



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA,
STORIA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Anno Accademico 2020/2021

Tesi di Laurea

Per una definizione rigorosa di inconscio

Relatore: Marcello Frixione

Correlatore: Nicla Vassallo

Candidato: Cesare Cherchi

Al Maestro Ivano

Prefazione

Questo lavoro nasce dalla lettura di un libro di Nicla Vassallo¹ e da un fraintendimento. In un capitolo di *Non annegare*, di cui sono debitore, si affrontava il tema dello statuto epistemico dell'inconscio sollevando in poche righe molti dei problemi che si sono tentati di affrontare nelle prossime pagine.

Il fraintendimento è invece del tutto personale, è consistito nel provare a leggere il termine inconscio in maniera innaturalmente letterale; in senso psicanalitico l'inconscio è un piano inaccessibile all'Io della nostra mente, tuttavia in un senso più letterale è inconscio tutto quello che non so o non credo, magari perché non ne ho mai sentito parlare, perché ne credo il contrario o perché è impossibile. L'esercizio dunque è non immaginare più l'inconscio come la soffitta della nostra mente, quanto piuttosto tutto ciò che ne è al di fuori.

A partire da ciò si è tentato di rendere conto delle conseguenze della nostra nuova definizione; nel primo capitolo ci si è domandati quale fosse il rapporto tra l'introspezione positiva e l'introspezione negativa e come queste si possano declinare nel caso delle credenze. Si sono esplorati nei successivi due capitoli tutti i modi in cui si può immaginare di credere qualcosa senza credere di crederla, ossia tutti i modi in cui si possa credere implicitamente. Infine negli ultimi due capitoli si è tentata una collocazione del catalogo appena ottenuto dal punto di vista logico e filosofico.

Il risultato è stato, crediamo, un resoconto sufficientemente ampio in grado di mettere in dubbio la necessità del concetto di inconscio in senso psicoanalitico, ossia inteso come un piano parallelo dei nostri pensieri, per parlare delle nostre credenze. Una battaglia per certi versi molto trasversale condotta da lati opposti tanto da Gilles Deleuze che da Paul e Patricia Churchland.

Una tale posizione, crediamo, si è fatta strada nel senso comune negli ultimi decenni sostituendo quella precedente di matrice freudiana. Il venir meno dell'idea di inconscio così intesa ha anche fatto emergere come questa debba essere, e in molti casi sia già stato, sostituito. La sostituzione ci appare evidente soprattutto su un piano politico e sociale in strumenti del pensiero manifestatisi da alcuni decenni e tuttavia ancora troppo poco studiati.

¹ Nicla Vassallo, *Non annegare*, Mimesis, Milano 2014.

Capitolo primo

Talem esse habitum tuum cogita qualem [...] iam concitatae et instigatae multumque habentis se spiritus non sui.

1. L'introspezione

L'introspezione è per molti versi naturale ed intuitiva, ma allo stesso tempo anche sfuggente; difficilmente ne possiamo negare l'esistenza di fronte ai numerosi esempi, pratici e in letteratura, che il senso comune riconosce come tali fin dall'antichità. È introspezione quella di Seneca nelle *Lettere a Lucilio*, così come lo sono molti passaggi di Cartesio nelle *Meditazioni Metafisiche*. In generale definiamo introspettiva qualsiasi indagine della nostra mente riguardo gli stati della mente stessa; questa definizione seppur molto ampia ci permette di rimanere neutri riguardo allo statuto ontologico e metafisico degli enti appena citati; una caratteristica che si tenterà di mantenere anche nelle pagine successive.

La questione determinante infatti, almeno dal nostro punto di vista, riguardo all'introspezione è la sua natura pericolosamente autoreferenziale, che spesso è stato il primo motivo dell'espunzione di questa dalla lista di quelli che saremmo pronti a considerare come modi ragionevolmente univoci e rigorosi di ottenere delle informazioni. Questi dubbi sono stati principalmente alimentati e spinti dal fantasma dell'autoriferimento, un tema inevitabile in questo contesto; la coincidenza infatti tra la materia da inquisire e l'inquisitore sono problematici soprattutto dal punto di vista metodologico.

Dice Seneca a Lucilio nell'*exergo* «Talem esse habitum tuum cogita qualem [...] iam concitatae et instigatae multumque habentis se spiritus non sui»², cioè afferma *i*) che Lucilio abbia in sé, inteso come la sua mente, un sentimento che sfugge alla sua conoscenza, eppure dice prima *ii*) *cogita* “pensaci”, a intendere che riflettendo Lucilio stesso potrebbe arrivare a conoscere lo *spiritus* che fino a quel momento lo aveva infestato a sua insaputa. In questo breve passo dunque vi sono assunzioni fondamentali: quella che sia possibile un'indagine autonoma della nostra mente e che questa analisi possa portare alla nostra coscienza dati ad essa nuovi; entrambe queste assunzioni, che precedono e sono implicite in ogni atto introspettivo, sono impegnative se non controverse. La prima assunzione è problematica dal punto di vista

2 Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, Liber Tertius, epistula XXVIII.

metodologico; poniamo infatti che Lucilio inizi a ponderare riguardo ai suoi sentimenti, come consigliato da Seneca, ed effettivamente al termine di questo processo abbracci la conclusione che essi erano diversi da quello che pensava fossero fino a poco prima; il fatto però è che la coincidenza dell'inquisito e dell'inquisitore fa sì che sia impossibile rendere trasparenti lo "stato interno" di Lucilio in maniera chiara; è evidente che questo sia in qualche modo mutato, dato che ora Lucilio sa cose che prima non sapeva, allo stesso tempo per sua stessa ammissione non è mutato, dato che i sentimenti che ha appena scoperto li ha scoperti, a suo dire, quando erano già in lui, ed effettivamente sarebbe impossibile il contrario, ovvero che Lucilio si fosse accorto di qualcosa prima che questa gli si "presentasse" ad un livello pre-cosciente; ed è questo il punto critico anche della seconda assunzione, il presentarsi di un confine temporale logicamente insostenibile tra ciò che è sconosciuto e ciò che è noto. A questo punto non è possibile andare avanti senza formulare delle ipotesi ontologiche, ma si è proceduto abbastanza da mostrare i connotati generali dei problemi che procedendo per questa strada si potrebbero generare.

In generale i problemi di natura logica della conoscenza, intendendo per ora "logica" in senso informale, sembrano emergere non tanto quando l'introspezione si concentra su processi di altro tipo, come ad esempio quelli di natura emotiva, ma quando provano a indagare processi analogamente conoscitivi, dove l'impossibilità di progredire, se non tra notevoli difficoltà, sembra riflettere l'inadeguatezza dei concetti fin'ora impiegati, almeno nella loro forma più accessibile al senso comune.

2. La logica epistemica

Per affrontare meglio possiamo avvalerci di un linguaggio formalizzato \mathcal{L} di cui definiamo l'alfabeto con le lettere proposizionali $\{p, q, r, \dots\}$, dai connettivi vero-funzionali $\rightarrow, \sim, \&, \vee$ e con l'operatore della conoscenza K (e una sua controparte P che possiamo definire $Pa = \sim K \sim \alpha$). Le formule ben formate di \mathcal{L} sono unicamente le lettere proposizionali e le formule con esse derivate dalle seguenti regole:

- se α è una formula allora anche $\sim\alpha$ è una formula.
- se α e β sono formule allora anche $\alpha \rightarrow \beta$, $\alpha \& \beta$ e $\alpha \vee \beta$ sono formule.
- se α è una formula allora anche $K\alpha$ è una formula.

Dato come modello la tripla $\mathcal{M} = \langle M, R, I \rangle$ in cui M è l'insieme dei mondi, R una relazione binaria su M e I una funzione di interpretazione che assegna un valore di verità ad ogni coppia

ordinata composta da una formula elementare (o proposizione) e un mondo, ossia $I: \Psi \times M \rightarrow \{V, F\}$.

Definiamo la verità di una formula attraverso le seguenti clausole semantiche:

- $[I p]$ p è vera in w sse $I(p, w) = V$.
- $[I \sim]$ $I(\sim \alpha, w) = V$ sse $I(\alpha, w) = F$
- $[I \&]$ $I(\alpha \& \beta, w) = V$ sse $I(\alpha, w) = I(\beta, w) = V$
- $[I \vee]$ $I(\alpha \vee \beta, w) = V$ sse $I(\alpha, w) = V \vee I(\beta, w) = V$
- $[I \rightarrow]$ $I(\alpha \rightarrow \beta, w) = V$ sse $I(\alpha, w) = F \vee I(\beta, w) = V$
- $[I K]$ $I(K\alpha, w) = V$ sse $\forall w^* : w R w^* \rightarrow I(\alpha, w^*) = V$

Inoltre poniamo alcuni assiomi che possano rendere conto adeguatamente delle nostre intuizioni riguardo la conoscenza, ossia (1)

$$(1) K(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (K\alpha \rightarrow K\beta)$$

che ci dice che dice che se qualcuno conosce che se α allora β allora nel caso dovesse venire a sapere α allora saprebbe anche β . Definiamo inoltre la conoscenza come una credenza vera e giustificata; ne segue che se un agente cognitivo può sapere qualcosa solo se questa è vera come in (2), detto anche l'*assioma di verità*.

$$(2) K\alpha \rightarrow \alpha$$

Per quanto riguarda le regole di inferenza al *modus ponens* (3) aggiungiamo la regola di necessitazione (4).

$$(3) ((\alpha \rightarrow \beta) \& \alpha) \rightarrow \beta$$

$$(4) \text{ se } \alpha \text{ è un teorema allora } K\alpha \text{ è un teorema}$$

3. Problemi dell'introspezione

L'introspezione nel linguaggio che abbiamo appena introdotto si può formalizzare con le formule (5) e (6)

$$(5) K\alpha \rightarrow KK\alpha$$

$$(6) \sim K\alpha \rightarrow K\sim K\alpha$$

dette rispettivamente introspezione positiva ed introspezione negativa. Se accettassimo (5) un agente cognitivo che sapesse qualcosa allora saprebbe anche di saperla, mentre se accettassimo (6) diremmo che per ogni agente cognitivo, se egli non sa qualcosa, allora deve anche sa-

pere di non saperla.

3.1 L'introspezione negativa

Cominciamo analizzando l'introspezione negativa, per prima cosa vale la pena di considerare tutti quei casi in cui delle formule del tipo (6) sono vere; prendiamo per esempio una proposizione p chiaramente falsa, come ad esempio "gli asini volano"; dato che non crediamo p possiamo escludere p dalle proposizioni conosciute. Ma possiamo immaginare di poter fare di meglio: in linea di principio possiamo dire che, ipotizzando di avere a disposizione l'elenco delle nostre credenze esplicite possiamo facilmente generare l'elenco di tutte le proposizioni che *siamo consapevoli di non credere* e, dato che non credere una proposizione è sufficiente per non conoscerla, ognuno, almeno idealmente, potrebbe conoscere tutte le proposizioni che non sa poiché non le crede.

Il fatto però è che questo elenco non è esaustivo; il problema principale infatti è che certamente tutte le proposizioni che abbiamo ottenuto in questo modo sarebbero proposizioni non conosciute dall'agente cognitivo, ma non necessariamente tutte le proposizioni non conosciute dall'agente cognitivo sono tra quelle che abbiamo ottenute. Il problema infatti è che tra le credenze di un agente cognitivo ci sono proposizioni false, che dunque egli non conosce e che tuttavia non sono incluse nell'insieme. Immaginiamo, infatti, che io debba prendere un treno e mi presenti al binario con un'ora di ritardo, quando il treno è già partito, perché non sapevo l'orario di partenza. In questo caso sarebbe chiaro, non solo che non sapevo l'orario di partenza, ma anche che non potevo sapere di non saperlo. La differenza fondamentale tra questo caso e quelli precedenti è che appunto in questo caso partivamo da una credenza falsa.

Invece nel caso in cui venissimo a sapere, in modo del tutto fortuito, che il nostro treno non parte all'ora in cui noi credevamo partisse, senza tuttavia sapere ancora l'ora esatta in cui partirà. A questo punto sembra del tutto pacifico dire che sappiamo di non sapere l'orario del treno e, dato che in un mondo in cui il nostro treno parte effettivamente alle 10:00 (e noi lo sappiamo) – ponendo la proposizione che ci indica l'orario, ad esempio "il treno partirà alle 10:00", come p – sarebbe vera la formula $\neg p$, potremmo pensare di essere legittimati a descrivere il nostro stato interno con una formula del tipo (6), ossia (10), dal momento che sapremo (7) (e di conseguenza (8)) e (9)

$$(7) \neg p$$

$$(8) \neg Bp$$

$$(9) (\sim Bp) \rightarrow \sim Kp$$

$$(10) K \sim Kp$$

E in effetti (10) sarebbe vera, ma quando dico che so di non sapere l'orario di partenza del treno in questo caso intendo qualcos'altro, ovvero so che esiste almeno un momento x tale che x è l'orario di partenza del treno, ma non so quale sia; ovvero io so che deve esserci un momento in cui il treno partirà, ma di fronte ad un momento a caso non saprei dire *se* sia quello o meno. E il punto fondamentale è proprio questo, la differenza sintattica tra “sapere che” e “sapere se”³.

Il primo caso è il significato che più naturalmente assegniamo al verbo sapere, è la forma a cui associamo in italiano una semplice relativa. “Sapere se” invece ha invece una funzione sintattica differente che vale la pena mostrare oltre le somiglianze in superficie; è un meccanismo linguistico che in logica possiamo associare ad una disgiunzione, il più delle volte esclusiva, ma non necessariamente. Degli esempi sono il *sapere se* si è vinta una lotteria, o *sapere quale* carta sia l'asso; in questi casi la rappresentazione logica è differente, ponendo infatti p «Ho vinto la lotteria» un agente cognitivo che affermasse di non sapere se abbia vinto alla lotteria o meno sarebbe rappresentabile da una formula del tipo $K(p \square \sim p)$, e tutte le formule del tipo $KK(p \vee \sim p)$ non sarebbero per nulla problematiche dal punto di vista logico. La stessa cosa vale per l'esempio del treno fatto nei paragrafi precedenti; nel linguaggio naturale si può affermare di sapere di non sapere qualcosa, ma una formulazione di questo genere per avere senso deve avere un carattere disgiuntivo, nel nostro caso in particolare data una serie di n elementi di istanti il nostro agente cognitivo sa che in almeno uno di essi partirà il suo treno, ma questo non vuol dire che sappia qualcosa che effettivamente non sa, piuttosto egli ha in mente qualcosa del tipo $K(m_1 \square m_2 \square \dots \vee m_n)$.⁴

3.1.1 La massima socratica

Possiamo quindi vedere come vi siano dei casi in cui non si può avere un'introspezione di tipo negativo ma non necessariamente legati ad una credenza errata. Allo stesso tempo queste spiegazioni non ci liberano da tutti i dubbi riguardo all'uso ricorsivo del verbo “sapere” e di espressioni equivalenti nel linguaggio naturale. È innegabile, infatti, che esistano espressioni

3 Come è facile notare, in italiano, come in altre lingue, esistono molteplici modi sintattici di codificare le funzioni di “sapere che” e “sapere se” così come li presenteremo, oltre gli ovvi sinonimi del verbo “sapere”. Quelli qui presentati sono due esempi da cui al lettore sarà facile ricavare casi analoghi.

4 Possono essere portati buoni argomenti per proporre che “sapere se” come un operatore a sé stante con le sue proprietà, come mostrato in Fan, Wang, van Dimarsch (2013). Tuttavia ai nostri fini possiamo accettare questa formalizzazione più rozza.

ni delle quali sembreremmo doverci “liberare” anche se ad un approccio intuitivo non saremmo pronti a definirle prive di significato e che, tuttavia, non sembrano ricadere nelle categorie esposte appena sopra. Un esempio è la notissima massima socratica “so di non non sapere”,⁵ al cui riguardo vi sono alcune distinzioni da fare.

La massima ha più di un’interpretazione possibile dal punto di vista letterale (chiaramente sapere di non sapere non vuole dire sapere di non sapere ciò che non si crede o ciò che si sa essere falso, allo stesso modo ignoreremo le interpretazioni metaforiche di natura esortativa, per quanto siano anch’esse in parte valide) ma di sicuro la più intuitiva è quella più comunemente accettata, ovvero chi pronuncia quell’espressione afferma che ci sono proposizioni vere di cui egli non è a conoscenza e che, nello stesso tempo, egli sa di non conoscerle. Il problema è quello solito e già mostrato. Se non so qualcosa non posso anche sapere di non saperlo; ipotizzando infatti che un agente cognitivo sappia un insieme finito di proposizioni riguardo al mondo, tra queste proposizioni non può essercene una che affermi non che ci sono altre proposizioni vere che egli non conosce, così come il suo contrario, ovvero che *sa* che esistono altre proposizioni vere al di fuori di quelle che egli stesso conosce, e questo per un motivo molto semplice: un agente non può sapere qualcosa riguardo a delle ideali proposizioni vere che egli non conosce se riconosciamo che necessariamente la conoscenza sia una credenza vera e giustificata, dal momento che di ciò che non sappiamo, per definizione, non possiamo avere un’esperienza diretta. Su ciò che non sappiamo possiamo solo fare supposizioni e dunque non avere nient’altro che credenze. In linea di principio per quel che ne sappiamo ciò che conosciamo potrebbero rappresentare tutte le proposizioni vere sul mondo, senza che ci siano elementi per dire che *sappiamo* non sia così. Si può credere di non sapere, ma difficilmente si può *sapere* di non sapere, è questa la contraddizione – e indubitabilmente anche il fascino – della massima di Socrate.

Vi sarebbe un altro senso, ermeneuticamente più che giustificato, in cui la massima risulta molto meno problematica di quello che potremmo pensare. Oltre ai significati che abbiamo già trattato – distinti sintatticamente ma di un unico significato in molte lingue naturali – il verbo “sapere” ha un altro significato in italiano anche a livello grammaticale; usato al modo transitivo “sapere” indica per lo più la conoscenza proposizionale, tuttavia utilizzata in maniera modale la stessa espressione può indicare più un’abilità pratica che una conoscenza vera e propria, ad esempio in “saper fare qualcosa”. Tralasciando le possibili connessioni logiche tra

5 Platone, *Apologia*, 20 e-23 c.

i due termini, la coincidenza linguistica quasi perfetta tra i concetti si estende significativamente in molte lingue, tra le quali il greco. Perciò è legittimo chiedersi se Platone attraverso le parole di Socrate non abbia voluto dirci qualcosa di meno controverso; infatti, almeno dal punto di vista logico, l'introspezione delle nostre capacità pratiche rispetto a quella delle nostre conoscenze proposizionali sembra non altrettanto problematica, persino nei casi di introspezione negativa. Nessuno solleverebbe le stesse perplessità che abbiamo mostrato nei confronti di Seneca a qualcuno che affermasse di non saper nuotare, in fin dei conti non avremmo problemi a credergli né ad immaginare come faccia a saperlo e a maggior ragione non è problematica l'affermazione di chi dice di saper nuotare, è anzi naturale pensare che chi sappia nuotare non possa non saperlo – per quanto non sia del tutto assurdo immaginare qualcuno giustamente convinto di non saper nuotare che poi gettato in acqua sappia effettivamente mantenersi a galla, difficilmente diremmo che quella persona sapesse nuotare già da prima.

Queste osservazioni però non ci risparmiano, né ci mettono al riparo dall'interpretazione proposizionale della massima socratica, e per più di un motivo:

i) Platone affronta il nostro problema, o almeno alcuni suoi aspetti particolari, ad esempio nel *Carmide*, e per quanto testimoni per mezzo di Crizia una certa confusione tra conoscenza procedurale e proposizionale, che legittimamente possiamo supporre fosse comune in un'epoca di cultura più spiccatamente orale, è altrettanto chiaro che questa non sia condivisa dall'autore che, per mezzo di Socrate, fa delle osservazioni riguardo al problema posto già in maniera simile alla sua forma odierna:

ἀκοὴ δ' αὖ καὶ ὄψις καὶ ἔτι γε κίνησις αὐτὴ ἑαυτὴν κινεῖν, καὶ θερμότης κάειν, καὶ πάντα αὖ τὰ τοιαῦτα τοῖς μὲν ἀπιστίαν ἂν παράσχοι, ἴσως δὲ τισὶν οὐ. μεγάλου δὲ τινος, ὃ φίλε, ἀνδρὸς δεῖ, ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἰκανῶς διαιρήσεται, πότερον οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὐτοῦ δύναμιν αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἔχειν πλὴν ἐπιστήμης, ἀλλὰ πρὸς ἄλλο, ἢ τὰ μὲν, τὰ δ' οὐ: καὶ εἰ ἔστιν αὖ ἅτινα αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἔχει, ἅρ' ἐν τούτοις ἐστὶν ἐπιστήμη, ἣν δὴ ἡμεῖς σωφροσύνην φαμὲν εἶναι. ἐγὼ μὲν οὐ πιστεύω ἑμαυτῷ ἰκανὸς εἶναι ταῦτα διελέσθαι: διὸ καὶ οὐτ' εἰ δυνατόν ἐστι τοῦτο γενέσθαι, ἐπιστήμης ἐπιστήμην εἶναι, ἔχω δισχυρίσασθαι, οὐτ' εἰ ὅτι μάλιστα ἔστι, σωφροσύνην ἀποδέχομαι αὐτὸ εἶναι, πρὶν ἂν ἐπισκέψωμαι εἴτε τι ἂν ἡμᾶς ὠφελοῖ τοιοῦτον ὄν εἴτε μή. τὴν γὰρ οὖν δὴ σωφροσύνην ὠφέλιμόν τι καὶ ἀγαθὸν μαντεύομαι εἶναι: σὺ οὖν, ὃ παῖ Καλλαίσχρου—τίθεσαι γὰρ σωφροσύνην τοῦτ' εἶναι, ἐπιστήμην ἐπιστήμης καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης—πρῶτον μὲν τοῦτο ἔνδειξαι, ὅτι δυνατόν ἀποδείξαι σε ὁ νυνδὴ ἔλεγον, ἔπειτα πρὸς τῷ δυνατῷ ὅτι

καὶ ὠφέλιμον: καὶ μὲ τάχ' ἂν ἀποπληρώσαις ὡς ὀρθῶς λέγεις περὶ σωφροσύνης ὃ ἔστιν.⁶

L'udito, d'altro canto, e la vista, e tutte le cose di questo genere, ad alcuni causerebbero incredulità, ma ad altri forse no. Ci vuole davvero un grand'uomo, amico mio, che per ogni cosa sappia adeguatamente distinguere questo, se nessuna delle cose esistenti abbia per natura la sua propria facoltà riferibile a se stessa, ma solo ad altro, o se alcune cose l'abbiano, altre no; e ancora, qualora sia così, e alcune cose si riferiscano a se stesse, se fra queste vi è la scienza che noi diciamo essere la saggezza, sinché non avrò esaminato se, essendo tale, sia per noi di qualche vantaggio o no. Presagisco infatti che la saggezza deve essere certamente qualcosa di vantaggioso e di buono. Tu dunque, figlio di Callescro, che poni che la saggezza sia questo, scienza della scienza e inoltre anche della non-scienza, in primo luogo mostra questo, che è possibile ciò che ora dicevo, poi, oltre ad essere possibile, che è anche vantaggioso, e con ciò avrai probabilmente soddisfatto e convinto anche me che è giusta la tua definizione di che cos'è la saggezza.⁷

ii) Per quanto la distinzione tra conoscenza procedurale e proposizionale sia in linea di massima chiara non è tuttavia scontato che esse siano sostanzialmente differenti dal punto di vista logico né è facile tratteggiare sempre chiaramente un confine.⁸

iii) Infine, indipendentemente dal significato percepito all'epoca e nei secoli successivi delle parole di Socrate, il nostro scopo qui non è tanto quello di ottenere un'interpretazione corretta di un testo, quanto piuttosto il fornire una spiegazione razionale per l'interpretazione che oggi troviamo più significativa e naturale. Porre l'attenzione sulla nostra percezione di un testo antico è solo in parte un modo per avvicinarsi al testo stesso, ma più spiccatamente è un modo per comprendere la natura del nostro *buon senso* interpretativo, ossia degli *strumenti psicologici ideali*⁹ di cui facciamo uso. In conclusione dunque dobbiamo riconoscere che vi è più di un senso in cui molte espressioni che nei linguaggi formalizzati – che pure sono abbastanza attrezzati per rendere conto delle nostre intuizioni fondamentali – sono prive di senso o poco informative, sono accettabili nel nostro linguaggio quotidiano e solo in alcuni casi questa discrepanza sembra potere essere ricondotta alla sola confusione linguistica.

6 Platone, *Carmide*, 168e, 9 – 169c, 3.

7 Traduzione di Bruno Centrone in Platone, *Teage Carmide Lachete Liside*, BUR, Milano (1997).

8 Una riduzione della conoscenza procedurale a quella proposizionale è proposta in Stanley & Williamson (2001).

9 Per “strumento ideale” non si intende qualcosa di immaginario o inverosimilmente vicino ai nostri desideri, ma piuttosto lo si intende nel senso presentato in Vygotskij (1934), ovvero un dispositivo interno o esterno alla mente di supporto in determinate operazioni intelligenti. Ad esempio un righello o un metodo mnemonico.

4. L'introspezione positiva

Ma anche posto che l'introspezione negativa sarebbe assurda in molti casi quella positiva sembra per molti versi molto più naturale e meno problematica; d'altra parte nella sezione 3.1 si è mostrato anche come anche solo per tentare di provare (6) si debba assumere la validità di (5). La tentazione sarebbe quella di negare direttamente la possibilità di conoscenze del tipo che abbiamo abbozzato nei paragrafi precedenti, affermando che non si possano avere – come anche il buonsenso pare suggerire – conoscenze delle quali non sia sia a conoscenza (rappresentabili con una formula del tipo $\sim KK\alpha$); affermando specificatamente, di contro, che un agente cognitivo possa avere solo conoscenze delle quali sia a conoscenza. E per quanto la regola generale (5) porterebbe con sé delle conseguenze spiacevoli dal punto di vista logico, è pressoché accettato dal senso comune che si possano avere conoscenze della forma $KK\alpha$. Nonostante ciò, ad una più dettagliata analisi, ci accorgiamo che il concetto non è così banale; in un contesto con più agenti non abbiamo problemi di nessun tipo a spiegare cosa intendiamo quando diciamo di sapere cosa sa qualcun altro, ma introspettivamente cosa significa sapere di sapere qualcosa? Cosa significa, ad esempio, sapere di sapere la tabellina del sette?

Sarebbe un errore argomentare che «ovviamente so di sapere la tabellina del sette, se non sapessi di saperla non potrei recitarla se richiesto» poiché il problema non è bivalente – in altre parole $\sim((K\alpha \rightarrow KK\alpha) \vee (K\alpha \rightarrow \sim KK\alpha))$ – almeno non da un punto di vista meno strettamente logico. Questo è causato dal fatto che, di per sé, la domanda stessa non pare essere pienamente intelligibile. Secondo il noto adagio di Wittgenstein «comprendere una proposizione è sapere che cosa accade se essa è vera»¹⁰; poniamo che la proposizione t sia l'insieme dei fatti che formano la tabellina del sette, ossia $t=(7 \cdot 1=7) \& \dots \& (7 \cdot 10=70)$. Comprendere t significherebbe sapere che, se t è vera, quando perdonerò sette volte sette - notevolmente meno di quanto consigliato - avrò perdonato quarantanove volte e non quarantotto, o quarantasette. Per quanto riguarda Kt , comprenderla significherebbe sapere almeno che, semmai qualcuno mi chiederà la tabellina del sette o se mi sarà richiesto di moltiplicare per sette un numero da uno a dieci, sarò in grado di farlo. Veniamo ora a KKt ; comprenderla significa essere in grado di sapere a quali condizioni essa è vera. Ma in che modo un mondo in cui è vera KKt è vera differisce dal mondo in cui è vera solamente Kt ? Sembra difficile a dirsi, certamente si potrebbe rispondere che sarebbe un mondo in cui alla domanda «Sai di sapere la tabellina del sette?» ri-

10 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 4.024.

sponderemmo di sì, ma sarebbe una soluzione poco soddisfacente. D'altronde i tentativi di distinguere $K\alpha$ da $KK\alpha$ hanno una lunga storia e generalmente si sono conclusi con delle risposte negative, ad esempio già Schopenhauer afferma "Sapere di sapere differisce solo a parole da sapere semplicemente [...] 'Io so di sapere' non significa nulla di più che 'Io so'. [...] Se sapere e sapere di sapere fossero due cose differenti, allora si provi a separarle, prima sapendo senza sapere di sapere e poi sapendolo senza che queste due conoscenze non siano semplicemente sapere qualcosa."¹¹

Certamente accettare che le due espressioni siano del tutto equivalenti risolverebbe anche altri problemi, ad esempio ammettendo che non lo siano e che (5) fosse valida allora qualsiasi agente cognitivo sarebbe portato a dover sapere una quantità infinita di proposizioni facilmente generabili con (5). Se accettiamo la tesi di Schopenhauer questo non rappresenta più un problema, in maniera esattamente analoga al modo in cui non abbiamo problemi a riconoscere (11)

$$(11) \alpha \leftrightarrow \sim\sim\alpha$$

ma allo stesso tempo nessuno avanzerebbe l'ipotesi che le due espressioni possano avere un significato diverso o che un agente che conosca la prima espressione del bicondizionale debba anche conoscere, realmente e non solo virtualmente, anche la seconda.

Il punto però è proprio questo, ossia; perché è così tanto più difficile riconoscere l'equivalenza di significato tra il sapere e il sapere di sapere rispetto alla doppia negazione? Questa reticenza, come avremo modo di osservare, è strettamente legata alla pretesa di una conoscenza introspettiva e ad alcune caratteristiche della credenza.

5. La credenza

Abbiamo visto come, nel caso del treno, molti casi che colloquialmente vengono descritti come «sapere qualcosa di sbagliato» siano difatti latori di fraintendimenti, sicuramente se, come abbiamo fatto noi, si pone la condizione $K\alpha \rightarrow \alpha$, definendo come condizione necessaria perché qualcuno sappia qualcosa il fatto che questa sia vera. Per l'operatore della credenza non è posta questa condizione, dato che consideriamo ovvio sia possibile credere cose tanto vere quanto false. Per i nostri scopi possiamo affermare che la conoscenza, per tanto che la definiamo come una credenza vera giustificata, è uno stato di cose che dipende da due fat-

11 Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, vii, sec. 41.

tori: lo stato mentale dell'agente cognitivo e lo stato delle cose del mondo esterno, mentre di contro la credenza è puramente uno stato mentale, dato che per determinare se un agente abbia o meno una credenza Bp non siamo tenuti a nessuna verifica empirica rispetto al contenuto della proposizione p .¹²

La confusione linguistica nasce invece spesso dalla tendenza a considerare sia “sapere” che “credere” due stati mentali che differiscono puramente nell'intensità della fiducia che si ripone nella verità della proposizione.¹³ Per questo spesso quando venendo corretti diciamo che “sapevamo diversamente”, è chiaro che sia io che il mio eventuale interlocutore sappiamo, stavolta sì, che quello che veramente si intende è che intrattenevamo solo una credenza errata e nessun tipo di conoscenza.

Ma grazie proprio a questa caratteristica della credenza, ossia la sua indipendenza dal mondo esterno, possiamo sperare che i problemi che abbiamo incontrato fin'ora dal punto di vista formale possano appianarsi o essere aggirati, il che è senz'altro vero in alcuni casi. Certamente ci sembra naturale riconoscere come ragionevolmente sensato affermare, come in (12), che se crediamo qualcosa, allora necessariamente sappiamo anche di crederlo dal momento che, appunto, per sapere se crediamo qualcosa o meno non abbiamo bisogno di informazioni “esterne” alla nostra coscienza. Di conseguenza dall'elenco delle nostre credenze stavolta possiamo generare anche l'elenco di tutto ciò che non crediamo e dunque virtualmente affermare anche (13)

$$(12) B\alpha \rightarrow KB\alpha$$

$$(13) \sim B\alpha \rightarrow K\sim B\alpha$$

E quando osserviamo in casi in cui sappiamo di credere ($KB\alpha$) o crediamo di credere ($BB\alpha$) le due formule non danno alcun problema da punto di vista formale ed è facile vedere come la prima implichi la seconda, come in (14). Ma possiamo anche osservare un'altra cosa; in un contesto normale possiamo immaginare lo stato interno di un agente cognitivo che crede qualcosa ed allo stesso sa di crederla ma sa anche di non saperla, come in (15). Potrebbe essere il

12 Introduciamo qui una logica doxastica (ovvero della credenza) la cui struttura e le cui clausole semantiche sono del tutto analoghe a quelle della logica epistemica ad eccezione di [IB] $I(B\alpha, w) = Vsse\forall w^*:wRw^* I(\alpha, w^*) = V$ che sostituisce [IK] $I(K\alpha, w) = Vsse\forall w^*:wRw^* I(\alpha, w^*) = V$. Gli assiomi e le regole deduttive sono simili ad eccezione dell'equivalente dell'assioma di verità ($B\alpha \rightarrow \alpha$) per i motivi detti qui sopra. È inoltre possibile combinare le due logiche, quella epistemica e quella doxastica in una logica multimodale \mathcal{L} di modello $\mathcal{M} = \langle M, R_K, R_B, I \rangle$ in cui, in conseguenza della proprietà $K\alpha \rightarrow B\alpha$, $R_B \subseteq R_K$.

13 Questa definizione non è universalmente accettata e una definizione di conoscenza unicamente come stato mentale è presentata, più notoriamente, in Williamson (2000). Va anche notato che anche altri autori, che pure formalmente non considerano la conoscenza come uno stato mentale in ogni caso sono possibilisti di una traduzione “psicologista” dell'operatore K come “credere certamente”, come per esempio Hintikka in Hintikka (1962).

caso in cui qualcuno ritenesse p molto probabile ma non certa, ad esempio perché i dati in supporto sono parziali e non incontrovertibili, ad esempio p potrebbe essere una previsione riguardo al futuro.

Mettiamo però che p sia una proposizione riguardo una credenza dell'agente cognitivo stesso, ossia Bq . La formula (16), per quanto apparentemente innocua, sarebbe in realtà un controsenso.

$$(14) KB\alpha \rightarrow BB\alpha$$

$$(15) Bp \ \& \ K(Bp \ \& \ \sim Kp)$$

$$(16) BBq \ \& \ K(BBq \ \& \ \sim KBq)$$

In (15) infatti avevamo messo il nostro agente in una condizione di parziale ignoranza tale per cui non poteva sapere per certo p , il punto però è che in (16), se accettiamo (12), non possiamo ammettere più una simile ignoranza. D'altronde abbiamo già visto come, dal momento che la credenza o meno di una proposizione è unicamente uno stato mentale, sarebbe difficile immaginare di privare qualcuno delle giustificazioni "empiriche" per le credenze riguardo alle proprie credenze.

Dunque l'agente cognitivo non potrà non sapere di credere qualcosa. Quello che segue da (12) dunque non è solo che se crediamo qualcosa allora sappiamo di crederla, ma anche che se crediamo di credere qualcosa ne segue che sappiamo di crederla, come in (17).

$$(17) BB\alpha \rightarrow KB\alpha$$

$$(18) BB\alpha \leftrightarrow KB\alpha$$

Da (13) con un ragionamento analogo possiamo ottenere (19) e (20).

$$(19) B\sim B\alpha \rightarrow K\sim B\alpha$$

$$(20) B\sim B\alpha \leftrightarrow K\sim B\alpha$$

Capitolo secondo

*I have always thought the actions of men are the best interpreters of their thoughts.*¹⁴

1. Le intuizioni riguardo alle credenze

Le credenze, così come sono state presentate, paiono essere di natura omogenea, ossia riguardo a certe proprietà si comportano tutte nello stesso modo. Questo è certamente vero per quanto riguarda le loro proprietà sostanziali, cioè quelle proprietà necessarie e sufficienti per poter definire una proposizione come una credenza intrattenuta da qualcuno – indipendentemente da quali esse siano. Tuttavia possiamo vedere, nell’agire quotidiano, come molte proprietà che saremmo inclini ad attribuire a queste proprietà sostanziali possano variare, o almeno venire deformate, a seconda del contenuto accidentale delle singole proposizioni.

È questo il caso dell’analogo doxastico (21) di (1) che, ricordiamo, affermava che se qualcuno sa che da una proposizione p segue una proposizione q , se egli sa che p sia vera allora deve sapere che anche q lo sia. Dunque (21) afferma che se qualcuno crede che da una proposizione p segue una proposizione q , se egli crede che p sia vera allora deve credere che lo sia anche q .

$$(21) B(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (B\alpha \rightarrow B\beta)$$

Ovviamente (21) è un’assunzione che facciamo molto spesso; un vigile che ci fa la multa presume che se sappiamo¹⁵ che abbiamo lasciato l’auto in divieto di sosta e sappiamo che lasciare l’auto in divieto di sosta ci rende passibili di multa presumerà anche, giustamente, che siamo insinceri quando ci comportiamo come se in effetti non lo sapessimo. E come in questo in molti altri casi. Vi sono altri casi in cui (21) giustamente non può essere messa in pratica con sicurezza. Poniamo che io conosca i cinque postulati di Euclide e le regole dimostrative della

14 John Locke, *An essay concerning human understanding*, III, 3.

15 Per quanto l’esempio citi cose che si fanno è facile vedere come sia comunque un’istanza di (21) dato che $R_B \subseteq R_K$. In generale in questo capitolo, pur occupandoci quasi esclusivamente della credenza il fatto che si usi “sapere” per fare esempi per cui basterebbe “credere” si devono solo a ragioni stilistiche, dato che in italiano dire che qualcuno crede qualcosa spesso implica che questa sia falsa, mentre quando si usa “sapere” non necessariamente si vuole implicare che quello che si sa sia vero.

geometria euclidea, esprimibili con dei condizionali. A questo punto dovrei sapere tutti gli immediati corollari dei postulati di mia conoscenza e quelli di questi a loro volta, al punto che con le mie conoscenze di partenza dovrei poter sapere se il quinto postulato segue dai precedenti, una domanda che invece è rimasta senza risposta per più di duemila anni.

È ovvio che un agente cognitivo così definito sarebbe logicamente onnisciente datigli gli elementi sufficienti, e dunque troppo idealizzato. A questo problema, sicuramente non nuovo, sono state proposte numerose soluzioni non ultime in Chellas (1980) e Rantala (1982). Ciò che però ci interessa qui in particolare è non tanto considerare una soluzione al problema in sé, quanto considerare quali siano i confini oltre i quali consideriamo un agente cognitivo idealizzato e se e come questi possano variare rispetto a dei fattori.

2. L'idealizzazione

Immaginiamo un possibile agente cognitivo che aggiri questo problema, ovvero qualcuno le cui capacità siano quantitativamente limitate in un modo arbitrario e verosimile. Ovviamente questa non è una vera soluzione al problema; è molto rozza e ci sarebbero problemi nel caratterizzare la limitazione nei passaggi mentali di ragionamento in un essere umano sia nell'individuare i passaggi stessi, tuttavia per i nostri scopi sarà sufficiente.

Dunque prendiamo il nostro fantoccio, i cui ragionamenti saranno caratterizzati da dei passaggi discreti, qualitativamente e quantitativamente equivalenti e dal fatto che siano limitati, ovvero dopo un numero arbitrario di passaggi esso smetta di "computare" quale che sia il suo stato. Possiamo ora calare il nostro modello nel mondo reale: immaginiamo che sia limitato in maniera tale che dati: (22) e (23) non sappia vederne l'equivalenza, pur avendone i mezzi teorici, per mancanza di "potenza computazionale".

(22) Date due rette parallele tagliate da una trasversale, la somma dei due angoli coniugati interni è pari ad un angolo piatto.

(23) Dati una qualsiasi retta r e un punto P non appartenente a essa, è possibile tracciare per P una e una sola retta parallela alla retta r data.

Evidentemente in questo caso del nostro fantoccio diremmo che semplicemente non sa che (22) sia equivalente a (23).

Se proviamo a cambiare contesto le cose diventano più complesse; immaginiamo che

ora il nostro sia il gestore di un locale pubblico e che dato un campione considerevole di potenziali clienti¹⁶ si rifiuti di servirne un numero n . A questo punto un osservatore esterno può fare varie deduzioni sul discrimine applicato dal nostro proprietario di locale basandosi sulla composizione del gruppo delle persone escluse di quelle lasciate entrare. A titolo puramente illustrativo; se tutti coloro che non sono stati lasciati entrare hanno i baffi e nessuno di quelli che è entrato li ha è ragionevole pensare che l'ingresso sia vietato a chi ha i baffi e, in casi più tristemente verosimili, se questa discriminazione avviene per canoni socialmente rilevanti, ad esempio di genere o di razza, allora un osservatore avrebbe il medesimo diritto di dire che il proprietario del locale è sessista o razzista.

Dunque, prendendo quest'ultimo esempio, immaginiamo di andare a parlare col nostro fantoccio, al quale d'ora innanzi ci riferiremo con "Lester", umanizzando la situazione possiamo ipotizzare che lo facciamo per senso di giustizia, ma questo è indifferente; la cosa importante è che vogliamo che Lester concordi sul fatto che sia di fatti razzista, del momento che si comporta come tale e vogliamo ottenere questo convincimento razionalmente, ossia argomentandolo. L'argomentazione, che chiameremo Λ , potrebbe essere di questo tipo:

- Se si divide un gruppo A in due sottogruppi B e C in maniera tale che per uno e un solo carattere, detto X, esso appartenga a tutti i membri di C e a nessuno dei membri di B allora si è diviso il gruppo A secondo X.
- Se si divide un gruppo di persone secondo la "razza" allora si compie un atto razzista.
- Se qualcuno compie un atto razzista allora è razzista a sua volta.
- Se qualcuno è razzista allora ritiene che sia possibile valutare una persona su base "razziale".

È qui che entra in gioco la caratterizzazione che abbiamo fatto di Lester, come abbiamo visto prima abbiamo limitato la sua "potenza di calcolo", seppur semplificando e eliminando la variabile temporale. Poniamo quindi che nel contesto di Λ questa limitazione consenta di fatto massimo due passaggi di tipo sillogistico. Dunque il nostro può riconoscere come veri tutti i singoli argomenti della lista, ma per lui la proposizione "Lester è razzista" rimane comunque indipendente dalle altre proposizioni che crede vere, può quindi crederle tutte ed allo

16 Va da sé che essendo questo un caso esemplare e fittizio non ci saranno tutte le difficoltà statistiche di un campione reale, dunque possibili connessioni causali che deformino la composizione del campione o altri fenomeni accidentali.

stesso tempo non credere di essere razzista, o addirittura credere di non esserlo. Esattamente come – con differenze unicamente quantitative – una persona intelligente potrebbe conoscere i primi cinque postulati di Euclide e le regole della geometria e egualmente non avere particolari credenze riguardo al fatto che il quinto postulato sia in qualche derivabile dai primi quattro.

Va ribadito che non è importante che il nostro modello sia verosimile o no, quello che ci importa infatti non è osservare il suo ragionamento in sé, quanto considerare le reazioni e intuizioni che noi avremmo riguardo i suoi comportamenti presi unicamente come *output*. Per come abbiamo impostato il nostro esempio abbiamo creato artificialmente un caso in cui qualcuno sembrerebbe credere qualcosa ed allo stesso tempo non sa di crederlo.

Nonostante ciò questo esempio ci pone altre domande: è vero il quarto punto di Λ , cioè che possiamo dedurre le credenze di qualcuno dalle sue azioni, o dovremmo considerare alcuni fenomeni sociali come più complessi che una semplice credenza?

Possiamo dire che Lester effettivamente comprenda delle proposizioni sulle quali non è in grado di compiere molte elementari manipolazioni logiche? E se no, possiamo dire che qualcuno crede una proposizione che non comprende?

Prima di procedere oltre, però, è importante fare una distinzione; abbiamo accennato nell'esempio di Lester come dessimo per certo che egli fosse sincero, questo era in parte per semplificare il caso, ma nella nostra situazione vale la pena di fare alcune precisazioni su cosa intendiamo per "sincerità" e come il concetto venga declinato in rapporto a ciò che è stato detto nelle pagine precedenti. Essere sinceri, per prima cosa, è molto diverso dal dire la verità, dal momento che la sincerità con cui viene profferita una proposizione è una caratteristica indipendente dal mondo esterno. Si può essere sinceri e dire a qualcuno qualcosa che è effettivamente falso fin tanto noi lo diamo per vero; allo stesso tempo si può dire a qualcuno la verità pur mentendo, fin tanto che le nostre credenze riguardo ciò che abbiamo detto siano errate. Queste sono banalità che quasi tutti realizzano molto presto, sia questo da *Otello* o da un'esperienza diretta, tanto che le osservazioni filosofiche al riguardo risalgono ad Agostino.¹⁷

Quando però parliamo delle conoscenze introspettive sulle nostre credenze la situazione è differente; accettando (17) (ossia $BB\alpha \rightarrow KB\alpha$), come abbiamo fatto nel capitolo precedente, constatiamo che, dal momento che tutte le informazioni sulle nostre credenze ci devono essere disponibili introspettivamente, allora non possiamo avere false credenze riguardo alle nostre

17 Si veda *De mendacio* (ed. it. *Sulla bugia*, Bompiani, Milano, 2001)

credenze stesse. Ciò vuol dire che la nozione di sincerità e veridicità (e di conseguenza quelle di falsità e mendacità) si vengono a sovrapporre, ed è proprio questo il nostro problema. Tornando a Lester, se Lester non può mentire e ci dice di non essere razzista, ossia di non intrattenere la credenza che si possa valutare qualcuno su base razziale, siamo costretti a ammettere che non lo sia? Allora come valutiamo il fatto che abbia compiuto una discriminazione? In fondo dobbiamo immaginare che, per quanto un fantoccio, egli abbia operato una selezione che, per quanto una volta interrogato potrebbe difendere come casuale, è inconfutabilmente di carattere razziale.

Sembra dunque che, di tutto ciò che abbiamo presentato fin'ora, cioè (17) e le sue conseguenze, non possa convivere con tutte le assunzioni degli argomenti di Λ .

3. Un fenomeno culturale

Ciò che abbiamo fatto con Λ nel caso di Lester può sembrare un insieme di argomenti, in particolare il quarto, tutto sommato ragionevoli, ma apparentemente non così radicati nella nostra mentalità da dover per forza essere integrati in un contesto più ampio o, potenzialmente, si potrebbe anche argomentare che siano dei *bias* che debbano essere negati e corretti in senso prescrittivo. Mostriamo come almeno la prima parte di questa obiezione sia in realtà debole e come nel dibattito, e dunque nel ragionamento, pubblico emergano forti assunzioni riguardo alle possibilità introspettive delle credenze individuali.

3.1 Il discorso pubblico

Il primo Congresso Mondiale della Detersione (Parigi, settembre 1954) ha autorizzato il mondo a lasciarsi andare all'euforia di *Omo*: non solo i detersivi non hanno alcuna azione nociva sulla pelle, ma addirittura possono forse salvare i minatori dalla silicosi. Ora questi prodotti sono da qualche anno oggetto di una pubblicità così massiccia da far parte, oggi, di quella zona della vita quotidiana dei francesi su cui le psicoanalisi, se si tenessero al corrente, dovrebbero pur rivolgere la loro attenzione. Si potrebbe allora contrapporre con profitto alla psicoanalisi dei liquidi purificatori (Acqua di varechina) quella delle polveri saponificanti (*Lux*, *Persil*) o detersive (*Rai*, *Paic*, *Crio*, *Omo*). I rapporti tra il rimedio e il male, tra questi prodotti e lo sporco, sono molto diversi nei due casi.

Per esempio l'acqua di varechina è sempre stata percepita come una specie di fuoco liquido la cui azione va attentamente controllata [...]; la leggenda implicita di questo genere di prodotti poggia sull'idea di una modificazione violenta [...]: vi corrispondono effetti

di ordine chimico o mutilante: il prodotto «uccide» lo sporco. Al contrario le polveri sono elementi separatori [...], lo sporco non lo si uccide più; nell'iconografia di *Omo* lo sporco è un minuscolo nemico gracile e nero che scappa a gambe levate [...]. Ma nell'ordine stesso delle polveri bisogna ancora contrapporre alla pubblicità psicologica la pubblicità psicanalitica [...]. Dire che *Omo* pulisce in profondità [...] significa supporre che la biancheria è profonda, cosa finora impensata e che incontestabilmente equivale a magnificarla, a porla come oggetto lusingatorio per quegli oscuri impulsi di avviluppamento e di carezza propri ad ogni corpo umano. [...] L'importante è aver saputo mascherare la funzione abrasiva del detergente sotto l'immagine deliziosa di una sostanza profonda e aerea insieme, che può dominare l'ordine molecolare del tessuto senza intaccarlo.¹⁸

In questo brano Barthes tocca alcuni punti importanti, a differenza della gran parte dei brani in *Miti d'oggi* che sono analisi sociali, certamente argute ma non del tutto innovative,¹⁹ questo saggio insieme ad altri (e.g. *La pubblicità del profondo*, *Il cervello di Einstein* etc.) fa qualcosa di più di semplice critica mondana, opera piuttosto con l'intento di svelare dei *messaggi nascosti*. Ma qual è esattamente la natura di questo *nascondimento*? Non certamente di tipo subliminale, tutto ciò che Barthes ricava lo fa tramite delle induzioni da messaggi manifesti (manifesti anche nel senso più banale, essendo cartelloni pubblicitari), ossia ricavando le conseguenze “logiche” a partire da proposizioni esplicite, un'operazione per la quale, come abbiamo mostrato sopra, è necessario prendere (21) per valida. Il problema qui però è di genere più sottile; possiamo immaginare che il pubblicitario che crea lo slogan di un prodotto indirizzi l'immaginario del fruitore tramite un attento utilizzo delle prossimità semantiche dei termini utilizzati, il problema emerge quando proviamo a rendere conto di cosa *sa* un qualsiasi fruitore del messaggio pubblicitario.

Segue dal modo in cui è impostato il saggio stesso che l'acquirente medio di un detersivo non compia necessariamente questi passi logici, ma che allo stesso tempo questi ne debba *subire* il messaggio nei termini in cui è stato esplicitato. Qual è allora lo stato mentale dell'acquirente riguardo alle implicazioni delle differenze iconologiche tra varechina e detersivo? Egli idealmente se interrogato non saprebbe dirne nulla, eppure Barthes sembra suggerire che queste implicazioni agiscono profondamente sul suo comportamento, in sostanza egli le crede ma non sa di crederle, in contraddizione con (17).

È chiaro che l'approccio di Barthes possa essere criticato, in questo caso specifico o in ge-

18 Roland Barthes, *Saponificanti e detersivi* in *Miti d'oggi* a cura di Lidia Lonzi, Einaudi, Milano 1994.

19 Si veda già ad esempio *Souvenirs* di Alberto Savinio.

nerale, il fatto è però che questa sua caratterizzazione della credenza inconscia di natura pubblica non è un fatto isolato ma fa parte invece di un'intuizione diffusa di carattere molto più ampio.

3.2 Il dibattito politico

È un luogo comune piuttosto diffuso che il dibattito politico si sia deteriorato negli ultimi decenni, almeno nell'infosfera atlantica. Esprimere un'opinione al riguardo non è nei nostri scopi, tuttavia l'accordo generale sulla questione evidenzia per lo meno il fatto che sia stato percepito un mutamento dal quale, con la dovuta cautela con cui si affrontano materie dal soggetto evanescente, possiamo derivare qualche conclusione.

Se si tenta di un confronto, facendo una scelta del tutto arbitraria, tra *Tribuna politica*²⁰ in onda dal 1961 al 1978 con un qualsiasi *talkshow* odierno vi sono una serie di differenze evidenti dovuti a fattori materiali, come la concorrenza o la disponibilità generale di immagini, mutati nel corso degli anni (tempi più stretti, un tono meno formale, ospiti di minor riguardo etc.). Un fatto, però, che si può isolare nell'andamento del dibattito stesso è la scomparsa di un momento allora fondamentale, ovvero un'argomentazione di carattere razionale e di argomento politico-ideologico a introdurre la propria posizione, anche surreale, come nel caso di Nino Nutrizio che porta in trasmissione una pentola, riso e spaghetti per dimostrare "i differenti tempi di cottura di socialismo e riformismo". Indipendentemente dalla sincerità di questo e degli altri casi meno stravaganti questo fenomeno testimonia, se non una fiducia nell'argomentazione di per sé, almeno il fatto che chi appariva in trasmissione riteneva l'argomentazione come uno strumento riconosciuto dallo spettatore, un metodo in cui, anche solo superficialmente, egli avrebbe potuto specchiarsi, magari riprendendolo.

Il fatto tale approccio sia caduto in disuso non dimostra che vi sia una generale irrazionalità dei discorsi (c'è differenza tra un discorso razionale ed uno che si fregia di esserlo), ma piuttosto il fatto che chi parla pubblicamente oggi ritiene che questa non venga valutata più come un mezzo utile o sufficiente nel dibattito politico. Il dibattito non si caratterizza più infatti con l'analisi degli argomenti espliciti dell'avversario quanto in un'analisi puntuale del non detto, dell'accennato o di ciò che viene fatto intuire implicitamente. Ossia un'analisi semiotica alla ricerca di *whistleblowers* o inclinazioni non rivelate. Indipendentemente che questa mancata esplicitazione delle *vere* tendenze dell'avversario sia dovuta alla sua ipocrisia o al

²⁰ Le puntate di *Tribuna politica* sono disponibili in Teche RAI (<http://www.teche.rai.it/>).

suo inconscio.

Questa tendenza non è di carattere unicamente offensivo, ossia c'è motivo di credere che non sia percepito solo come un'arma da rivolgere contro il proprio avversario ma anche come un legittimo strumento di analisi in generale; è il caso dell'attuale²¹ segretario del *Labour* Britannico Keir Starmer che nel Luglio del 2020 pubblicizzò la sua intenzione di sottoporsi ad un “*unconscious racial bias training*”,²² sulle medesime premesse opera *Istruzioni per diventare fascisti*²³ e l'allegato *Fascistometro* recentemente pubblicato per i tipi di Einaudi.

4. Credere

Abbiamo sufficientemente mostrato come sia presente, seppur su livelli diversi, l'idea che si possa legittimamente far uso del concetto di *credenza inconscia*. Ma il fatto stesso che qualcosa possa essere riconosciuto nell'ontologia “comune” significa che questo debba poter essere accessibile, almeno in linea teorica, da tutti nelle stesse modalità, esattamente come tutti noi riconosciamo l'esistenza degli oggetti concreti se possiamo vederli, dei rumori se possiamo udirli o di uno stato emotivo se possiamo provarlo, allo stesso modo bisognerà individuare quale sia la modalità secondo cui questo tipo di credenze possono essere “viste” da tutti. Come è possibile intuire dai paragrafi precedenti possiamo distinguere queste modalità in due tipi differenti.²⁴

4.1 Il metodo logico

Il metodo logico, in cui si intende logico in senso letterale, come “relativo al discorso”, non è dissimile ai casi già mostrati basati sull'utilizzo di (21). È il caso ad esempio di Barthes con le pubblicità dei detersivi, al riguardo però vanno fatte alcune osservazioni; bisognerà cioè notare alcuni limiti e problematiche di questo approccio. Nel caso di Barthes in particolare l'analisi consisteva nel mostrare come alcune espressioni pubblicitarie implicassero alcune figure o collegamenti semantici che, recepiti anche dal fruitore, permettono di far giungere ad esso un messaggio in maniera mediata, in modo tale che questo fosse facilmente recepibile senza però che venisse percepito come un'imposizione esterna. Tuttavia questa analisi implica

21 Allo stato attuale ossia, per chi scrive, il Gennaio 2021.

22 *Keir Starmer to sign up for unconscious bias training amid criticism* in *The Guardian* edizione del 6 Luglio 2020 (arch. URL=<https://www.theguardian.com/politics/2020/jul/06/keir-starmer-to-sign-up-for-unconscious-bias-training-amid-criticism>).

23 Michela Murgia, *Istruzioni per diventare fascisti*, Einaudi, Torino 2018.

24 È importante notare come i metodi presentati qui di seguito sono, almeno in linea di principio, perfettamente validi per qualsiasi credenza, non solo quelle non direttamente enunciate, le quali rappresentano un caso particolare delle credenze in generale.

non solo (21), ma anche che le possibilità semantiche (eventualmente interpretabili come collegamenti logici) delle espressioni utilizzate siano condivisi da tutti coloro che ricevono il messaggio; nel caso di Barthes in particolare, ad esempio, alla “vittima” della pubblicità può essere ragionevolmente ascritta la credenza che la biancheria sia nobile solo se egli condivide la nozione che collega i concetti di nobiltà e profondità a livello semantico. Si può mostrare lo stesso fenomeno in casi meno complessi.

Ad esempio io posso credere che il mio vicino di casa sia una persona per bene e cortese, ma se si venisse a sapere che il mio vicino di casa è in realtà il Mostro di Firenze non sarebbe corretto ascrivermi la credenza che il Mostro di Firenze sia una persona per bene e cortese, dal momento che per quanto quella tra il mio vicino e il Mostro di Firenze sia una relazione di identità corretta, non sarebbe tuttavia corretto utilizzarla per desumere le mie credenze. Oppure si dia il caso di un cane²⁵ il cui padrone sia il Presidente degli Stati Uniti d’America; poniamo che il cane senta qualcuno salire le scale e inizi a scodinzolare convinto che stia arrivando il suo padrone tuttavia, per la sua delusione, la persona per le scale si rivela essere un domestico. Data questa situazione possiamo dire che il cane credeva che l’individuo che saliva le scale fosse il suo padrone, tuttavia non diremmo che il cane credeva che il domestico fosse il Presidente, per quanto questa affermazione sia materialmente corretta. Questo perché non saremmo disposti a riconoscere al cane la padronanza dei concetti di “Presidente” o “domestico” nonostante la capacità indubitabile di distinguerli l’uno dall’altro.

Questo secondo caso, tuttavia, rispetto al primo pone un ulteriore problema; certamente non riconosciamo ad un cane la padronanza di alcuni concetti, ma in generale è corretto anche solo dire che un cane possa avere una credenza? D’altronde se, come abbiamo fatto fin ora, pensiamo alle credenze in modo proposizionale, dunque linguistico, non possiamo certo ascrivere credenze ad un animale non linguistico.²⁶ Cosa ci garantisce in fondo che il cane esperisca effettivamente delle credenze anziché dei riflessi condizionati? Potremmo anche interpretarlo come una macchina cartesiana che scodinzola se sente qualcuno salire le scale e fa le feste in relazione ad un determinato odore; quello associato a colui che noi sappiamo essere il suo padrone. Ossia nessuno ci garantisce che noi non abbiamo a tutti gli effetti proiettato nel cane una credenza che in un umano giustificasse i medesimi comportamenti. È questo un tema che affronteremo più avanti.

25 Questo esempio è tratto, seppur in un contesto differente e senza trarne tutte le medesime conseguenze, da Bernard Williams in Williams (1970).

26 Per approfondire cosa si intenda per “animali non razionali” e cosa si intenda quando si afferma che la credenza sia un “atteggiamento proposizionale” si veda Davidson (1982) in cui viene perorata quest’ultima tesi.

4.2 Il metodo pragmatico

Il secondo modo per dedurre una credenza è legato alle azione compiute dal soggetto a cui ascriviamo la credenza stessa. Immaginiamo ad esempio di vedere qualcuno che attraversi un ponte di corda teso su un crepaccio, possiamo supporre egli creda che lo possa sostenere (dando per scontate alcune cose, ad esempio che non desideri precipitare) o, sicuramente, se consideriamo le due cose come fenomeni differenti, che almeno non creda che il ponte non lo sostenga.

In generale, come notato in Williams (1970), i progetti, le azioni e le credenze di un individuo sono legati tra di loro in maniera tale che dati due su tre posso ricavarne il terzo; ossia dati i progetti e le azioni posso ottenere le credenze, date le azioni e le credenze posso ottenere i progetti e, infine, date le credenze e i progetti posso, in linea teorica, prevederne se azioni. Per chiarire meglio le nozioni, tornando al nostro esempio, se vediamo qualcuno attraversare un ponte e sappiamo che progetta di giungere dall'altra parte possiamo immaginare che egli creda che il ponte lo sosterrà, se vediamo la stessa persona che attraversa un ponte e sappiamo che crede che questo lo sosterrà allora possiamo immaginare che il suo progetto sia quello di arrivare dall'altra parte e, infine, se sappiamo che la stessa persona che si trova davanti al ponte desidera arrivare dall'altra parte e crede che il ponte regga possiamo prevedere che lo attraverserà. In generale questa impostazione sembra più lineare di quella mostrata nell'argomentazione Λ , nel senso che non richiede le stesse forti assunzioni del quarto punto in cui, traducendo, si ipotizzava di poter derivare progetti e credenze dalle sole azioni. In generale possiamo dire che in presenza di uno solo dei tre elementi sia ugualmente possibile restringere quali coppie siano compatibili con il terzo elemento, ma non siamo in grado di dare una risposta univoca, come mostrato all'inizio, vedendo qualcuno che attraversa un ponte possiamo ipotizzare i) che egli creda che il ponte reggerà e desideri arrivare dal lato opposto o ii) che egli creda che il ponte cederà e desideri precipitare, e similmente alle soluzioni di un'equazione oltre a queste due triadi ne sono immaginabili infinite altre, seppur con dei limiti.

Lo statuto dei tre elementi (progetto, azione, credenza) non è però lo stesso dal punto di vista strutturale, ovvero per quanto il meccanismo uniforme ci sono delle differenze tra le funzioni che svolgono i diversi tipi di abduzione;²⁷ in generale quando otteniamo l'azione avendo

²⁷ Il tipo di meccanismo con cui si traggono questo tipo di conclusioni è, seppure indubabilmente razionale, certamente di tipo euristico. In particolare può essere argomentato come questi siano ragionamenti di tipo abduttivo, così come mostrato in Eco (1983) e Hintikka (1983).

a disposizione progetti e azioni facciamo una previsione; negli altri due casi invece forniamo due differenti tipi di *spiegazioni*.

4.2.1 Le spiegazioni teleologiche

Quando otteniamo il progetto di qualcuno delle sue azioni e dalle sue credenze effettivamente non produciamo nulla di direttamente verificabile, a differenza del caso precedente (se non in senso indiretto, ovvero nel caso dovessimo utilizzare il progetto ottenuto e eventuali credenze dell'agente per ottenere una previsione delle sue azioni in un contesto differente). Ciò che otteniamo è piuttosto una spiegazione, ossia un modo per mettere in un contesto teleologico le azioni (e le credenze) di una persona o di un gruppo di persone. Sapere che qualcuno vuole arrivare dall'altra parte di un crepaccio ci permette di dire *perché* egli lo attraversa. Difficilmente diremmo il contrario, ossia difficilmente diremmo che un'azione può spiegare il perché di un progetto o un'intenzione. Riprendendo un esempio tipico, nel caso in cui dovessimo spiegare il perché della posizione dell'ombra di uno gnomone sul suolo, dal momento in cui questa è determinata dall'altezza dello gnomone e dalla posizione del Sole, la spiegheremo *in virtù* di questi due fattori. Questi tre elementi, ossia la posizione del Sole, l'altezza dello gnomone e l'ombra, sono in molti sensi nella stessa relazione della nostra triade, nel senso in cui un terzo elemento è derivabile dagli altri due e da uno solo è derivabile un'insieme di soluzioni per gli altri due. Nello stesso modo però difficilmente saremmo disposti a dire che l'ombra e lo gnomone possano *spiegare* la posizione del Sole o, peggio, non diremmo che la posizione del Sole e l'ombra possano *spiegare* l'altezza dello gnomone.

4.2.2 Le spiegazioni rappresentazionali

A differenza del caso dell'ombra però, in cui gli ultimi due casi sembrano essere più o meno indifferenti, c'è una differenza sostanziale tra il potere esplicativo che assegniamo ad un piano rispetto a quello che assegniamo all'ascrizione di una credenza. Ritorniamo all'esempio del cane del presidente degli Stati Uniti; abbiamo notato come il fatto che il cane non padroneggi il linguaggio renda difficile ascrivergli una credenza in senso stretto, cosa intendiamo allora quando diciamo che un cane crede qualcosa? La risposta più ovvia è che proiettiamo una credenza tale da giustificare il comportamento del cane se noi fossimo al suo posto; quando nella realtà possiamo benissimo accettare che mentalmente i cani non abbiano un perfetto equivalente di una credenza. Questa osservazione però ci pone la domanda di quale siano le

differenze sostanziali tra l'ascrizione di una credenza adottata dalle circostanze nel caso di un umano o di un animale.

Nel nostro caso del ponte in effetti possiamo trovarci in una situazione analoga a quella del cane del Presidente, dal momento che certamente chi attraversa un ponte con l'intenzione di arrivarvi all'altro capo non può credere che il ponte cederà, ma dal punto di vista pratico non è necessario creda sia falso,²⁸ è bastevole in fondo che non creda il contrario. Immaginiamo di stare scappando, difficilmente avremmo uno stato mentale di tipo proposizionale $p = \text{“il ponte non cederà”}$ in maniera esplicita.

Qual è dunque la natura di queste credenze ricavate dal contesto? Sono analoghe a quelle deboli che attribuiamo agli agenti non linguistici? E in quale rapporto sono le credenze vere e proprie con quest'ultime? Un'ipotesi, su cui ritorneremo, è quella di considerarle delle entità modellate sull'idea collettiva di credenza, intesa come stato mentale al quale si accede tramite l'introspezione, che utilizziamo per razionalizzare le azioni altrui in un dato contesto.

5. Credere

Abbiamo caratterizzato le credenze in due tipi fondamentali; le credenze alle quali si accede per introspezione e quelle alle quali si può accedere esternamente basandosi sul contesto, sia questo verbale, fisico o di entrambi i tipi. Tuttavia dire che sappiamo di alcune nostre credenze per via introspettiva non è sufficiente, anche nel caso si voglia rimanere neutri riguardo il funzionamento della mente. Vi sono infatti almeno due modi in cui si può considerare di credere qualcosa.

5.1 Credere causalmente

La maggior parte delle nostre credenze sono di questo primo tipo; credenze causali, ossia credenze per le quali siamo in grado di costituire una catena causale che conduca alla nostra credenza. Molte sono composte di un solo anello – «lo so perché l'ho visto»,²⁹ altre invece hanno una struttura più complessa che richiede più passaggi, ad esempio posso credere qualcosa perché qualcuno che reputo degno di fede me l'ha detta, in questo caso possiamo im-

28 Non è così nemmeno dal punto di vista logico in cui, per utilizzare la notazione in Hintikka (1962), il converso dell'operatore B è C (ossia $\sim B \sim \alpha$ è equivalente a $C\alpha$) in cui C sta per “compatible”. Sostenere il contrario significherebbe sostenere ($\sim B\alpha \leftrightarrow B\sim\alpha$), il che sarebbe chiaramente falso.

29 Si potrebbe obiettare che, in questo esempio, già la veridicità dei sensi sia una credenza preliminare e non scontata; una persona spesso soggetta ad allucinazioni potrebbe dubitare dei suoi sensi. In generale quindi è giusto considerare quella della catena causale come una metafora le cui varie istanze siano in qualche modo confrontabili tra di loro (alcune catene saranno intuitivamente più lunghe di altre) ma i cui passaggi, o anelli, non abbia senso tentare di contare singolarmente aspettandosi altro che un risultato arbitrario.

immaginare che la catena sia composta da più anelli dato che la mia credenza dipende dal profferimento altrui e dalla credenza che questi sia sincero. Un caso ancora più complesso può essere quello in cui si deduce qualcosa combinando una serie di credenze, come ad esempio una deduzione in un romanzo di Sherlock Holmes. La caratteristica più importante per credere qualcosa a causa di qualcos'altro (sia un fatto o un'altra credenza) un agente cognitivo deve credere che anche nella realtà i due eventi siano connessi causalmente tra di loro, ad esempio se credo che l'assassino sia fuggito su una carrozza perché ho trovato delle orme su un piazzale allora devo necessariamente credere che dal punto di vista materiale le orme siano state causate dall'assassino e dalla carrozza con cui è fuggito. Ossia $(B\alpha \rightarrow B\beta) \rightarrow B(\alpha \rightarrow \beta)$, che insieme all'analogo doxastico di (1) può essere scritto come $(B\alpha \rightarrow B\beta) \leftrightarrow B(\alpha \rightarrow \beta)$.³⁰

In generale le credenze causali hanno un carattere cosciente immediato, ossia appena le abbiamo acquisite esprimiamo il fatto di crederle comportandoci di conseguenza, almeno a livello potenziale.

5.2 Credere formalmente

Vi è un secondo tipo di credenze che si distingue da quello appena descritto, certamente non possono essere descritte come credenze non causate; per ogni credenza, in linea di massima, è possibile risalire ad un'origine causale. Sono piuttosto delle credenze per le quali un agente cognitivo non ritiene decisivo ricostituire la catena causale per poterle sostenere; ciò però non deve trarre in inganno: il fatto che non siamo in grado di ricostruire la catena causale di una credenza non significa che essa non sia di tipo causale, ad esempio il fatto che in casa la cucina sia vicino al salotto è una conoscenza causale, nel senso che è stata appresa in seguito alla prima volta, magari decenni addietro, in cui si è entrati in casa propria. Il fatto che possiamo non essere più in grado di individuare quel preciso momento nel tempo però non è importante, il carattere *de iure* della credenza rimane intatto; noi sappiamo dove sia la cucina in casa nostra perché in un determinato momento l'abbiamo visto per la prima volta.

La differenza tra credenze causali e introspettive non è dunque nel tipo di causa esterna, che è simile in entrambi i casi, ma nel tipo di fondamento che un agente cognitivo attribuisce alla credenza stessa. Mettiamo ad esempio che io creda una proposizione non empiricamente verificabile in senso stretto, ad esempio che (22) e (23) siano equivalenti. Da un punto pura-

³⁰ Va notato però come $(B\alpha \rightarrow B\beta) \rightarrow B(\alpha \rightarrow \beta)$, utilizzando un condizionale materiale non catturi appieno la nozione di causalità, rimanendo dunque una condizione necessaria ma non sufficiente per affermare la condizione appena posta.

mente causale io crederò che il quinto postulato di Euclide e il postulato di Playfair a causa, ad esempio, della professoressa di matematica che mi trasmise la nozione, e magari una dimostrazione, a scuola. Tuttavia la causa della mia credenza non coincide con il *motivo per cui* la mantengo; nel caso di una credenza fattuale, come ad esempio quella della posizione della mia cucina, la causa di una credenza e il motivo coincidono nell'atto di aver visto. Nel caso di una dimostrazione invece la credenza è trasmessa causalmente, ma essa viene creduta per motivi puramente formali e dunque indipendenti dalla sua origine accidentale che infatti difficilmente invocheremmo se ci fosse richiesto di giustificare la nostra credenza riguardo (22) e (23).

6. Voler credere

Questa differenza non ci deve far pensare però che le credenze di tipo formale siano in qualche modo più arbitrarie di quelle causali; infatti per quanto queste siano indipendenti dal mondo esterno sono strettamente vincolate dalle loro stesse caratteristiche formali. Se infatti immaginiamo per assurdo che possano esistere delle credenze in qualche misura arbitrarie dovremmo ammettere che sia possibile credere a comando, una possibilità a cui non siamo in grado, patologie a parte, di ricorrere.

Non è nemmeno un argomento rilevante affermare che le credenze di tipo formale potrebbero essere errate, o addirittura in contraddizione tra di loro, senza che un agente cognitivo sia necessariamente in grado di rendersene conto in quanto privo di verificarle; al contrario di quelle causali che, essendo derivate strettamente dal mondo esterno, non possono contraddirsi poiché il mondo in sé non può essere contraddittorio (in qualsiasi modo si voglia intendere l'espressione).³¹ Ciò è senz'altro vero, va tuttavia ricordato che stiamo trattando di credenze e non di conoscenze, dunque nella catena causale per una credenza può benissimo esservi un fatto riferito da una terza persona che sia in effetti una falsità.

*

Con questi due tipi diversi abbiamo tentato di coprire tutti i tipi possibili di credenza; tuttavia nessuno di questi sembra compatibile con la possibilità che si diano delle credenze in-

³¹ Negli ultimi anni la teoria che il mondo "in sé" possa essere contraddittorio, nota col nome di 'dialettismo', ha guadagnato campo; il che renderebbe l'obiezione appena menzionata ancor di più bisognosa di argomenti di supporto. Per un'introduzione al dialettismo si rimanda a Priest (2006).

conscie nella misura in cui queste vengono intese nel senso comune se non in un senso impoverito rappresentato dalle credenze artificiali che possiamo ricavare dal contesto. In generale un modo di procedere potrebbe essere quello di ignorare definitivamente i profferimenti e elevare questo tipo di credenze, quelle deducibili, a l'unico tipo legittimo, in fondo risolvono alcuni problemi dal momento che non c'è modo in cui ad un agente cognitivo possano essere assegnate credenze contraddittorie, o almeno nessun modo ragionevole.

Tuttavia un tale approccio sarebbe pesantemente deficitario; per prima cosa vi sono delle nostre credenze che non hanno occasione di interagire col mondo esterno se non per mezzo di profferimenti, non solo di tipo formali, ma anche credenze fattuali come la mia credenza che l'Australia esista. In secondo luogo sostituire una nozione ad un'altra per pura comodità logica non costituirebbe un risultato soddisfacente, dal momento che il nostro scopo è rendere conto delle intuizioni riguardo la credenza e non correggerle o sostituirle, se non in minima parte. Fare o sostituire concetti è un compito prettamente scientifico, renderne conto è un compito filosofico.

Nei capitoli successivi dunque approfondiremo la nozione "impoverita" di credenza ottenuta nelle pagine precedenti cercando di identificare dei modi in cui questa possa essere trattata.

Capitolo terzo

C'era un vecchio che disse: «Perdiana!». Nessuno risponde all'appello di questa campana?/Ho tirato giorno e notte,/ fino ad averne le ossa rotte./Ma nessuno risponde all'appello di questa campana.³²

1. Convenzioni

Il concetto di convenzione può essere inteso in due modi differenti; il primo è di natura più meccanica – senza voler connotare negativamente il termine – e consiste nel considerare una qualsiasi situazione di interazione tra più agenti cognitivi considerando i suoi possibili equilibri. Ma il concetto di convenzione è più ampio di quanto non possa essere catturato con un approccio del genere. Un tale approccio è quasi sempre giustificato e fecondo, ossia è sempre in grado di ottenere i suoi scopi, tuttavia in una convenzione vi è un aspetto più squisitamente proposizionale che può essere affrontato indipendentemente e che, anzi, non può essere catturato da metodi costruiti per valutare altri aspetti. Vi sono molti casi in cui i punti di equilibrio sono banali e alla portata di ogni agente coinvolto (una promessa tra due persone, il camminare sul lato destro della strada etc.) ma che non sono affatto banali se considerati complessivamente.

Le intenzioni di mantenere o di infrangere una promessa dipendono non solo dagli interessi materiali (o comunque pesabili su una scala coerente) ma dalle convinzioni e dagli scopi degli agenti coinvolti e non è detto che questi non siano contraddittori, irrazionali o premeditati. Certamente data una serie di eventi conclusa o circoscritta dovrebbe sempre essere possibile interpretare il comportamento di tutti gli agenti coinvolti come legati al perseguimento di un fine, non è detto però che questi fini dedotti, come è stato mostrato nel capitolo precedente, debbano essere esplicitamente condivisi o essere, per così dire, nella testa e nelle intenzioni di colui che li ha perseguiti.

2. Due tipi di convenzione

Molti tipi di convenzioni, come abbiamo accennato nelle ultime righe, sono totalmente espliciti, dunque relativamente poco interessanti, certamente non interessanti in un contesto, come il nostro, che cerca di individuare gli aspetti impliciti della conoscenza.

³² Edward Lear, *Il libro dei nonsense*, Einaudi, Milano 1970 (traduzione di Carlo Izzo).

Consideriamo il caso banale descritto dalla citazione in *exergo* di Edward Lear; immaginiamo che in un villaggio di contadini i paesani concordino esplicitamente che il suono di una campana sia il segno che si debba accorrere al luogo da cui proviene il suono stesso. Se, come nel nostro caso, nessuno accorre al richiamo della campana abbiamo solo tre possibilità: *i*) coloro che avrebbero dovuto accorrere non hanno sentito la campana, *ii*) l'hanno sentita e non sono voluti andare o *iii*) l'hanno sentita e non si sono ricordati cosa la campana significasse. Si nota subito, immaginando la situazione appena descritta, che vi è una differenza fondamentale tra i primi due casi e il terzo, ossia i primi due sono sempre plausibili, mentre il terzo non lo è sempre. È ovviamente possibile che si verifichino il primo o anche il secondo – ponendo, per semplificare, che le decisioni dei contadini di andare o no siano tra loro indipendenti – ma il terzo caso diventa inverosimile in molte circostanze; è difficile immaginare che uno scampanio continuo e immotivato non attiri qualcuno, indipendentemente da ciò che era stato convenuto precedentemente.

Il fatto fondamentale, ed anche piuttosto banale, che crea questa differenza è che il suono di una campana, per quanto insignificante dal punto di vista strettamente semantico, non può perdere la sua valenza semiotica di segnale. In parole più povere è sufficiente che un contadino sappia che il suono della campana *segnala* il fatto che qualcuno la stia suonando per far funzionare, pur indirettamente, la convenzione di cui sopra. Certamente la conoscenza del fatto che il suono di una campana sia associato ad una campana può essere in parte descritta da un punto di vista, se non strettamente semantico, almeno enciclopedico; la parola “campana” sarebbe un concetto inutile se nella nostra mente non lo associassimo al suono, che è la caratteristica principale del suo referente. Tuttavia vi è anche un senso in cui una conoscenza del genere non può essere interamente semantica dato che deriva in maniera preponderante da esperienze dirette.

Non tutti i casi presentano questi problemi; in una situazione in cui il segnale concordato fosse più arbitrario, come può essere il caso di una segnale in codice o cifrato, il caso *iii*) sarebbe del tutto non problematico. Questi due tipi di convenzioni esemplificate rispettivamente da quest'ultimo caso e quello del villaggio di contadini si distinguono principalmente nella natura *semantica*, intesa in senso lato, delle due proposizioni che le rappresentano (nel caso del villaggio di contadini il comando “al suono della campana si deve accorrere nel luogo *x*”, nel caso del messaggio una chiave del tipo “*a* corrisponde a *b*”) e che vedremo più attentamente.

2.1 Convenzioni autonome

Per convenzioni autonome intendiamo tutte quelle convenzioni che, *de iure*, per essere possibili richiedono che almeno parte degli agenti coinvolti le accettino esplicitamente. Diciamo “parte degli agenti” appunto perché si tratta di una distinzione *de iure*, ossia a dire che le convenzioni di questo tipo sono formalmente legate ad azioni di tipo stipulativo, ancorché adottate irriflessivamente. Come in molti casi gran parte delle convenzioni arbitrarie, ad esempio quelle del galateo, ci si adegua per conformismo e spirito di osservazione: nessuno è in grado di ricordare il momento in cui ha concordato con qualcuno di far sedere prima gli ospiti a tavola, dal punto di vista pratico non è una convenzione realmente stipulata, ma dal punto di vista formale è *come se lo fosse*.

La natura stipulativa di una convenzione fa sì immancabilmente, dato che non vi è stipulazione senza linguaggio, che tutte le convenzioni di questo tipo siano perfettamente esprimibili linguisticamente. In generale tanto più è arbitraria una convenzione tanto più è linguistica la sua essenza; tornando all’esempio del galateo – parzialmente arbitrario ma guidato in parte da quello che chiamiamo “buonsenso” – una sua regola può avere molte formulazioni equivalenti; una legge dello stato o un regolamento di natura prescrittiva non può che essere di natura totalmente linguistica, al punto che una legge è tale poiché è una stringa di parole, ossia ha una sola possibile formulazione.

2.2 Convenzioni eteronome

Le convenzioni eteronome, al contrario di quelle autonome, non dipendono strettamente da una proposizione, dipende più direttamente dalla struttura del mondo reale. Dal punto di vista prettamente semantico potrà parere controversa anche la definizione stessa di convenzione che gli abbiamo assegnato, considerando gli usi stabiliti dalla letteratura precedente.³³ Tuttavia sarà utile mantenerla per evidenziare alcuni aspetti.

Le convenzioni di questo tipo dunque non si possono ricondurre univocamente ad una proposizione che le riassume, esattamente per il motivo appena esposto, ossia il fatto che queste non siano strettamente di natura linguistica, dunque ogni proposizione che tenti di riassumerle sarà un’approssimazione, il più della volte una tra le molte possibili.

Esempi di convenzioni di questo tipo sono ad esempio il fatto che si tenda a camminare

33 Si fa riferimento principalmente a Lewis (1969).

sulla destra del marciapiede, o la dinamica della domanda e dell'offerta. Questi sono tutti comportamenti coordinativi che dipendono, più che dal mutuo accordo tra gli agenti che li rendono possibili, dalla conformazione del mondo; la quale, venendo riscontrata sostanzialmente in maniera simile da tutti gli agenti, causa in tutti risposte razionali simili in maniera proporzionale alla semplicità interpretativa del fenomeno. Tanto più un fenomeno può essere interpretato univocamente tanto meno le risposte di chi vi si adatta saranno differenti; difficilmente la reazione di una persona davanti ad un incendio sarà diversa da quella di scappare, mentre nel caso di eventi più comuni e meno estremi predire il comportamento di qualcuno diventa quasi impossibile.³⁴ Da un punto di vista tecnico diremmo che queste situazioni sono degli equilibri naturali.

3. Interno e esterno

La distinzione tra i due tipi di convenzione è, si spera, sufficientemente chiara da poter identificare esempi evidenti di convenzioni che si collocano chiaramente da un lato o dall'altro del discrimine, tuttavia pur avendo delineato alcune caratteristiche non abbiamo ancora stabilito la natura della demarcazione tra le due.

Vediamo subito che questa non può essere ricavata dagli aspetti pratici, ad esempio dal tipo di situazione in cui si applica una data convenzione, abbiamo notato prima come il camminare sempre sullo stesso lato di un marciapiede o di un corridoio sia una convenzione eteronoma mentre, dato che leggi e regolamenti, o ingenerale qualsiasi prescrizione, sono convenzioni autonome, sappiamo anche che tenere la guida a destra in strada è una convenzione autonoma. I due casi da un punto di vista pratico sembrano totalmente analoghi, non lo sono tuttavia da un punto di vista formale, dal momento che la seconda è una convenzione esplicita e prescrittiva, mentre la prima non lo è.

Il fatto è che molte convenzioni per quanto possano essere “artificiali” spesso non sono arbitrarie, al contrario le leggi umane tendono in gran parte ad assumere una forma che ricalchi e descriva dei comportamenti sociali già esistenti. Quello che accade dunque è che un equilibrio, col tempo, si possa sclerotizzare in una forma proposizionale, pur non cambiando sostanzialmente nella pratica; così in alcuni aspetti potremmo dire che seguiamo una norma sia per i vecchi motivi esterni (nel nostro caso la constatazione che due automobili non posso-

³⁴ In caso di situazioni in cui più equilibri siano possibili e probabili in egual misura quale dei venga raggiunto è casuale, avendo a che fare con agenti cognitivi e dunque dotati di volontà diremmo dunque che la scelta di uno dei due è arbitraria. In generale si può immaginare uno spettro dell'arbitrarietà di un dato comportamento coordinato in cui l'arbitrarietà aumenti all'aumentare degli equilibri possibili.

no occupare lo stesso spazio nello stesso tempo) che per i motivi “nuovi” (ossia non prendere la multa). La distinzione sulla natura verbale o non di una convenzione, quindi, non serve tanto a formare due categorie ben distinte – abbiamo visto come queste si possano sovrapporre sia diacronicamente che sincronicamente – ma piuttosto a definire i due modi principali in cui si possa giustificare l’adesione di un agente ad una data convenzione.

4. L’alleanza oggettiva

Negli anni ‘70 del secolo scorso aveva grande spazio nel dibattito pubblico sui giornali o nelle piazze un concetto gradualmente abbandonato negli ultimi decenni, quello di “alleanza oggettiva”.³⁵

Il concetto serviva ad esprimere la connivenza di un soggetto in un fenomeno senza necessariamente invocarne la sua cosciente e convinta partecipazione. In quest’ottica il PCI era un’alleato oggettivo del terrorismo rosso, la Democrazia Cristiana alleato oggettivo del terrorismo nero e così via, almeno trascurando le accuse di alleanze vere e proprie. È ovvio già alla superficie che un concetto del genere possa essere difficile da manipolare; è facile creare alleati oggettivi da premesse dubbie. Una persona contraria ad un sacrificio umano per propiziare la pioggia potrebbe facilmente diventare un alleato oggettivo della siccità, e la situazione è facilmente trasportabile al di fuori di questo caso esemplare.

Da un altro punto di vista, ossia cercando di considerare il concetto di alleanza oggettiva in contesti in cui le premesse siano meno controverse, questo rimane egualmente difficile da maneggiare ma solleva domande legittime. In fondo un alleato oggettivo di un agente o di un fenomeno non è altro che un elemento funzionale di un equilibrio che permette a quest’ultimo di esistere, è legittimo porsi la questione dello statuto di questa *alleanza*.

Si è mostrato nel capitolo precedente che è una tendenza sempre maggiore degli ultimi anni, pur essendo mutata la terminologia, considerare rilevanti, anche da un punto di vista morale, comportamenti sociali non direttamente ascrivibili all’insieme di quelli strettamente volentari. E nel caso di una convenzione, dove possiamo collocare il confine tra ciò che è implicito e ciò che non lo è?

5. Convenzioni e informazione

³⁵ Si vedano, per testimonianze in merito, *A futura memoria* di Leonardo Sciascia (Bompiani, Milano 1989) o *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri* di Carlo Ginzburg (Feltrinelli, Milano 1991) ora presso Quodlibet, Macerata 2020.

Come notato sopra la distinzione delle convenzioni in due tipi non è esaustiva, soprattutto quando, come nel nostro caso, si abbia l'intenzione di valutare il rapporto di esse con un agente cognitivo. È importante distinguere dunque anche le modalità per cui un agente cognitivo aderisce ad una data convenzione. Diremo che qualcuno si conforma "esplicitamente" quando lo fa di propria volontà, diremo invece che si conforma "implicitamente" quando lo fa per semplice conformismo.

5.1 Convenzioni autonome e adesione esplicita

Quello di un'adesione esplicita ad una convenzione autonoma è forse il caso più semplice da considerare, si ha, ad esempio, quando si firma un contratto o quando ci si lega ad altre persone attraverso un patto. Per le caratteristiche delle convenzioni di questo tipo è chiaro che si possa ascrivere il contenuto proposizionale della convenzione a tutti coloro che lo hanno sottoscritto, ed in generale questa caratteristica è direttamente sfruttata in molti modi, ad esempio è il modo in cui viene giustificato il valore che si vuole ascrivere ad un appello da firmare o da sottoscrivere, che tanto ha più valore quanti più sono i firmatari. È anche il caso di un *referendum*, in casi come questi la convenzione è puramente di natura linguistica, non solo nel senso che solo attraverso il linguaggio può essere stipulata, ma anche nel senso che il suo scopo è unicamente quello di rendere manifesta la convergenza di più persone su un testo, senza necessariamente implicare risvolti pratici, come invece farebbe un contratto.

Certamente si può firmare qualcosa, concordare su qualcosa o impegnarsi a farlo per conformarsi agli altri e dunque senza esserne del tutto e razionalmente convinto ma, come vedremo, non è questo quello che intendiamo quando diciamo che qualcuno accetta una convenzione conformandovisi. In generale, in casi di convenzioni di questo tipo così adottate possiamo senza dubbio ascrivere ai contraenti di un contratto la conoscenza del suo contenuto. È socialmente accettato che qualcuno sia responsabile ad un contenuto a cui si lega di propria volontà con un gesto anch'esso convenzionale, come apporre una firma, giurare, stringere la mano etc.

5.2 Convenzioni autonome e adesione implicita

Per adesione implicita si intendono tutti quei casi in cui qualcuno aderisce ad una convenzione senza un atto esplicito del tipo di quelli elencati poco sopra. Riconsideriamo il caso della campana; in una cittadina le persone hanno concordato verbalmente di riunirsi in un dato

luogo ad un dato richiamo, anche senza nessun particolare motivo. Una persona trasferitasi da poco che di questa convenzione non sa nulla ode la campana e vede la gente scendere in strada; questa potrebbe uscire a sua volta di casa e andare dove vanno tutti; per curiosità o pensando di dover fuggire da qualcosa, i motivi sono poco importanti.

Importante sarebbe invece il momento in cui, avendo constatato che la riunione non ha uno scopo pratico ma è di natura puramente rituale, sentendo la campana per una seconda volta, decidesse di andare nuovamente al punto prestabilito. Lo farebbe, appunto, per conformarsi agli altri. La domanda è se in un caso del genere si possa ancora ascrivere il contenuto proposizionale della convenzione al nostro protagonista. Da un certo punto di vista parrebbe scorretto porre il nostro caso sullo stesso livello degli altri, coloro che hanno aderito esplicitamente, tuttavia non vi sono particolari motivi per cui non dovrebbe esserlo: la persona in questione ha infatti capito pienamente la natura della convenzione, ossia che è totalmente arbitraria e dunque riconducibile ad una convenzione esplicita. Oltretutto ne conosce perfettamente il contenuto per quanto questo non gli sia mai stato esplicitamente comunicato, dunque in un certo senso egli partecipando aderisce quanto tutti coloro che hanno esplicitamente concordato di farlo, vi sono però alcuni problemi.

In questo caso specifico abbiamo visto come abbia ricavato con una semplice abduzione la natura della convenzione, tuttavia potrebbe anche darsi il caso che la formulazione esatta della convenzione sia sottodeterminata dalle sue manifestazioni. Immaginiamo lo stesso esempio ma con due luoghi, detti A e B, la prima sera la campana suona tre rintocchi e tutti vanno al luogo A, la seconda due e tutti vanno al luogo B, la terza dopo un solo rintocco tutti vanno ancora al luogo A. In una situazione del genere è ancora possibile conformarsi, ad esempio seguendo il proprio vicino di casa, ma non vi è modo di conoscere con certezza la natura della convenzione. Potrebbe darsi che i rintocchi siano indifferenti e ci si riunisca nel luogo A o B alternativamente, che ci si riunisca in A se i rintocchi sono dispari e in B se pari, o in A se non pari a un numero primo e in B in tutti gli altri casi. Una persona che assiste solamente all'atto pratico che segue alla convenzione non ha modo di saperlo, potenzialmente anche dopo un numero infinito di osservazioni.

Un altro caso problematico sarebbe quello in cui la convenzione nella sua attuazione sia parzialmente inosservabile. Ad esempio se fosse del tipo "al suono della campana bisogna recarsi nel luogo prestabilito recitando nella mente una poesia" una persona che aderisse per conformismo non avrebbe modo di sapere la seconda parte della convenzione, e sarebbe dun-

que scorretto ascrivergliela. Dunque possiamo ascrivere ad un agente cognitivo l'adesione ad una convenzione, e quindi la conoscenza di alcune proposizioni, esclusivamente dal suo comportamento ma ad alcune condizioni; segnatamente il fatto che una convenzione non sia sotto-determinata dalle sue manifestazioni e in generale che queste siano esperibili.

6. Equilibri

In caso di una convenzione eteronoma – così come le abbiamo chiamate – la situazione non può essere trattata come la precedente, nel senso che per la stessa definizione non possiamo considerare un'adesione esplicita ad un equilibrio, o almeno non possiamo parlare di adesione nello stesso modo in cui ne parlavamo prima.

È ovviamente possibile considerare una situazione in cui ci si può adeguare consciamente ad un equilibrio preesistente; immaginiamo per esempio un dirigente di azienda che visto l'andamento del mercato e valutando alcune leggi precedentemente ricavate dall'esperienza faccia delle scelte di conseguenza.

Questo caso è differente da quelli trattati in precedenza per un motivo, ossia il fatto che prima aderire ad una convenzione era sostanzialmente equivalente a partecipare al momento in cui questa veniva stabilita, almeno in alcuni casi; più in generale non c'è nessuna natura proposizionale della convenzione da conoscere, ci possono essere diverse e più o meno accurate approssimazioni proposizionali di un equilibrio, ma nessuna di queste può esserlo in maniera vera e propria nello stesso modo in cui un contratto è rappresentato in maniera linguistica.

La maggior parte delle adesioni ad una convenzione eteronoma sono quindi del tutto implicite. Torniamo all'esempio di tenere la destra mentre si cammina sul marciapiede; è qualcosa che, potremmo dire, tutti fanno *naturalmente* ma che nessuno giustifica in senso puramente contrattuale, ossia nessuno pone la forza della convenzione in una stipulazione, ideale o reale, che ha stabilito l'usanza di tenere la destra; essa trae la sua forza dal fatto stesso che tutti vi si adeguano.³⁶ La domanda da porre dunque è: quanto deve sapere una persona che

36 Considerando la questione in maniera più ampia si pone il problema dell'origine della forza degli istituti sociali in grado di imporre una data convenzione dall'alto o di ratificare. Se si accetta la proposta di Weber (in Max Weber, *Economia e società. Dominio*, Donzelli, Milano 2012) per cui, in estrema analisi, l'obbedienza ad una qualsiasi istituzione è dovuta alla considerazione della violenza fisica come *ultima ratio*. Se così fosse si potrebbe rivedere la schematizzazione che abbiamo proposto, considerando il fatto la maggior parte delle persone accettino o meno di fare qualcosa per evitare conseguenze fisiche è un equilibrio più che una convenzione vera e propria. Va tuttavia considerato che a livello superficiale le differenze permangono, ossia è ragionevole supporre che la maggior parte delle persone che rispettano la legge lo facciano facendo dei ragionamenti che non fanno quando si conformano ad una semplice comune abitudine.

partecipa ad un equilibrio dell'equilibrio stesso? Ritornando al nostro caso che cosa possiamo ragionevolmente supporre su quello che sa un agente cognitivo che tiene la destra mentre cammina?

Possiamo immaginare che sappia la *causa* di un dato comportamento o almeno le cause che lo rendono necessario. In questo caso particolare saprà per esperienza che due corpi non possono occupare allo stesso momento il medesimo luogo, almeno dall'esperienza, altrimenti non avrebbe motivo di attenersi a questa convenzione particolare o a nessun'altra. Anche in questo caso però diventa difficile stabilire *quale* causa debba conoscere l'agente cognitivo in questione.³⁷ Possono darsi casi più complessi in cui una causa del genere sia difficile da stabilire, cosa dovremmo supporre a quel punto? Che essa sia conosciuta implicitamente da tutti ma che nessuno sia in grado di esplicitarla? Una posizione del genere sarebbe difficile da sostenere.

Bisogna piuttosto fare una distinzione, ossia separare chiaramente due fenomeni: le informazioni che *conosciamo* e quelle di cui siamo latori, essi differiscono profondamente. Una volta nella mio liceo una ragazza chiamata alla lavagna aveva appena ammesso di non saper calcolare la traiettoria di una parabola, qualcuno dai banchi della prima fila lanciò un cancellino e quando lei lo prese al volo le disse «L'hai appena calcolata!». Quella fu una celia, ma nel nostro caso il punto è simile, aveva ragione la ragazza nel dire di non saper calcolare la traiettoria di una parabola, allo stesso tempo però è innegabile dire che in un certo senso dovesse saperlo, altrimenti non sarebbe stata in grado di prendere nulla al volo. Il fatto è che vi sono informazioni che possono essere ricavate dall'osservazione del nostro corpo o delle nostre azioni, in questo caso in particolare riguardo alle nostre abilità percettive e motorie, che non necessariamente sono nella nostra mente. Esattamente come non abbiamo nella nostra mente la sequenza del nostro DNA per quanto essa sia un'informazione che *abbiamo addosso*.

Il caso delle convenzioni che abbiamo affrontato prima non si discosta da questo significativamente, se non per alcuni aspetti. In quel caso il nostro comportamento è pur sempre un indizio per informazioni che non necessariamente conosciamo, ma lo è solo se i comportamenti sono presi collettivamente. Fenomeni del genere possono essere considerati anche dal punto di vista culturale, immaginiamo un pittore rinascimentale che voglia rappresentare un San Girolamo; perché il suo lavoro sia riconosciuto come un San Girolamo dovrà allinearsi

³⁷ Sapere viene qui inteso fin tanto è possibile intenderlo in maniera linguistica, che come notato in Davidson (1982) è possibile in maniera non linguistica solo con alcune limitazioni, così come mostrato nel capitolo precedente.

agli elementi iconografici che caratterizzano l'immagine, segnatamente un leone accovacciato e un cappello da vescovo da qualche parte nello sfondo. Potrebbe benissimo non sapere *cosa significano* i due elementi, non di meno li usa per aderire ad una convenzione che veicola significati che oggi siamo in grado di ricostruire; ad un primo livello la metafora cristologica del leone e il mandato divino del Papato. In generale un meccanismo simile può essere ricondotto a qualsiasi fenomeno semantico. Un linguaggio naturale potrebbe essere prodotto anche senza alcun referente nel mondo reale senza tuttavia che, in linea di principio, un parlante della lingua che abbia presenti i referenti possa stabilire con assoluta certezza la natura *vacua* di un determinato discorso.³⁸ Ad un livello parziale e fin troppo diffuso tutti possono testimoniare come sia perfettamente possibile parlare senza sapere quello di cui si sta parlando, ma appoggiandosi a delle prossimità e occorrenze semantiche.

Ricorrendo a una distinzione heideggeriana possiamo dire che, nel caso di una singola persona, il *Körper* ha delle informazioni che il *Leib* non conosce. *Körper* che può essere tanto visto individualmente quanto nell'interazione con gli altri; ossia il nostro corpo, inteso puramente come oggetto, ha delle proprietà latrici di informazioni che possono essere ricavate dal nostro comportamento o dalle nostre interazioni, tuttavia queste informazioni sono di natura fondamentalmente diversa da quelle che sono nella nostra mente, e dunque nel *Leib*.

Tornando al problema dell'alleanza oggettiva essa è ricavabile dal comportamento di qualcuno, senza tuttavia essere necessariamente intenzionale, da questo dovremmo però dedurre che questa non esiste, o che non è un concetto legittimo che possa essere usato sensatamente? Dal punto di vista morale questo non è scontato, in fondo è accettato che un delitto colposo venga punito, meno di altri ma pur sempre punito, sarebbe tuttavia imprudente spostare il punto sul concetto di volontà.

Abbiamo visto come al comportamento di più agenti cognitivi che interagiscono tra di loro si possano ascrivere con più o meno sicurezza alcune credenze a seconda dei casi. In caso di una convenzione esplicitamente stipulata possiamo attribuire a coloro che vi partecipano il contenuto di tale convenzione nonché la credenza che gli altri la rispettino, quella che gli altri credano che noi lo crediamo e così *ad infinitum*. Queste credenze possono essere attribuite in parte anche ad un agente che alla credenza ha aderito implicitamente, e in taluni casi si possono attribuirgliene tutte. Infine l'ultimo caso, quello degli equilibri, in cui abbiamo stabilito che

38 Non si intende sostenere che il riferimento, e dunque i referenti, siano elementi trascurabili nei linguaggi naturali e che essi esistono indipendentemente da questi, come ad esempio si fa in Derrida (1967), ma solo evidenziare come una stringa di un linguaggio naturale possa benissimo essere benissimo costruita senza riferimenti oggettivi e tuttavia essere sensata semanticamente.

non vi è che una possibilità molto labile di legare le interazioni di un agente cognitivo a sue ipotetiche credenze. Nel prossimo capitolo cercheremo una sistemazione logica per tutti i “gradi” della credenza che abbiamo incontrato finora.

Capitolo quarto

*Do I contradict myself?
Very well then I contradict myself,
(I am large, I contain multitudes.)*³⁹

1. Credenze e mondi possibili

Come si era già accennato nel corso del primo capitolo le credenze di un agente cognitivo possono essere rappresentate sfruttando la semantica dei mondi possibili.

Un tale approccio, come già indicato nel secondo capitolo ci lascia però insoddisfatti da parecchi punti di vista, in particolare dal momento che il sistema delle credenze di un'agente è *chiuso rispetto all'implicazione*, una caratteristica formalmente rappresentata dalla formula (21).

$$(21) B(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (B\alpha \rightarrow B\beta)$$

I problemi di una tale caratteristica sono duplici, da un lato quelli pratici che abbiamo già discusso; se vogliamo una logica che possa catturare i modi del credere delle persone difficilmente possiamo sostenere un tale grado di idealizzazione. Il secondo problema, forse più sostanziale ai nostri occhi, è che in un sistema siffatto ci troviamo senza uno spazio dove collocare ogni tipo di conoscenza non immediatamente disponibile, per non dire inconscia; tutte le credenze ricavabili dai dati in nostro possesso dovrebbero immediatamente esserci presenti.⁴⁰ Non avremmo modo di spiegare perché alcune volte le nostre credenze mutano senza impulsi esterni ma solo dall'elaborazione dei dati già in nostro possesso, se non come di fenomeni puramente irrazionali. Dovremmo poi del tutto abbandonare l'idea dell'introspezione e, a maggior ragione, quella dell'inconscio, inteso come insieme di proposizioni credute da un agente ma da questi non accessibili, questo vale chiaramente nel sistema di Kripke **KD4** per via della

³⁹ Walt Whitman, da *Song of Myself in Leaves of Grass*, 51, 1855.

⁴⁰ La questione così posta ha una sfumatura temporale difficile da ignorare; è ragionevole immaginare, come già fatto da Leibniz nella *Monadologia*, che in un tempo infinito qualsiasi agente cognitivo possa arrivare a conoscere la totalità delle formule vere a partire dalle verità empiriche e quelle di ragione ossia, nel suo caso, a conoscere la mente di Dio. In un certo senso dunque **KD** potrebbe essere visto come un modello doxastico nella prospettiva dell'eternità. Questa prospettiva però è insoddisfacente da due punti di vista; la prima, più banale, è che dato che come specie l'eternità non ci riguarda questa può essere un'osservazione interessante ma nulla più. Il secondo problema è che, come vedremo, anche integrando il tempo in **KD4**, non risolveremo del tutto il problema.

validità di (24) nel sistema, ma l'argomento varrebbe anche per **KD**.⁴¹

(24) $B\alpha \rightarrow BB\alpha$

2. I mondi possibili impossibili

Una prima soluzione al problema fu proposta da Jaakko Hintikka in Hintikka (1975) come un raffinamento di Hintikka (1962). Il problema principale nell'immaginare una persona che, ad esempio, cambia idea riguardo ad un ipotetico stato di cose rappresentato da una proposizione p senza impulsi esterni è che egli dovrebbe, in un certo senso e almeno per un momento, credere contemporaneamente ad entrambe le proposizioni p e $\sim p$, ossia dovrebbe intrattenere la credenza "errata" e quella con cui intende sostituirla riguardo alla stessa cosa, anche solo per poter realizzare la "sostituzione" della credenza vecchia con la nuova.⁴²

Possiamo vedere lo stesso problema in maniera più astratta considerando il seguente caso:⁴³

- (25) Un agente cognitivo a , collocato in un mondo w_l appartenente a \mathcal{W} , crede che una proposizione p sia vera solo se p è compatibile con tutti i mondi appartenenti a \mathcal{W} accessibili da w_l , ossia crede qualcosa solo se questa è compatibile con tutte le alternative epistemiche a cui egli ha accesso.⁴⁴
- (26) Si dà il caso che, dati rispettivamente tre a , p e q qualsiasi, a crede p ma non crede q .
- (27) Il fatto che p implichi q è logicamente necessario, ossia è creduto vero da a in tutti i mondi possibili appartenenti a \mathcal{W} ai quali è in grado di accedere.
- (28) Tutti i mondi possibili, ossia tutti i mondi w appartenenti a \mathcal{W} , sono non-contraddittori.

Si può vedere facilmente come nasca una contraddizione se si considerano come vere (25)-(28). Immaginiamo infatti che a creda p nel mondo attuale, e anche che creda che $(p \rightarrow q)$ sia una verità di ragione. Tuttavia a non crede q , ciò significa che egli accede ad almeno un'alter-

41 Per una classificazione dei e un introduzione ai sistemi **K** si rimanda a Chellas (1980).

42 Un caso come quello appena descritto può essere considerato un esempio del cosiddetto paradosso del cambiamento, molto discusso nella letteratura dialeteista. Si veda Priest, Tanaka e Weber (2018).

43 L'argomento è ripreso, con differenze minime, da Hintikka in Hintikka (1975).

44 Si veda la nota 11 del Capitolo I.

nativa epistemica w_i appartenente a W in cui $\sim q$ è vera; dal momento che però sappiamo per (27) che $(p \rightarrow q)$ è vera in tutte le alternative epistemiche e (25) e per (26) che lo è p , per il *modus ponens* sappiamo che anche q è vera in tutti i mondi accessibili ad a , dunque anche in w_i . Perciò in w_i avremo q e $\sim q$, il che contraddice (28).

Sappiamo dunque che non possiamo accettare (25)-(28) tutte insieme così come sono, una soluzione a questo problema, proposta per primo da Hintikka, è quella paradossalmente più ovvia, ossia rinunciare a (28), una volta esclusa (28) infatti nulla impedisce la convivenza di (25)-(27), lo stesso invece non sarebbe vero in caso di altre esclusioni.

2.1 Alternative epistemiche e alberi

Se si vuole fare a meno del principio di non contraddizione, in generale come nel caso specifico di (28), vi sono molte alternative tra cui scegliere tra le logiche paraconsistenti sviluppate nell'ultimo secolo.⁴⁵ Una soluzione, ispirata dalle osservazioni in Hintikka (1975) sulla scorta di Rantala (1975) è di un tipo leggermente differente.

Quando consideriamo la possibilità che qualcosa sia o non sia in un certo modo il nostro atteggiamento può essere in molti sensi ben rappresentato dicendo che immaginiamo due mondi possibili che differiscono unicamente per quello stato di cose, ritenendoli entrambi rappresentazioni possibili del mondo attuale. Intuitivamente però è ben chiaro che non è così che ragioniamo effettivamente; quando mi chiedo se ho preso le chiavi di casa prima di uscire non immagino, nemmeno di *default*, due mondi che differiscono solo dalla posizione delle chiavi di casa in relazione alle mie tasche, piuttosto mi chiedo se nel mondo attuale è vero il fatto che le mie chiavi siano rimaste in cucina, e forse di lì alcune conseguenze del fatto che ho da poco considerato.

Ossia il punto fondamentale è che è ragionevole pensare le nostre credenze non tanto come mondi possibili, ma tenendo in considerazione che il più delle volte accediamo ad un mondo – o meglio al mondo attuale – uno stato di cose alla volta. Possiamo così immaginare un agente cognitivo come fosse di fronte ad un'urna dalla quale estrarre una serie di numeri, o nel nostro caso, proposizioni che rappresentino stati di cose. Al primo numero estratto avrà tante opzioni tante quante saranno le formule possibili di un linguaggio \mathcal{L} , ossia infinite o, se vogliamo, di numero n ponendo un limite arbitrario n alle formule che vogliamo considerare.⁴⁶

45 Si veda la nota 45.

46 Sarebbe ragionevole porre un limite più preciso, per quanto arbitrario, alle formule possibili alla prima estra-

Dispiegando tutte le possibili sequenze in cui un agente può considerare tutte le formule o, per rimanere nella metafora, in cui i numeri dell'urna possono essere estratti, avremo un albero che si dirama progressivamente e che, dato un numero n di formule, potrà essere attraversato dall'origine alle ultimi propaggini un numero $n!$ di possibili percorsi, ossia le possibili permutazioni delle formule che abbiamo a disposizione. Ognuno di questi percorsi C composti da n di nodi, cioè formule, c si può, per l'appunto, considerare analogo ad un mondo, o almeno una situazione possibile.

Questo modello, così esposto però sembrerebbe banalmente contraddittorio, e se è pur vero che intendiamo rivedere il principio di non contraddizione non sarebbe però di nessuna utilità immaginare un modello in cui tutti credono tutto, il concetto di credenza finirebbe per perdere di senso. Quello che intendiamo fare piuttosto è considerare quello che fa un agente cognitivo quando esplora le sue alternative epistemiche, come già detto, anche ammettendo la totalità dei fatti sia rappresentabile con un'insieme finito di proposizioni, egli non può considerarle tutte; ne considererà piuttosto un insieme di cardinalità m . Posto come sappiamo che esiste un numero di $m!$ percorsi C di profondità m , ossia C^m , che rappresentano tutte le m formule che ha in testa il nostro agente cognitivo in tutti gli ordini possibili senza ripetizioni che possiamo scrivere C_j^m . Se il nostro agente cognitivo scende di un gradino l'albero anche il numero di formule che egli dovrà prendere in considerazione aumenterà e di conseguenza anche i "mondi possibili"; diventeranno infatti $(m+1)!$. Da un punto di vista pratico possiamo rappresentare l'aumentare della profondità di analisi da parte di un agente sia in maniera temporale sia come il procedere sintattico di un ragionamento; ovvero una persona può aggiungere al suo insieme di credenze C_j^m una credenza c_l ulteriore, tanto perché esperisce il fatto da questa rappresentato quanto perché la deriva sintatticamente da quelle che ha a disposizione. A questo punto possono accadere due cose, se c_l non è in contraddizione con nessuna delle credenze di C_j^m non accade nulla; l'agente cognitivo può fermarsi o scegliere di continuare fino a dove ne ha possibilità. Se invece c_l è incompatibile con una o più credenze di C_j^m egli dovrà scegliere tra questa (o queste) e c_l . Nel caso in cui in un procedimento del genere un agente facesse sempre la scelta corretta otterrebbe un C_j^t massimale, in cui t è numero di tutte le proposizioni vere,⁴⁷ arrivato al quale sarebbe impossibile proseguire nell'albero senza che C_j^t di-

zione, dunque in generale alle formule di \mathcal{L} ponendo un limite alla lunghezza delle stesse e stabilendo un numero di proposizioni elementari, considerando poi le condizionalità sintattiche date dalle regole di formazione.

47 Si può anche immaginare in albero in cui esistano mondi veri e "finiti" dai quali non si possa andare oltre. Sarebbe possibile ma allo stesso tempo richiederebbe di tenere conto di ramificazioni di differenti lunghezze e questo renderebbe il nostro albero molto più complesso. Così come li abbiamo descritti in un certo senso

venti contraddittorio, e questo partendo da qualsiasi C .⁴⁸

Da notare che il “percorso” che abbiamo indicato per un agente cognitivo non si baserà su tutti e $m!$ percorsi che fanno parte di C_j , ma ragionevolmente su uno solamente, tuttavia l’ordine in cui sono disposte le formule non è rilevante dal punto di vista strettamente logico.

2.1.1 Vantaggi e limiti della teoria ad albero

Questo sistema sembra eliminare molte delle difficoltà che avevamo; possiamo infatti figurarci un modo di rappresentare le credenze che concepisca mondi contraddittori, ossia impossibili, ma pur sempre epistemicamente accessibili. Mettiamo infatti che io creda esplicitamente alla verità di una serie di formule, nel momento in cui queste terminano iniziano le ramificazioni, se io procedessi salendo i rami dell’albero potrei scoprire facilmente che alcune delle credenze che intrattengo sono contraddittorie, ma finché non lo faccio non sono in grado di vedere nulla che non vada nelle mie credenze, dunque sarebbe improprio dire che creda una contraddizione. Ad esempio potrò credere sia p che non $\sim q$ fintanto che non incontrerò $p \rightarrow q$ lungo la strada.

Ci sono alcuni aspetti che rimangono irrisolti; nel modello che abbiamo appena descritto è vero che un agente cognitivo accede effettivamente a mondi impossibili, ma non crede mai una contraddizione vera e propria, dal momento che il sistema suppone che appena questa si presenti l’agente debba correggerla, il che sarebbe del tutto accettabile in una logica del sapere, meno in una del credere. Ma se togliessimo questa clausola, ossia permettessimo ad un agente cognitivo di avere delle credenze banalmente contraddittorie, a questo punto le credenze esploderebbero, dal momento che non avremmo più nessun mezzo per limitarle. Così facendo non otterremmo niente di più di una Biblioteca di Babele, una sterile combinatoria di sistemi credenze possibili qualitativamente indifferenti, molti dei quali non sarebbero adottati da una qualsiasi persona razionale ma che non avremmo mezzi per dire contraddittori in senso stretto. In altre parole abbiamo risolto i nostri problemi solo in parte, possiamo giustificare come una persona possa credere una contraddizione che non ha i mezzi per individuare, ma dobbiamo comunque assumere che gli agenti cognitivi siano perfettamente razionali, per quanto non necessariamente onniscienti.

tutti gli C sarebbero mondi impossibili, è tuttavia un’approssimazione che ha lo scopo di mostrare come si possa immaginare un agente cognitivo che abbia accesso a dei mondi impossibili senza tuttavia intrattenere credenze contraddittorie.

48 Entrambe le cose sono banali da dimostrare una volta dimostrato che un tale sistema sia corretto e completo, una tale dimostrazione, così come tutti i dettagli tecnici che abbiamo tralasciato, è stata svolta da Veikko Rantala in Rantala (1975) per sistemi simili.

3. La triplice radice dell'onniscienza logica

Il motivo per cui il sistema appena proposto non risolve appieno il problema dell'onniscienza logica, e sicuramente non nella sua versione doxastica, è che per quanto questo sia un problema unico esso può essere diviso in tre sotto-problemi di natura differente che danno luogo ad effetti analoghi. Vi sono infatti diversi motivi per i quali una persona non può essere sempre assunta come perfettamente razionale indipendentemente dalla sua volontà.

3.1 Limitatezza delle risorse

Il motivo più evidente per cui un agente cognitivo può non essere in grado di sapere o credere qualcosa che invece dovrebbe è la mancanza di risorse o, per usare una metafora, la limitatezza della potenza computazionale disponibile per ogni individuo. La questione viene inoltre ulteriormente complicata se consideriamo, proseguendo la metafora di prima, che si possa sopperire alle limitazioni materiali in senso diacronico, ossia immaginando che sia possibile giungere agli stessi risultati a disparità di mezzi utilizzando più tempo, come in effetti pare ragionevole supporre dall'esperienza quotidiana.

In generale questo tipo di problema può essere sempre risolto imponendo un troncamento arbitrario, come nel caso dei troncamenti delle ramificazioni esposto sopra, interpretabile sia come un limite temporale che computazionale, stante che nella realtà non esistono processi immediati, se non in senso lato.

3.2 Ignoranza delle regole

Una seconda causa dei problemi legati alla rappresentazioni delle credenze di un agente cognitivo è il fatto che egli stesso potrebbe ignorare alcuni principi o regole della logica, e dunque non seguirli pur mantenendo un atteggiamento razionale, almeno nella sua percezione. Ad esempio potremmo non essere in grado di trovare la x in un'equazione di primo grado perché nessuno ci ha mai spiegato come operare sulle due espressioni dell'eguaglianza. Questo caso è differente da quello precedente poiché non è un problema unicamente relativo alle abilità dell'agente cognitivo; se infatti qualcuno ci insegnasse come fare probabilmente non avremmo difficoltà a risolvere un'equazione di primo grado o, in generale, nel realizzare l'equivalenza di molte formule del linguaggio.

3.3 Attenzione limitata

L'ultima causa, che è anche l'unica finora non affrontata, dell'onniscienza logica è la più determinante e complessa da risolvere. A differenza degli altri due punti questo infatti non può essere ragionevolmente affrontato seguendo le proposte fatte in Hintikka (1975). Questa consiste nel fatto che gran parte delle credenze incongruenti che sosteniamo sono dovute non tanto all'incapacità pratica di ragionamento, quanto al fatto che spesso non abbiamo presenti contemporaneamente tutte le nostre credenze, esse sono piuttosto distribuite in numerosi ambiti della vita di ognuno che non necessariamente vengono in contatto. Nelle parole di Hector Levesque in Levesque (1984):

For example, consider the situation of me sitting at my terminal at work. We might say that this situation supports the fact that I'm at work, that somebody is at my terminal, that there is either a terminal or a book at my desk, and so on. On the other hand, it does not support the contention that my wife is at home, that she is not out shopping, or even that she is either at home or not at home. Although the latter is certainly *true*, me sitting at my terminal does not deal with it one way or another.

Non poter rendere conto di un tale fenomeno è probabilmente la debolezza più grande della proposta delineata in §2.1; infatti per quanto possiamo tentare di interpretare diversamente la natura delle diramazioni rimane indispensabile che le credenze del nostro agente cognitivo siano tutte e sole quelle che sono comprese in C , ciò significa che non abbiamo modo di evitare che tutte le credenze che siamo in grado di ascrivergli gli siano sempre disponibili e presenti, queste non possono essere isolate l'una dall'altra. L'approccio di Levesque invece è rivolto proprio in questa direzione:

One way about thinking about situations is as generalizations of possible worlds where not every sentence in a language is required to have a truth value. Conversely, we can think of possible worlds where not every sentence in a language is required to have a truth value. Conversely, we can think of possible worlds as those limiting cases of situations where every sentence does have a truth value. Indeed, the concept of a possible world being *compatible* with a situation is intuitively clear: every sentence whose truth value is supported by the situation should come out true in that possible world and every sentence whose falsity is supported should come out false.

Il grande vantaggio di questo approccio dunque è non solo la sua capacità di rendere conto di un fenomeno cognitivo largamente diffuso, ma anche di salvare la non-contraddittorietà dei mondi possibili, riuscendo così a far convivere le desiderabili proposizioni (25)-(28).

4. Mondi e situazioni possibili

La soluzione proposta in Levesque (1984) consiste nell'usare una logica che presenti due operatori modali, uno per le credenze esplicite e uno per quelle implicite, rispettivamente B e L. Le formule del linguaggio \mathcal{L} sono composte dalle lettere proposizionali $\{p, q, r, \dots\}$, dai connettivi vero-funzionali $\rightarrow, \sim, \&, \vee$ e dai due operatori B e L secondo le seguenti regole di formazione:

- se α è una formula allora anche $\sim\alpha$ è una formula.
- se α e β sono formule allora anche $\alpha\rightarrow\beta, \alpha\&\beta$ e $\alpha\vee\beta$ sono formule.
- se α è una formula elementare (ossia formata a partire solo dalle due regole precedenti) allora anche $B\alpha$ e $L\alpha$ sono formule

Il modello per questa logica è la quadrupla $\mathcal{M} = \langle S, B, V, F \rangle$ dove S è l'insieme di tutte le situazioni possibili s , B è un sottoinsieme di S che consiste nelle situazioni che un dato agente concepisce possibili (ossia quelle cui è in grado di accedere) mentre V e F sono due funzioni iniettive, dette rispettivamente della verità e della falsità, che hanno l'insieme Ψ di tutte le formule primitive di \mathcal{L} come dominio e l'insieme delle parti di S come codominio; la funzione V della proposizione p – ossia $V(p)$ – associa p al sottoinsieme di S in cui p è vera, mentre $F(p)$ associa p al sottoinsieme di S in cui p è falsa, ossia $V: \Psi \rightarrow \wp(S)$ e $F: \Psi \rightarrow \wp(S)$. Ciò significa che in questa logica della credenza non vale il principio di bivalenza, ovvero in una situazione s_i non è detto che p debba essere vera o falsa, può non essere nessuna delle due cose (nel caso in cui V e F associno p a due sottoinsiemi di S che non contengono s_i) o entrambe (nel caso in cui s_i faccia parte dell'intersezione dei due sottoinsiemi di S a cui p sia stata associata da V e F).⁴⁹ Nulla vieta però che esistano delle situazioni s in cui tutte le proposizioni si vedano assegnato uno ed un solo valore di verità; una situazione del genere sarà equivalente ad un mondo possibile. Indicheremo questo sottoinsieme di S delle situazioni complete w con W ; perciò definiremo *valida* una formula se questa è vera – ossia è vera e il suo con-

⁴⁹ Si noti come per ottenere un sistema con tali caratteristiche sia stato necessario utilizzare due funzioni del tipo $V: \Psi \rightarrow \wp(S)$ e $F: \Psi \rightarrow \wp(S)$. Non sarebbe stato infatti possibile elaborare una funzione di interpretazione del tipo $I: \Psi \times S \rightarrow \{V, F\}$ come abbiamo fatto a §2, Cap. I, dal momento che questa avrebbe associato ad ogni coppia $\langle p, s \rangle$ il valore di vero o falso, mantenendo intatto il principio di bivalenza in ogni situazione possibile.

trario falso – in tutti i modelli ed in tutte le *situazioni complete*, ciò significa che possono darsi anche *situazioni incomplete* in cui formule valide che non siano vere. Alcune situazioni sono incompatibili con delle situazioni complete, ad esempio è facile vedere come una situazione che contenga sia p che $\sim p$ contraddirà una situazione completa w qualunque valore sia assegnato a p in quest'ultima. Un mondo possibile tuttavia sarà compatibile con molte situazioni incomplete in cui alcune proposizioni avranno lo stesso valore di verità o di falsità⁵⁰ e altre non se ne vedranno assegnato alcuno. Diremo W^* l'insieme delle situazioni complete compatibili con almeno una situazione $s \sqsubseteq B$.

Le clausole per determinare la verità o falsità di una formula in una data situazione nel modello \mathcal{M} saranno le seguenti:

- $[Vp] \mathcal{M}, s \models_V p$ sse $s \sqsubseteq V(p)$,
 - $[V\sim] \mathcal{M}, s \models_V \sim\alpha$ sse $\mathcal{M}, s \not\models_F \alpha$,
 - $[V\&] \mathcal{M}, s \models_V \alpha\&\beta$ sse $\mathcal{M}, s \models_V \alpha$ e $\mathcal{M}, s \models_V \beta$,
 - $[VB] \mathcal{M}, s \models_V B\alpha$ sse $\forall t \sqsubseteq B: \mathcal{M}, t \models_V \alpha$,
 - $[VL] \mathcal{M}, s \models_V L\alpha$ sse $\forall w' \sqsubseteq W^*: \mathcal{M}, t \models_V \alpha$
-
- $[Fp] \mathcal{M}, s \models_F p$ sse $s \sqsubseteq F(p)$,
 - $[F\sim] \mathcal{M}, s \models_F \sim\alpha$ sse $\mathcal{M}, s \models_V \alpha$,
 - $[F\&] \mathcal{M}, s \models_F \alpha\&\beta$ sse $\mathcal{M}, s \models_F \alpha$ e $\mathcal{M}, s \models_F \beta$,
 - $[FB] \mathcal{M}, s \models_F B\alpha$ sse $\mathcal{M}, t \not\models_V B\alpha$,
 - $[FL] \mathcal{M}, s \models_F L\alpha$ sse $\mathcal{M}, t \not\models_V L\alpha$,

Avremo dunque un sistema in cui per l'operatore L si prenderanno in considerazione solo i mondi possibili W^* , mentre B prenderà in considerazione tutte le situazioni B .⁵¹ È facile vedere come in questo sistema, date le premesse, sia sempre valida (29), vale a dire che se un agente crede qualcosa esplicitamente allora lo crede anche implicitamente, il che è una dei nostri requisiti fondamentali, mentre non vale l'inverso.

50 È importante notare come le caratteristiche di questa struttura facciano in modo che, presi un mondo w ed una situazione s ad esso compatibile, il fatto che in entrambi i casi p sia vero in w significherà anche che $\sim p$ sarà falso, ma questo non vale anche in s dove $\sim p$ potrà essere sia falso che non vedersi assegnato nessun valore.

51 È facile vedere come, se fosse impossibile avere formule ricorsive, in questo sistema sarebbe valida una formula come $L(L\alpha \rightarrow \alpha)$, il che sarebbe chiaramente assurdo. È questo il motivo della limitazione posta alle regole di formazione.

$$(29) B\alpha \rightarrow L\alpha$$

In un senso intuitivo possiamo dunque dire che l'operatore L della credenza implicita assolve i vecchi compiti di un normale operatore della credenza dato che opera solo su situazioni complete; dunque ne assumerà gli oneri, ad esempio sono valide le formule (30) e (31) dal momento che la credenza implicita è *chiusa rispetto all'implicazione*. Similmente vediamo come un agente cognitivo debba credere implicitamente tutte le formule valide.

Avendo trasferito tutte queste responsabilità alla credenza implicita per la credenza esplicita avremo molte più libertà, al contrario che per L dunque nelle credenze esplicite non varranno né (32) né (33), i corrispettivi di rispettivamente (30) e (31); ciò si può vedere facilmente dalla definizione che abbiamo dato poco sopra di *formula valida* e dalle caratteristiche delle situazioni appartenenti a B .

$$(30) (L(\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow (L\alpha \rightarrow L\beta)$$

(31) Se p è valida allora Lp è valida.

$$(32) (B(\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow (B\alpha \rightarrow B\beta)$$

(33) Se p è valida allora Bp è valida.

Allo stesso modo la mancanza di (33), ossia il fatto che le formule valide non siano necessariamente credute esplicitamente significa non solo che si possono dare situazioni in cui $\sim B(p \ \& \ \sim p)$, ma nulla impedisce nemmeno situazioni in cui si creda esplicitamente ad una contraddizione, ad esempio $B(p \ \& \ \sim p)$. La concessione di queste libertà ovviamente non significa che non sia possibile costruire un caso particolare in cui le credenze esplicite si comportino come nel sistema presentato nel primo capitolo. Può darsi il caso in cui tutte le situazioni che un agente crede possibile siano coerenti, in questa situazione particolare, e solo in questa, (32) sarebbe valida. Questo segue dalla validità di (36) nel sistema. Il che equivale a dire che nel sistema di credenze di un agente una tra (32) e (35) deve essere vera, ossia (37).

$$(34) \sim B(p \ \& \ \sim p)$$

$$(35) B(p \ \& \ \sim p)$$

$$(36) (B\alpha \ \& \ B(\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow ((B\beta) \vee B(\alpha \ \& \ \sim \alpha))$$

$$(37) (B(\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow (B\alpha \rightarrow B\beta) \vee B(\alpha \ \& \ \sim\alpha)$$

Da questo segue anche che se nelle credenze di un agente non vale (32) allora almeno una situazione che crede possibile deve essere contraddittoria.

La logica elaborata da Levesque dunque possiamo dire risolve certamente il problema dell'ignoranza delle regole presentato a §3.2 di questo capitolo, abbiamo però ancora delle difficoltà con gli altri due problemi, quello della limitatezza delle risorse e quello, sollevato proprio da Levesque, dell'attenzione limitata. Come notato in Fagin & Halpern (1986) un agente in questo sistema può non conoscere delle formule valide, ma le formule che conosce è obbligato ad usarle tutte; egli non dovrà necessariamente essere perfettamente "logico", ma dovrà essere sempre un perfetto ragionatore secondo una logica relevantista. Infine, ironicamente, proprio per risolvere il problema dell'attenzione limitata questo sistema pare chiederci troppo, difatti perché la credenza esplicita non sia chiusa rispetto all'implicazione dobbiamo fare sì che il nostro agente creda vera una contraddizione, ciò non vuol dire semplicemente che deve accedere a situazioni possibili contraddittorie, ma che tutte le situazioni a lui accessibili devono in qualche misura essere contraddittorie; questo è anche una conseguenza indesiderata del fatto che $(B\alpha \ \& \ B\sim\alpha) \rightarrow B(\alpha \ \& \ \sim\alpha)$, mentre ragionevolmente è facile argomentare che credere due cose differenti in contraddizione tra di loro non necessariamente significa essere esplicitamente dialettisti. B è in effetti un'astrazione utile per considerare le situazioni che un agente cognitivo considera possibili, ma il fatto che una credenza si espanda automaticamente a tutte le situazioni possibili non è del tutto compatibile con l'idea che abbiamo del ragionamento umano.

4.1 Credenze legate ad un contesto

Il limite fondamentale di una logica della credenza come quella appena esposta è che questa rende conto del fatto che le persone tendano a ragionare per compartimenti determinati dal contesto e non sempre collegati tra di loro. In questo senso possiamo interpretare B come un tale contesto isolato dalle altre situazioni possibili. Le credenze implicite in questa prospettiva non sono facilmente definibili; vi sono certamente cose che definiremmo come nostre credenze che al momento non abbiamo presenti. Ad esempio la convinzione largamente condivisa che l'Australia esista può essere ascritta a la gran parte degli esseri umani, ma raramente questa è una credenza esplicita quando non si è direttamente toccati dalla verità o meno di

questa; si potrebbe argomentare che non sia necessariamente una credenza esplicita nemmeno per qualcuno che visse in Australia. Nelle interazioni sociali però siamo inclini ad ascrivere credenze ad una persona, e non ad una coppia ben ordinata di persona e contesto. Questo perché i contesti sono facilmente attivabili in maniera linguistica, se non sono già di natura esclusivamente linguistica; ossia un agente cognitivo può facilmente accedere alle sue credenze “implicite” riguardo l’Australia all’occorrenza di uno spostamento che le renda rilevanti o ad una domanda di informazioni al riguardo.

Nelle credenze implicite troviamo anche però tutte le formule valide nel sistema, che facendo un parallelo abbiamo già identificato con delle verità di ragione. Queste non sono necessariamente attivabili dal contesto, al contrario esse sono il più delle volte indipendenti dal contesto, e crederle esplicitamente non è un gesto automatico.

Tra le credenze implicite di Levesque dunque abbiamo due tipi di credenze completamente diverse. Le prime saremmo pronti ad ascriverle ad un agente cognitivo se sappiamo che questi le intratterrebbero in contesti diversi da quello attuale; le seconde invece sono un caso più complesso.

Possono infatti cadere nella stessa fattispecie delle credenze legate al contesto, ad esempio un professore di logica potrebbe, per distrazione, non applicare la regola della doppia negazione in una normale conversazione, mentre in un contesto accademico difficilmente se ne dimenticherebbe. Similmente si pensa di rado al fatto che la materia è estesa, almeno non in maniera esplicita, a meno che non si stia discutendo di metafisica. Ma nel nostro caso il fatto che la materia sia estesa – o una qualsiasi altra proposizione valida – dovrebbe essere ascritta ad un agente cognitivo anche nel caso in cui questi non la abbia mai sentita nominare e questo sarebbe un caso fondamentalmente diverso. In un senso più filosofico giustificheremmo una cosa del genere dicendo queste ultime credenze sono implicite a qualsiasi discorso razionale.

Indipendentemente dalle nostre opinioni metafisiche sarebbe desiderabile avere una logica che renda meglio conto di queste differenze dal punto di vista dell’agente cognitivo.

5. Clusters

Una soluzione a questi problemi ci viene offerta dalla *logica del ragionamento locale* elaborata da Fagin e Halpern (1986). Anzi che considerare un insieme B generalmente definito come gli stati che un agente ritiene possibili in una situazione ci saranno vari insiemi che corrisponderanno a dei gruppi, o *clusters*, di credenze di un agente che possiamo associare ad

un dato contesto.

Considerando un linguaggio analogo a quello precedente, il modello di un tale sistema sarà in un certo senso semplificato rispetto a quello che abbiamo visto in precedenza; avremo una multipla $\mathcal{M} = \langle S, C_1 \dots C_n, I \rangle$ in cui S sarà ancora l'insieme delle situazioni possibili, C saranno dei sottoinsiemi di S e I una funzione di interpretazione che assegni un valore di vero o falso ad ogni proposizione in ogni situazione $s \in S$, ossia $I: \Psi \times S \rightarrow \{V, F\}$. Le clausole semantiche per il connettivi saranno quelle solite già viste a §2 del primo capitolo, per gli operatori modali invece vale quanto segue; un agente cognitivo crederà esplicitamente la formula α in un contesto i ($B_i \alpha$) se e solo se questa sarà vera in C_i . Mentre la crederà implicitamente ($B_i \alpha$) se questa sarà vera in qualche intersezione tra due o più C .

Possiamo vedere facilmente come (29) valga anche in questo caso, dato che le condizioni per la credenza esplicita siano un caso particolare di quelle della credenza implicita, ed anche in questo caso (32) non sarà valida, ma non avremo bisogno di contraddizioni nascoste da qualche parte per giustificare una tale proprietà, un agente cognitivo infatti potrebbe credere sia α che $\alpha \rightarrow \beta$, ma in due contesti distinti. Egli dunque crederebbe β solo implicitamente e non esplicitamente; questo conferma anche la validità di (30) nel sistema.

Va inoltre notato che ora da ($B_i \alpha \ \& \ B_j \sim \alpha$) non segue più $B_i (\alpha \ \& \ \sim \alpha)$, questo vuol dire che un agente può credere vere in due differenti contesti due formule tra di loro contraddittorie senza per questo credere esplicitamente ad una contraddizione in nessun contesto. Un ultimo vantaggio infine è la possibilità di trattare credenze riguardo altre credenze, ad esempio se poniamo una versione analoga dell'introspezione positiva, ossia

$$(38) B_i \alpha \rightarrow B_i B_i \alpha$$

Avremo un agente cognitivo in un certo senso consapevole della partizione a *clusters* delle sue credenze, dal momento che (38) esprime non solo una credenza riguardo una credenza, ma più propriamente una credenza all'interno di un *cluster* riguardo al *cluster* stesso.⁵²

Abbiamo dunque trovato uno spazio logico per le credenze implicite pur accettando l'introspezione positiva, questo certamente risolve in parte i problemi presentati nel primo capitolo e all'inizio di questo. In questo senso l'introspezione può essere vista come la cosciente

52 Utilizzando quello che Fagin e Halpern chiamano una *Kripke structure for narrow-minded people* possiamo anche immaginare, al contrario, un agente cognitivo che non abbia accesso conscio agli altri cluster, in quel caso sia $B_i (\sim(B_i p \ \& \ B_i \sim p))$ che $B_i \alpha \ \& \ B_i \sim \alpha$ potrebbero essere veri. In questo senso potrebbe darsi una nozione di inconscio vicina a quella psicoanalitica.

analisi delle intersezioni dei propri *clusters* di credenze. Di contro abbiamo perso i vantaggi dell'approccio sintattico di Hintikka e di quello di Levesque nei confronti dei problemi rispettivamente della limitatezza delle risorse dell'ignoranza delle regole. Infatti in ogni cluster supponiamo un ragionamento perfetto dell'agente cognitivo fino alle ultime conseguenze. Ad esempio è ragionevole racchiudere in un unico *cluster* tutte le credenze che una persona ha riguardo ad un determinato teorema, ma non è detto che quella persona debba arrivare a credere esplicitamente tutti i corollari del teorema, e affrontare la questione frammentando ancora di più le credenze fino ad ottenere una rappresentazione fedele delle credenze di questi sarebbe forse efficace ma tradirebbe lo spirito dell'impresa.

Ci troviamo di fronte a tre diversi modi di catturare la natura delle credenze implicite che però lasciano ciascuno fuori qualcosa, evidenziando differenti caratteristiche che fin'ora abbiamo solo parzialmente catalogato.

Capitolo quinto

In questo, dubbioso se sognasse o meditasse, si svegliò senza emozione alcuna e continuò ad occhi aperti l'interpretazione del suo sogno nel medesimo senso.⁵³

1. La coscienza

Il problema della natura delle credenze implicite, come delle credenze in generale, sembra indissolubilmente legato alla concezione che abbiamo della coscienza, se non altro perché alla luce di alcune delle teorie esaminate nei capitoli precedenti, può sembrare difficile immaginare come si possa effettivamente credere a qualcosa in assenza di coscienza, qualsiasi significato vogliamo attribuire a quest'ultimo termine. Tuttavia la definizione che daremo della credenza dipenderà, almeno indirettamente, da quella che siamo pronti a dare della coscienza. Perciò lo scopo delle prossime pagine sarà tentare di fornire una definizione del concetto di coscienza che sia funzionale e possa contestualizzare gli sforzi fatti nei precedenti capitoli.

1.1 Tentativi di una definizione fenomenologica

Ha detto John Rawls (1992) che, per la sua portata, il problema della coscienza è stato incredibilmente poco affrontato nell'ultimo secolo, sicuramente dal punto di vista strettamente filosofico. L'osservazione è feconda e pone sicuramente delle questioni sulla natura di molta filosofia contemporanea, ma allo stesso tempo è facile immaginare le difficoltà responsabili della situazione.

Da un punto di vista essenziale diremmo che la coscienza è il substrato delle nostre percezioni o – da un punto di vista più empirista – direttamente la somma di quest'ultime; fatto sta che l'unica esperienza che abbiamo della nostra coscienza è la somma dei nostri ricordi e, fuor di quella, è difficile immaginare cosa possa essere un'esperienza indiretta della coscienza altrui.⁵⁴ Certamente possiamo individuare delle premesse fisiologiche e neurologiche alla coscienza, ma è difficile immaginare dei dati empirici che possano sciogliere i nostri dubbi al riguardo. Tenteremo qui, perciò, non tanto di fornire una definizione assoluta, ché sarebbe un compito improbo e devierebbe dai nostri scopi, quanto piuttosto di chiarire quale sia lo statuto

⁵³ A. Baillet, *Vita di Monsieur Descartes*, a cura di L. Pezzillo, Adelphi, Milano 1996.

⁵⁴ In proposito il riferimento classico è Nagel (1974).

della coscienza relativamente all'idea (o alle idee) di credenza che abbiamo fornito.

2. La dipendenza ontologica

Il primo tema che possiamo esaminare sul rapporto tra la coscienza e la facoltà di credere è se l'una dipenda ontologicamente dall'altra, ossia se l'esistenza di una abbia come condizione necessaria quella dell'altra. Di primo acchito diremmo che la coscienza precede il credere, dal momento che difficilmente riusciremmo ad immaginare come si possa credere qualcosa senza essere coscienti in senso stretto, al contrario ci sembra di riuscire a concepire una persona che non crede in qualcosa o, in modo più pertinente, una che non crede in nulla. È opportuno però considerare alcune ipotesi intermedie.

Per prima cosa occorre vedere in questa luce l'ipotesi di Davidson, presentata nel secondo capitolo, secondo la quale non sia possibile avere una credenza in assenza di linguaggio. Se accettassimo anche che non vi possa essere linguaggio senza coscienza – il che pare la più difficile da negare tra tutte le ipotesi presentate – automaticamente dovremmo anche sostenere che la possibilità di credere dipenda dalla presenza di una coscienza.

Questi argomenti tuttavia hanno in comune uno stesso problema; ossia la confusione tra l'intensione e l'estensione degli oggetti trattati. Questi si basano infatti sul seguente meccanismo: se è possibile immaginare il fenomeno A in assenza del fenomeno B allora l'esistenza di A non dipende dell'esistenza di B, in caso contrario, ossia in caso non sia possibile immaginare A senza B allora l'esistenza di A deve dipendere da quella di B.⁵⁵

Riprendiamo l'esempio classico di Frege di Espero e Fosforo, due nomi che indicano Venere, rispettivamente, all'alba e al tramonto. Una persona che ignorasse che Espero e Fosforo sono il medesimo pianeta riterrebbe possibile che, ad esempio, un giorno Espero cessi di esistere e Fosforo no; dal punto di vista epistemico sarebbe una possibilità legittima, tuttavia non lo sarebbe dal punto di vista aletico, dal momento che Venere non può esistere e non esistere allo stesso tempo.⁵⁶

Allo stesso modo il fatto che siamo in grado di concepire o no qualcosa nell'ipotetica assenza di qualcos'altro non prova nulla sugli oggetti in questione, ma solo qualcosa delle nostre concezioni riguardo quegli oggetti.

55 Un argomento simile è presentato anche da Cartesio nelle *Meditazioni metafisiche*, nella seconda meditazione esclude identificarsi con il suo corpo dal momento che questo potrebbe essere un'illusione, ossia si potrebbe concepire il proprio pensiero, o la propria mente, anche se il nostro corpo non esistesse. Anche qui il problema è la sovrapposizione tra modalità epistemiche e aletiche.

56 Il punto, ad ogni modo, è ampiamente dibattuto e controverso. In Kripke (1972), ad esempio, si argomenta la tesi che la possibilità epistemica presuppone sempre la possibilità metafisica.

2.1 Credenza e linguaggio

Cosa abbiamo ottenuto dunque dal confronto che abbiamo fatto tra credenza e coscienza? Probabilmente nulla più del fatto che il credere sia una facoltà della nostra mente cosciente, ossia non abbia senso dire di poter credere qualcosa senza presumere una coscienza. Come accennato prima, però, per stabilire che la dipendenza tra i concetti non sia simmetrica dobbiamo anche vedere cosa si intenda per una coscienza che non abbia credenze; come caratterizzeremmo nella realtà un agente cognitivo che sia una *tabula rasa*? Ci rendiamo presto conto che non basta non attribuire a un tale agente nessuna credenza proposizionale, dovremmo anche privarlo di tutte le credenze immediatamente sensoriali, ossia quelle fattuali che derivano dalle percezioni, come ad esempio quella per cui in questo momento sono seduto ad una scrivania con davanti un PC. In fondo abbiamo sempre definito un agente cognitivo solo in funzione delle sue credenze (il che non significa che due agenti con le stesse credenze siano il medesimo) e delle sue abilità di ragionamento o linguistiche, e questo approccio pare sufficiente non solo in questo ma anche in altri ambiti, tanto che immaginando una persona priva di ogni credenza faticheremmo a considerarla affatto umana se non fosse per la permanenza del linguaggio; ciò non è tanto conseguenza della volontà di definire l'essenza della credenza o addirittura della cognizione, quanto una conseguenza del fatto che il linguaggio sia l'unico mezzo attraverso cui siamo in grado di raggiungere un'altra persona, e dunque riconoscerla.

L'argomento in Davidson (1982) per cui non si danno credenze in assenza di linguaggio, deposte le dovute remore ermeneutiche, potrebbe essere letto così; non è tanto che non sia possibile credere qualcosa se non si possiede il linguaggio, quanto che non sia possibile per una persona accedere alle credenze di qualcun altro se questi non possiede il linguaggio. Non è che non si diano credenze senza il linguaggio. Ad esempio non avrebbe senso dire che un animale creda qualcosa non avendo questo il linguaggio; non tanto perché serve il linguaggio per credere qualcosa, quanto piuttosto perché dal punto di vista operativo non avremmo in mente nessuna possibile verifica di tale credenza,⁵⁷ non potendo propriamente comunicare. Con un vocabolario più davidsoniano diremmo in generale che le proposizioni riguardo alle credenze nostre o di altri non siano verificabili nella sfera dell'oggettività ma solo in quella intersoggettiva.

Abbiamo dunque concluso due cose: la prima è che non abbiamo mezzi puramente con-

⁵⁷ In questo ambito, come spesso già avvenuto nelle pagine precedenti, non si considera la possibilità – in realtà piuttosto rilevante – della menzogna per semplicità, tuttavia è chiaro che una tale possibilità sia una delle maggiori spinte dietro ai metodi congetturali per abduire le altrui credenze.

ettuali per determinare la precedenza ontologica tra la coscienza, la facoltà di credere e il linguaggio, la seconda è invece che i rapporti tra questi tre concetti non sono chiari come a prima vista sarebbe potuto sembrare; in questo contesto il concetto di coscienza come substrato pare effettivamente superfluo, a meno di non immaginare omuncoli cartesiani. Inoltre non è necessario, come fa Davidson in Davidson (1982), negare che un agente privo di linguaggio possa propriamente credere qualcosa se indeboliamo la nostra tesi, sostenendo non più che per credere sia necessario il linguaggio ma solo che per avere credenze riguardo le proprie e altrui credenze lo sia.⁵⁸

3. Cos'è l'inconscio?

Si è parlato fin qui di credenze implicite e di inconscio separatamente, seppur con alcune contaminazioni liminari. Abbiamo definito, seppur in molti modi diversi, cosa sia o possa essere considerata una credenza implicita, ma dopo i tentativi nel primo capitolo non abbiamo mai fornito una definizione di inconscio. Non tanto delle credenze inconse quanto dello inconscio inteso come sostrato delle credenze inconse.

Abbiamo visto con la coscienza e le credenze “normali” che l'idea di un sostrato non è necessaria da un punto di vista concettuale, lo è però da un punto di vista materiale, banalmente; non avremmo credenze affatto se non avessimo un cervello.

Possiamo dunque definire l'inconscio per prima cosa temporalmente, ossia individuando i momenti in cui siamo disponibili ad affermare che eravamo senza essere tuttavia essere coscienti. Non eravamo certamente coscienti prima di nascere e non lo saremo dopo essere morti – non considereremo qui ambiti che non ci competono – ma in quei casi non eravamo e non saremo affatto. Rimane dunque il caso di perdita di coscienza per eccellenza; il sonno. Il fatto che siamo spesso in grado di ricordare i nostri sogni è probabilmente uno dei motivi principali per il quale riteniamo di poter accedere in qualche modo ad una sfera inconscia, sono per molti versi il nostro indizio migliore che vi sia qualcosa di “altro” nella nostra mente che non possiamo immediatamente raggiungere.

Questa rappresentazione è una delle origini dell'idea di inconscio in generale, che non è tanto definibile quanto un momento, quanto come un differente piano, con le sue proprie regole, che scorre parallelamente all'Io per emergere di tanto in tanto nei nostri comportamenti

58 Possiamo percorrere questa via, che Davidson esclude esplicitamente, dal momento che noi, a differenza sua, abbiamo scelto di non identificare necessariamente la credenza con la credenza di avere la credenza stessa e così via. Ossia non siamo ancora compromessi nei confronti di $B\alpha \rightarrow BB\alpha$.

e azioni.

Una caratteristica fondamentale però dell'idea diffusa dell'inconscio, che con poche modifiche rimane nella percezione comune quella freudiana, è che questo deve essere di natura linguistica. L'inconscio non contiene solo immagini e sensazioni, se così fosse non potrebbe essere quel compartimento nascosto di credenze che abbiamo descritto fin'ora. L'inconscio infatti emerge non solo tramite azioni ma anche attaccando i significanti, d'altra parte in *Psicopatologia della vita quotidiana* gli esempi di Freud sono il più delle volte dei *lapsus*. L'ultima e più fondamentale caratteristica di questa concezione è che l'inconscio è sì di natura linguistica, ma mai pienamente attuabile, non si dà insomma una persona che abbia tutte le sue credenze alla luce del Sole, che vi sia una parte inconscia delle nostre credenze pare essere necessario.

3.1 C'è inconscio e inconscio

Le caratteristiche appena elencate però non sono esaustive; possiamo accettare che vi sia un inconscio linguistico, ma in nessun caso potremmo negare che ve ne sia uno non linguistico, anche solo per giustificare i processi involontari del nostro corpo. Searle (2004) propone una distinzione in quattro tipi di inconscio:

- i) *Preconscio*: sono degli stati che sono in grado di esperire tanto consciamente che inconsciamente.
- ii) *Inconscio dinamico*: è rappresentato dagli stati che potrebbero essere, e forse erano, cosce ed esplicite ma che sono state rimosse.
- iii) *Inconscio profondo*: è invece formato dalle credenze che non sono cosce e né lo sono state né potrebbero diventarlo.
- iv) *Non-conscio*: che racchiude in sé tutti i processi del tutto involontari del nostro corpo; ad esempio la duplicazione del DNA, la digestione, la crescita etc..

Queste quattro categorie hanno grossomodo una corrispondenza con alcuni tipi di conoscenza implicita che abbiamo trattato nei precedenti tre capitoli meno le credenze implicite frutto dell'ignoranza delle regole o della limitatezza delle risorse. La proposta di Searle è quella di ridurre i quattro tipi di inconscio ereditati dalla psicologia del XX secolo in due soli; ossia riducendo l'*inconscio profondo* al *non-conscio* e l'*inconscio dinamico* al *pre-conscio*.

Entrambi i passaggi, seppur più evidentemente il primo, si basano sul *principio di connessione*, nelle parole di Searle (2004):

Uno stato mentale inconscio è concepibile solo come stato che, sebbene accidentalmente non cosciente, sia in grado di divenire cosciente; e quando attribuiamo a un agente un tale stato, stiamo descrivendo un meccanismo cerebrale, non nei termini delle sue proprietà biologiche naturali, ma nei termini della sua capacità di causare stati e comportamenti coscienti. Chiamo questa concezione *principio di connessione*. (tr. it. di Michele di Francesco in *La Mente*, Raffaello Cortina, Milano 2004).

Dunque o uno stato è potenzialmente cosciente, dunque è *pre-conscio* o non lo è e sarà dunque *non-conscio*. Searle parla generalmente di *stati coscienti intensionali*, dunque un insieme ragionevolmente maggiore delle sole credenze. Tuttavia assumendo, come pare ragionevole, che tutte le credenze siano stati intensionali possiamo tentare di trasportare le argomentazioni anche nel nostro caso limitandoci, per i motivi esposti poco sopra, ai tipi di inconscio che possono avere un contenuto linguistico.

Qui sorge il primo problema, ossia il fatto che gli stati *preconsci* non paiono essere di natura linguistica. Per fare un esempio di comune esperienza se ci vengono occluse le vie respiratorie percepiamo il desiderio di liberarle, tuttavia se anche che le occludessero nel sonno avremmo il medesimo istinto ma in maniera inconscia e senza averne memoria. Un comportamento del genere tuttavia non pare coinvolgere stati di natura linguistica.

Per l'*inconscio dinamico* la questione è differente; consideriamo il caso dei ricordi; questi sono in gran parte credenze riguardo a stati di cose passate, dunque l'*inconscio dinamico* certamente opera anche su stati linguistici. Per finire possiamo affermare con tranquillità che il *non-conscio* non ha a che fare con stati linguistici. I dubbi sorgono quando dobbiamo decidere se gli stati dell'*inconscio profondo* possano o no essere di natura linguistica e, di conseguenza, se possano esserci credenze nell'*inconscio profondo*.⁵⁹

La risposta più ovvia e immediata sarebbe dire di no. Prendiamo il caso particolare delle

59 È bene precisare che quando diciamo che occorre decidere se gli stati dell'*inconscio profondo* possano essere linguistici non ci proponiamo un'impresa essenzialista, ossia non stiamo cercando di determinare la natura dei suddetti. Piuttosto vogliamo determinare se alcuni di questi possano essere tradotti in maniera univoca in credenze (indipendentemente dal fatto che queste credenze possa avere una o più realizzazioni linguistiche equivalenti). D'altronde considerata l'interpretazione che abbiamo dato dell'ipotesi di Davidson non facciamo alcuna affermazione sulla natura delle credenze, e men che meno su quella degli stati mentali. Ossia per i nostri scopi le credenze possono essere tanto stati di natura linguistica che stati traducibili in rappresentazioni linguistiche senza differenze degne di nota.

credenze, se una credenza è tale solo perché può essere creduta, e se una credenza inconscia deve sempre essere, almeno potenzialmente, una credenza cosciente, allora non si danno credenze nell'*inconscio profondo*.⁶⁰ È importante notare come il *principio di connessione* ci sia effettivamente necessario perché il ragionamento sia corretto, se questo non fosse vero allora potrebbe benissimo darsi che delle credenze nell'*inconscio profondo* diventino credenze nell'*inconscio dinamico* e viceversa, senza che vi sia nulla che le obblighi a dover essere potenzialmente coscienti.

Affermare che gli stati dell'*inconscio profondo* non possano essere rappresentati linguisticamente significa anche che questi non possano agire sul linguaggio in senso stretto. Cosa intendiamo di preciso quando diciamo che qualcosa agisce sul linguaggio? Anche il *non-conscio* pare essere in grado di influenzare il linguaggio dal momento che una qualsiasi disfunzione del corpo a cui segua del dolore, causando un lamento, agirebbe sul linguaggio. Allo stesso modo un danno cerebrale potrebbe compromettere o modificare la nostra facoltà di parlare. Quello che intendiamo qui però è specificatamente la possibilità che l'*inconscio* agisca sul linguaggio non da un punto di vista puramente esterno ma agendo fin *nei* meccanismi linguistici, come nel caso di Signorelli in Freud.⁶¹

L'ipotesi che vi possa essere una struttura inconscia a noi inaccessibile risale almeno a Nietzsche:

[...] non esiste, a rigor di termini, né un agire altruistico né un contemplare pienamente disinteressato, entrambe le cose sono soltanto sublimazioni, in cui l'elemento base appare quasi volatilizzato e solo alla più sottile osservazione si rivela ancora esistente. Tutto ciò di cui abbiamo bisogno e che allo stato presente delle singole scienze può esserci veramente dato, è una chimica delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici, come pure di tutte quelle emozioni che sperimentiamo in noi stessi nel grande e piccolo commercio della cultura e della società, e perfino nella solitudine: ma che avverrebbe, se questa chimica concludesse col risultato che anche in questo campo i colori più magnifici si ottengono da materiali bassi e perfino spregiati?⁶²

60 Vi sono casi in cui, in realtà, questo ragionamento non si applica. Poniamo un caso in cui vi siano tre persone in una stanza: A, B e C, e A dica a B la proposizione $p = \text{"C non sa che } x\text{"}$ all'orecchio, in modo tale che C non senta. La proposizione p può benissimo essere creduta, in questo scenario è probabile anche che A e B la credano, tuttavia C non solo non la conosce ma anche se la conoscesse non potrebbe crederla vera, dal momento che venendo a conoscenza di p conoscerebbe anche x , dunque per credere p dovrebbe credere sia di conoscere che di non conoscere x . Casi del genere tuttavia sono legati alla natura performativa di un enunciato, che possono essere tralasciati senza inficiare la validità del ragionamento.

61 Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, I.

62 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1, I (tr. it. di Sossio

L'ipotesi di Nietzsche non ci dice solo che esiste una struttura biologica sottostante alla nostra mente da cui dipendono le nostre idee e le nostre emozioni – e dunque anche le nostre credenze – ma sembra implicare l'idea che questa struttura sia di tipo discorsivo, ossia sia tale da poter essere rivelata nel linguaggio e sostituita alle imposture attuali, o almeno attuali nel 1878.⁶³

Un'ipotesi del genere però, per i motivi che abbiamo visto sopra, può essere vera solo se il *principio di connessione*, almeno limitatamente alle credenze, è falso. Allo stesso tempo se l'ipotesi di Nietzsche è falsa allora, sempre limitatamente alle credenze il *principio di connessione* deve essere vero. In questo caso infatti non ragioniamo con un condizionale materiale né facciamo un'ipotesi induttiva, siamo piuttosto di fronte ad una disgiunzione esclusiva per cui o attribuiamo alla mente una proprietà o non la attribuiamo, dal momento che se l'*inconscio profondo* non può essere linguistico allora non vi sono casi in cui il *principio di connessione* non è istanziato, e dunque sarebbe vero.

Giametta in *Umano troppo umano I*, Adelphi, Milano 1979).

63 Un'idea simile appare, forse più chiaramente, anche nel seminario XXIII di Lacan.

Conclusioni

Nei precedenti capitoli abbiamo tentato di dimostrare e argomentare in favore di alcuni punti: *i)* Non è possibile avere una rappresentazione coerente di una credenza o conoscenza implicita (e dunque inconscia) utilizzando gli strumenti della logica doxastica *standard*, ossia basandoci solo su Hintikka (1962) e *similia*. *ii)* Possiamo tuttavia elaborare alcune nozioni di credenza implicita in senso indebolito, almeno se non vogliamo negare la natura linguistica dell'atto di credere. *iii)* Si può rendere conto di molte credenze implicite, nonché dell'*inconscio dinamico* con una rappresentazione per *clusters* delle nostre credenze. *iv)* Infine abbiamo mostrato come non vi siano credenze implicite, se riguardo a queste riteniamo valido il *principio di connessione*, che non possano diventare esplicite e, di conseguenza, che non vi sono credenze implicite nel nostro inconscio o, ancora meglio, che non abbiamo affatto bisogno del concetto di inconscio ereditato dalla psicoanalisi del secolo scorso per spiegare molti dei fenomeni per cui la impiegavamo.

Si prenda il caso di Lester nel secondo capitolo; non abbiamo bisogno di trovare da qualche parte nel suo cervello una qualche credenza che *confessi* i suoi pregiudizi. Questa piuttosto sarà in una ipotetica intersezione di *clusters* che però nella sua mente non ha luogo. Il fatto che Lester sia razzista in questa intersezione come nella realtà non dimostra necessariamente qualcosa sulle sue credenze esplicite, ma nonostante questo non è necessario ricorrere ad un inconscio dove riversare tutte le credenze di cui abbiamo bisogno per risolvere il problema. In fondo le conseguenze nella realtà, ossia i comportamenti, sono simili alle conseguenze logiche delle nostre credenze e conoscenze non perché le abbiamo in qualche modo elaborate in segreto, quanto piuttosto perché – per quanto ci è possibile – linguaggio e realtà sono omeomorfi.

In questo senso è facile vedere come la metafora della psicoanalisi come ricerca, come estrazione dei nostri segreti, sia ingannevole; piuttosto questa ci può far accedere a nuovi *cluster*; in questo senso l'analisi ottiene qualcosa di nuovo, che non c'era prima, più che dissotterrare qualcosa che era sempre stato lì, come già notato da James Hillman ne *Il mito dell'analisi*.

Rimane da chiedersi cosa fare. Anche se rinunciassimo all'inconscio da domani non avremmo risolto i problemi per cui fu introdotto. Il passo di Keir Starmer che abbiamo rac-

contato nel secondo capitolo è stato forse sincero, ma non sarebbe stato pubblicizzato se non ci si fosse aspettati un generale consenso in merito – consenso che alla fine non è stato unanime. Uno psicoanalista direbbe che l'inconscio ora è un problema del *Super-Ego* e non più dell'*Es*, come in effetti alcuni hanno già detto. Ossia i pregiudizi inconsci di Lester vengono scoperti non nella sua mente ma in uno spazio intersoggettivo, così il confine tra inconscio e inconsapevole diventa sempre più sottile.

Al riguardo va ancora fatto un lavoro di etica politica che alcuni, come la teoria del riconoscimento di Axel Honneth,⁶⁴ hanno già intrapreso. In attesa di scioglierle, tuttavia, sarà utile aver consapevolezza delle nostre catene.

64 In proposito di veda *Riconoscimento* (2019) del medesimo autore, pubblicato in Italia da Feltrinelli, che offre una panoramica sul campo di studi e sui precedenti lavori al riguardo.

Prontuario delle formule

$$(1) K(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (K\alpha \rightarrow K\beta)$$

$$(2) K\alpha \rightarrow \alpha$$

$$(3) ((\alpha \rightarrow \beta) \& \alpha) \rightarrow \beta$$

(4) se α è un teorema allora $K\alpha$ è un teorema

$$(5) K\alpha \rightarrow KK\alpha$$

$$(6) \sim K\alpha \rightarrow K\sim K\alpha$$

$$(7) \sim p$$

$$(8) \sim Bp$$

$$(9) (\sim Bp) \rightarrow \sim Kp$$

$$(10) K\sim Kp$$

$$(11) \alpha \leftrightarrow \sim \sim \alpha$$

$$(12) B\alpha \rightarrow KB\alpha$$

$$(13) \sim B\alpha \rightarrow K\sim B\alpha$$

$$(14) KB\alpha \rightarrow BB\alpha$$

$$(15) Bp \& K(Bp \& \sim Kp)$$

$$(16) BBq \& K(BBq \& \sim Kbq)$$

$$(17) BB\alpha \rightarrow KB\alpha$$

$$(18) BB\alpha \leftrightarrow KB\alpha$$

$$(19) B\sim B\alpha \rightarrow K\sim B\alpha$$

$$(20) B\sim B\alpha \leftrightarrow K\sim B\alpha$$

$$(21) B(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (B\alpha \rightarrow B\beta)$$

- (22) Date due rette parallele tagliate da una trasversale, la somma dei due angoli coniugati interni è pari ad un angolo piatto.
- (23) Dati una qualsiasi retta r e un punto P non appartenente a essa, è possibile tracciare per P una e una sola retta parallela alla retta r data.
- (24) $B\alpha \rightarrow BB\alpha$
- (25) Un agente cognitivo a , collocato in un mondo w_i appartenente a \mathcal{W} , crede che una proposizione p sia vera solo se p è compatibile con tutti i mondi appartenenti a \mathcal{W} accessibili da w_i , ossia crede qualcosa solo se questa è compatibile con tutte le alternative epistemiche a cui egli ha accesso.
- (26) Si dà il caso che, dati rispettivamente tre a , p e q qualsiasi, a crede p ma non crede q .
- (27) Il fatto che p implichi q è logicamente necessario, ossia è creduto vero da a in tutti i mondi possibili appartenenti a \mathcal{W} ai quali è in grado di accedere.
- (28) Tutti i mondi possibili, ossia tutti i mondi w appartenenti a \mathcal{W} , sono non-contraddittori.
- (29) $B\alpha \rightarrow L\alpha$
- (30) $(L(\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow (L\alpha \rightarrow L\beta)$
- (31) Se p è valida allora Lp è valida.
- (32) $(B(\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow (B\alpha \rightarrow B\beta)$
- (33) Se p è valida allora Bp è valida.
- (34) $\sim B(p \ \& \ \sim p)$
- (35) $B(p \ \& \ \sim p)$
- (36) $(B\alpha \ \& \ B(\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow ((B\beta) \vee B(\alpha \ \& \ \sim \alpha))$
- (37) $(B(\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow (B\alpha \rightarrow B\beta) \vee B(\alpha \ \& \ \sim \alpha)$
- (38) $B_i \alpha \rightarrow B_i B_i \alpha$

Bibliografia

Chellas, Brian F.

(1980) *Modal Logic. An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Davidson, Donald

(1982) *Rational animals*, in *Dialectica*, No. 36, pp. 317-327 (ed. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford 2001, tr. it. di Sergio Zevi in *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Raffaello Cortina, Milano 2003).

Derrida, Jacques

(1967) *De la grammatologie* (tr. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 2012)

Eco, Umberto

(1983) *Corna, zoccoli, scarpe. Alcune ipotesi su tre tipi di abduzione ne Il segno dei tre*, a cura di Umberto Eco e Thomas A. Sebeok, Bompiani, Milano.

Fagin, Ronald & Halpern, Joseph J.

(1987) *Belief, Awareness and Limited Reasoning*, Artificial Intelligence, Vol. 34, No. 1 (Dec.), pp. 39-76.

Fan, Jie & Wang, Yanjing & van Ditmarsch, Hans

(2013) *Knowing Whether*, in arXiv:1312.0144.

Fodor, Jerry A. & Lepore, Ernest

(1994) *What is the connection principle?*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No.4, pp. 837-845.

Gennaro, Roberto

(2018) *Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio nel naturalismo biologico di John R. Searle*, ne *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, No. 5 (Giu.).

Hintikka, Jaakko

- (1962) *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the two Notions*, Cornell University Press (ed. a cura di Vincent F. Hendricks & John Symons, King's College London Publications, Londra 2005).
- (1975) *Impossible possible worlds vindicated*, in *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 4, No. 4 (Nov.), pp. 475-484.
- (1983) *Sherlock Holmes formalizzato ne Il segno dei tre*, a cura di Umberto Eco e Thomas A. Sebeok, Bompiani, Milano.

Kripke, Saul

- (1972) *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge.

Levesque, Hector J.

- (1984) *A logic of implicit and explicit belief*, in *Proceedings AAA1*, No. 84, pp. 198-202.

Lewis, David K.

- (1969) *Convention*, Harvard University Press (ed. Blackwell, Oxford, 2002)

Nagel, Thomas

- (1974) *What Is Like to Be a Bat?* in *The Philosophical Review*, Ott..

Priest, Graham

- (2006) *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*, Oxford University Press, Oxford.

Priest, Graham, Koji Tanaka, & Weber, Zach

- (2018) *Paraconsistent Logic* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/logic-paraconsistent/>>.

Rantala, Veikko

- (1975) *URN Models: A New Kind of Non-Standard Model for First-Order Logic*, in

Journal of Philosophical Logic, Vol. 4, No. 4 (Nov.), pp. 455-474.

(1982) *Impossible worlds and logical omniscience*, in *Acta Philosophica Fennica*, 35, pp. 106-115.

Searle, John R.

(1992) *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

(1994) *The connection principle and the Ontology of the Unconscious: A reply to Fodor and Lepore*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No.4, pp. 847-855.

(2004) *Mind. A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Stanley, Jason & Williamson, Timothy

(2001) *Knowing How*, in *The Journal of Philosophy*, Aug., Vol. 98, No. 8, pp. 411-444.

Vallortigara, Giorgio

(2021) *Pensieri della mosca con la testa storta*, Adelphi, Milano.

Vygotskij, Lev

(1934) *Pensiero e Linguaggio* (tr. it. a cura di Luciano Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1990).

Williams, Bernard

(1970) *Deciding to Believe in Language, Belief and Metaphysics* a cura di H. Kiefer and M. Munitz, State University of NY Press (ed. in *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge University Press, New York 1973).

Williamson, Timothy

(2002) *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, Oxford.