura*.

Si tratta di riflessioni che, senza dubbio, ci restituiscono un Rorty il quale prende posizione nei dibattiti principali della filosofia analitica di quel periodo con vigore e sostenendo posizioni influenti, originali e ancora oggi significative.