

I N T E R V I S T E

Conversazione con Diego Marconi

di Paolo Tripodi

Diego Marconi è professore ordinario di filosofia del linguaggio nel Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino. In precedenza ha insegnato a Cagliari e Vercelli, ed è stato Visiting Professor a Pittsburgh, Ginevra e Barcellona. È stato uno dei fondatori della Società Italiana di Filosofia Analitica e della European Society of Analytic Philosophy, ed è membro dell'Accademia Europaea e dell'Accademia delle Scienze di Torino. Ha trascorso periodi di ricerca al Center for Philosophy of Science di Pittsburgh, al CREA di Parigi, alla University of California, Irvine, a Oxford e Barcellona. Fa parte dell'Editorial Board di riviste italiane (Sistemi Intelligenti, Iride) e internazionali (Dialectica, Mind & Society, European Journal of Philosophy, European Journal for Philosophy of Science, Revue philosophique de Louvain). È stato referee per molte riviste internazionali, sulle quali ha pubblicato numerosi articoli. È autore di diversi libri, tra i quali L'eredità di Wittgenstein (1987), Lexical Competence (1997), Filosofia e scienza cognitiva (2001), Per la verità (2007) e Il mestiere di pensare (2014). La sua ricerca verte su svariati temi, tra i quali il pensiero di Wittgenstein, la filosofia analitica del linguaggio e la filosofia delle scienze cognitive.

PT: Da oltre trent'anni il tuo nome è strettamente associato, in Italia e in Europa, alla filosofia analitica. Però tu sei diventato un filosofo a Torino, nella seconda metà degli anni '60 (gli anni della contestazione), e per un certo periodo hai aderito e contribuito a sviluppare la prospettiva ermeneutica di Luigi Pareyson e Gianni Vattimo. Per

incominciare, vorrei chiederti di raccontare quel periodo della tua formazione, a partire dal tuo primo incontro con la filosofia.

DM: Mio padre, che era un chirurgo, aveva avuto una passione giovanile (in seguito non del tutto sopita) per la filosofia, e aveva in casa parecchi libri di filosofia tra cui vari libri di Bertrand Russell. Io ho incontrato la filosofia, e contemporaneamente la figura di Wittgenstein, attraverso quei libri: in particolare i *Ritratti a memoria* e l'*Introduzione alla filosofia matematica*, nelle disastrose traduzioni di Longanesi. Ero un ragazzino quindicenne e della teoria delle descrizioni o degli assiomi di Peano capivo abbastanza poco, ma quella roba mi affascinava, e non meno mi affascinava l'ambiente di Bloomsbury, che Russell riusciva a raccontare come se fosse stato il centro del mondo; e il misterioso Wittgenstein, "la più pura immagine del genio" (diceva Russell). Negli anni successivi, in liceo, lessi per conto mio parecchie pagine dei classici della filosofia: i Sofisti e un po' di Platone, Epicuro, molto da Cartesio a Kant (il Seicento per me resta un'età aurea della filosofia), avendo la fortuna di avere come insegnante Nynfa Bosco. La Bosco lavorava anche all'Università, traduceva e studiava Whitehead, e per me fu la via d'accesso a un punto di vista non liceale sulla filosofia (oltre che una severa maestra di chiarezza e onestà intellettuale, virtù che allora possedevo poco). In quegli anni Russell e Wittgenstein sparirono un po' dal mio orizzonte, anche se non del tutto, tant'è vero che in prim'anno di università un mio amico economista e io costituimmo un minigruppo di lettura sul *Tractatus* (eravamo lui e io). Ma i miei interessi centrali erano la metafisica e la filosofia della scienza. Entrambe poco o per nulla presenti all'Università di Torino, dove studiavo (in quegli anni era difficile che uno studente, anche bravo, si sognasse di

andare a studiare non diciamo all'estero, ma anche solo in una città italiana diversa dalla sua). In realtà né allora, né in seguito negli Stati Uniti ho mai trovato un incontro spontaneo tra i miei interessi e quelli dei miei professori; ho imparato da loro, sia in Italia sia in America, ma ho imparato per lo più cose diverse da quelle con cui mi identificavo. Questo vale anche dell'ermeneutica: studiando con Pareyson e Vattimo ho respirato l'aria dell'ermeneutica, e la mia tesi di laurea (poi pubblicata col titolo *Il mito del linguaggio scientifico*) ha un orientamento ermeneutico anche piuttosto radicale, ma il mio rapporto con filosofi come Ricoeur o Gadamer (che allora a Torino era il nume tutelare) era quasi inesistente, per non parlare di Heidegger, che conoscevo assai poco. Del resto in quegli anni sia Pareyson sia Vattimo stavano imboccando strade diverse: Vattimo andava verso Nietzsche e il post-moderno, Pareyson verso l'ontologia di ispirazione schellinghiana. Entrambi rivendicavano la continuità con l'ermeneutica, ma in realtà erano sempre più altrove. La mia tesi su Wittgenstein fu un fortunato punto d'equilibrio: Wittgenstein interessava a Vattimo per le sue assonanze con Heidegger, e Pareyson – il cui “naso” filosofico era strepitoso – capì subito che quella era la cosa più interessante che uno come me potesse fare con lui, e che era inutile forzarmi a studiare un qualche filosofo post-kantiano (cosa che invece faceva con altri allievi).

Intanto c'era stato il '68, a cui avevo intensamente partecipato, su posizioni piuttosto moderate (per i tempi) e certamente non marxiste-leniniste ma semmai democratico-radicali. In quel periodo lessi parecchio i sacri testi del movimento, soprattutto quelli della Scuola di Francoforte, ma per lo più con spirito polemico. In generale, percepivo allora la militanza politica più come un'interferenza rispetto allo studio della filosofia che come destinata ad integrarsi o anche solo a contribuire ad esso; solo dopo mi resi conto che il

mio modo di pensare, anche in filosofia, era stato toccato non marginalmente dalla politica.

PT: Che cosa intendi dire? In che modo la politica ha inciso sul tuo modo di pensare in filosofia?

DM: Per esempio, per qualche anno ho polemizzato con le filosofie che si pretendono politicamente neutrali (soprattutto in una ricerca per la Fondazione Agnelli intitolata “L’illuminismo mancato”, per fortuna rimasta inedita). Inoltre – per fare un altro esempio – la mia introduzione alla traduzione degli *Scritti sulla tolleranza* di Locke contiene varie riflessioni derivanti da un’esperienza politica diretta. Ma soprattutto, il mio studio della dialettica hegeliana ha avuto anche una motivazione politica (in senso ampio). È andata così: in quegli anni, molti pensavano che la filosofia della scienza del neopositivismo avesse fatto bancarotta; una ragione era la sua incapacità di dar conto del cambiamento strutturale, cioè dei cambiamenti che investono le leggi dell’evoluzione di un sistema nel tempo. Di fatto, si avevano in mente in primo luogo i sistemi economico-sociali. Si cercava un’alternativa alla teoria della scienza neopositivistica, e alcuni pensavano che il pensiero dialettico potesse generare una tale alternativa. Il mio progetto (molto confuso) era di collaborare a questo tentativo: per questo ho studiato la psicologia di Kurt Lewin, le logiche paraconsistenti (cioè compatibili con le contraddizioni) a cui ho dato qualche contributo teorico, e poi, a lungo, la logica di Hegel; anche se poi il mio lavoro al riguardo ha preso una direzione diversa. In seguito molti dei temi e delle motivazioni di allora (anni ‘70) sono confluiti nel programma di ricerca sulla complessità. Erano tutte, e in parte ancora sono, epistemologie di una scienza che non c’è, come diceva Paolo

Casalegno a proposito della filosofia del linguaggio degli anni '70, tra Dummett e Davidson.

PT: Il lavoro sulla dialettica hegeliana, che non hai mai voluto pubblicare, faceva parte della tua tesi di dottorato, scritta negli Stati Uniti. Nel 1974, infatti, avevi iniziato il PhD all'Università di Pittsburgh, studiando con personaggi come Richmond Thomason, Nuel Belnap, Wilfrid Sellars e Nicholas Rescher (che era il tuo supervisore). Perché scegliești Pittsburgh? Che impatto ha avuto il soggiorno americano per i tuoi interessi e per il modo in cui vedevi la filosofia? E quale ruolo pensi che abbia avuto, nel tuo percorso intellettuale, quella tesi di dottorato su Hegel?

DM: Scelsi Pittsburgh (che era allora considerato il terzo miglior dipartimento di Filosofia degli USA) per due ragioni: perché Robert Cohen, fisico e filosofo della scienza che avevo conosciuto a una Summer School in Italia, me lo aveva consigliato dati i miei interessi di “logica filosofica” (come si diceva allora), e per l'estrema cordialità dimostrata dal Dipartimento in fase di *application*. La Harkness Foundation, da cui avevo ricevuto la borsa di studio, era contraria perché Pittsburgh non era nel suo insieme un'università prestigiosa; loro avrebbero voluto che andassi a Stanford. Ma alla fine me lo lasciarono fare. La mia intenzione era di studiare con Nicholas Rescher, nume della logica filosofica. Ignoravo che Rescher non si occupava più di logica filosofica bensì di pragmatismo; e gli altri filosofi di Pittsburgh mi erano del tutto sconosciuti, inclusi Grünbaum, Sellars e Belnap che pure lì erano delle celebrità. Comunque, da Belnap, Rich Thomason, Carl Posy e altri avrei avuto tutta la logica filosofica che desideravo.

Qui devo aprire una parentesi. A metà degli anni '70 del secolo scorso, la filosofia americana era ben lontana dall'egemonia culturale che avrebbe raggiunto in seguito. In Europa continentale (con l'eccezione della Scandinavia) era praticamente sconosciuta; in Italia forse solo Quine e Hintikka avevano una certa notorietà, anche per l'attività propagandistica di alcuni loro discepoli italiani. Per chi, in Europa, aveva interessi analitici (allora non si chiamavano così: erano interessi di logica e di "epistemologia", cioè filosofia della scienza) il riferimento era di solito l'Inghilterra; ma anche la filosofia inglese era abbastanza poco nota da noi, con l'eccezione della filosofia morale e del diritto, diffusa per iniziativa di Bobbio, Scarpelli e altri. A Pittsburgh, in seguito meta di molti filosofi europei e in particolare italiani, passò un anno prima che incontrassi un altro europeo, un filosofo della fisica, Michel Ghins, che era lì per studiare con Grünbaum.

L'isolamento, peraltro, era bilaterale. Forse la prima cosa che mi colpì, nel Dipartimento di Pittsburgh, fu che i miei professori non avevano mai sentito nominare molti filosofi europei di fama, per esempio Th. W. Adorno. La seconda cosa che mi colpì fu la loro estrema sicurezza intellettuale e culturale. A quanto sembrava, la filosofia americana si sentiva perfettamente autosufficiente: tutti si riconoscevano, vagamente, nella "tradizione analitica" (ma la madrepatria britannica tendeva a sparire dall'orizzonte, e i classici come Frege, Russell o Wittgenstein erano poco letti, salvo che da Sellars); ciascuno perseguiva con convinzione un programma di ricerca: la semantica delle lingue naturali (Thomason), la logica rilevante (Belnap), la filosofia dello spazio-tempo (Grünbaum), ecc. Nessuno di loro – neanche i filosofi morali, come Kurt Baier e Alan Gibbard – sembrava sentire alcun bisogno di innesti o mediazioni con la tradizione filosofica continentale. Ogni tanto mi capitava, con gli altri *graduate students*, con i professori più giovani o nei *papers* che

scrivevo per i corsi, di provare a far presente questo o quell'aspetto della nostra tradizione; ma i miei tentativi incontravano scarso interesse, o erano respinti con argomenti semplici ma, ahimè, piuttosto efficaci; o tali mi sembravano (evidentemente come portabandiera del Continente non ero granché). Facevano eccezione Rescher, che era per istinto un mediatore filosofico, e Sellars, che da ragazzo, andando a scuola in Francia e in Germania, era entrato in contatto con la filosofia continentale e in seguito avrebbe studiato la fenomenologia. Inoltre Sellars dialogava con i classici, da Cartesio a Kant; li presentava in modi per me non immediatamente riconoscibili, ma che trovavo di grande fascino. Le sue lezioni di "storia della filosofia" erano splendide. Le opzioni teoriche e le argomentazioni cruciali erano in primo piano; la filologia, le influenze, il "contesto storico" erano quasi del tutto assenti. Sellars mi ha fatto capire in che modo la storia della filosofia potesse essere interessante e importante anche per un filosofo teorico. Invece, il suo lavoro teorico lo capivo poco, sia per la sua estrema peculiarità, sia perché in quel momento riguardava ambiti, come la metafisica analitica, in cui ero troppo ignorante. Persino in filosofia del linguaggio, la sua proposta (che è all'origine dell'*inferential role semantics*) era troppo lontana da tutto ciò che conoscevo perché potessi apprezzarla. Com'è ovvio, Sellars capiva me molto meglio di quanto io capissi lui, e mi aiutò moltissimo in vari momenti del mio percorso di studi, fino alla tesi.

A Pittsburgh studiai di tutto, ma soprattutto molta logica (inclusi settori relativamente poco praticati come l'algebra della logica o la logica combinatoria) e parecchia filosofia del linguaggio, specialmente con Rich Thomason. Non mi sarebbe dispiaciuto scrivere la tesi con lui su argomenti di pragmatica; ma restavo tenacemente attaccato al progetto sulla dialettica hegeliana, che mi sembrava un'ottima mediazione tra quegli studi, la mia

provenienza, e la mia destinazione che era comunque l'università italiana (in quegli anni non pensai mai seriamente di restare negli Stati Uniti). Sbagliavo di grosso: il mio lavoro non sarebbe interessato agli americani per il suo contenuto, e non sarebbe interessato agli europei per la sua forma. Ricordo che Valerio Verra mi esortava a una maggior *Auseinandersetzung* con gli hegelologi tradizionali: operazione di cui ero incapace, e che sarebbe in seguito riuscita a Robert Brandom. A cui sono grato, perché il suo lavoro (e poi quello di Francesco Berto) ha fatto sì che anche il mio venisse in parte recuperato dall'oscurità in cui giaceva.

La mia tesi venne duramente attaccata da Thomason e difesa da Rescher e Sellars; ma in realtà il più deluso dal mio lavoro fui io stesso. C'erano alcune intuizioni di fondo che avevano del buono e in cui credo ancora – il ruolo dell'indeterminatezza semantica e sintattica come motore del discorso dialettico, il presupposto della non contraddittorietà dell'Assoluto, gli usi quotidiani e filosofici del linguaggio come punto di partenza – ma non bastavano a dare un senso alla tesi nel suo insieme: avevo cercato di mostrare la plausibilità del discorso dialettico ma senza convinzione, e avevo finito per mostrarne invece – ma senza volerlo – l'arbitrarietà e la gratuità. Ho ricavato da quell'esperienza almeno due lezioni. La prima, che i progetti filosofici molto ambiziosi sono anche molto rischiosi, e che conviene imbarcarsi in un “grande progetto” solo se e quando si hanno le idee molto chiare al riguardo (altrimenti meglio i piccoli progetti: mentre scrivevo la tesi mi presi due settimane per scrivere l'articolo “Le ambigue virtù della forma logica”, che riuscì meglio). La seconda, che la tradizione continentale e quella analitica sono divise da troppi presupposti incompatibili, e che quindi i tentativi di mediazione, sintesi, dialogo

ecc. finiscono facilmente in grandi pasticci. Dopo la dialettica, feci il filosofo analitico con piena e tranquilla coscienza.

PT: E cominciasti a insegnare filosofia analitica in Italia: prima filosofia del linguaggio a Torino, poi logica a Cagliari, quindi filosofia del linguaggio a Vercelli (in un dipartimento che divenne un punto di riferimento per molti filosofi analitici appartenenti alle generazioni più giovani) e infine, dal 2004, di nuovo a Torino. Vorrei chiederti di parlare di due aspetti della tua carriera di professore universitario. La politica culturale e accademica: il modo in cui hai contribuito alla diffusione della filosofia analitica in Italia e in Europa. L'insegnamento della filosofia: il posto che hai attribuito (e che attualmente attribuisce) a esso nella tua vicenda intellettuale.

DM: La diffusione della filosofia analitica in Italia (e, per quel che ne so, in Europa continentale) è in buona parte dovuta al fatto che negli anni '60-'70 del secolo scorso parecchi giovani filosofi italiani ed europei trascorsero periodi di studio più o meno lunghi in Inghilterra e negli Stati Uniti, per poi tornare, nella maggior parte dei casi, nel loro paese d'origine e all'ambiente filosofico da cui erano partiti. Queste escursioni nel mondo filosofico angloamericano erano certo motivate da interessi di ricerca (che allora però non erano tanto per la "filosofia analitica", che -come ho già detto- non era ancora chiaramente identificata, ma nel più dei casi per la logica e/o la filosofia della scienza), ma anche dalla relativa facilità di trovare borse di studio. Una volta tornati in Europa, questi giovani filosofi, che nella maggior parte dei casi erano stati profondamente influenzati dal contatto con la filosofia analitica (fino a subire, come nel mio caso, una vera e propria

seconda formazione), si sentivano per molti aspetti estranei agli ambienti a cui avevano fatto ritorno, non solo per quanto riguardava i contenuti filosofici ma forse ancor più per lo stile di lavoro: si erano abituati a istituzioni efficienti, in cui si studiava e si discuteva molto, in cui la forma della comunicazione filosofica era l'articolo e non la ponderosa monografia, ecc. Questa reazione, non necessariamente di rigetto ma certo problematica, all'ambiente a cui avevano fatto ritorno li accomunava e contemporaneamente li faceva sentire isolati nelle Università in cui erano tornati a lavorare. Era quindi naturale che cercassero i loro simili, prima in ciascun paese europeo e poi in Europa. In Italia, queste forme di aggregazione furono prima (fine anni '70) gli incontri ospitati dal Centro di Grammatica dell'Accademia della Crusca, poi (metà anni '80) una serie di riunioni informali intorno ad un testo analitico da discutere insieme (il primo fu organizzato da Marco Santambrogio a Bologna per parlare di *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* di Kripke), in seguito i molti convegni del Centro di studi semiotici e cognitivi di San Marino, auspice Umberto Eco. Nel frattempo era stata fondata la Società italiana di filosofia analitica, e poco dopo (1994) nacque il Dottorato in Filosofia del linguaggio di Vercelli in consorzio con Bologna, Siena, Palermo, Padova e Venezia: il principale incubatore della filosofia analitica italiana. Io ho partecipato a tutte queste iniziative, ma non saprei distinguere un mio ruolo specifico: si è trattato dell'azione collettiva di una dozzina di persone. Dato che in quegli anni, in Italia come negli altri paesi europei, non erano molte le sedi collettive in cui si parlasse di filosofia (in quanto distinta dalla storia della filosofia) e in cui fossero benvenuti anche gli studiosi giovani e non particolarmente titolati (anche tra noi "fondatori" i professori ordinari erano pochi), i convegni dei filosofi analitici erano una calamita per i giovani filosofi: di qui la crescita quantitativa della

filosofia analitica, soprattutto in Italia e in Germania, ma in misura minore anche in Francia e in Spagna.

Ho preso molto sul serio l'insegnamento, e il mio insegnamento è stato ovviamente influenzato dalla mia ricerca, ma non sono mai stato un sostenitore dell'"unità di didattica e ricerca", e quindi solo di rado i contenuti della mia didattica sono stati trasfusi in pubblicazioni scientifiche. Ho sempre pensato che l'insegnamento della filosofia deve anzitutto riguardare contenuti di base, che non sono quelli della ricerca; particolarmente nel caso della filosofia analitica, che si innesta in un ambiente intellettuale estraneo se non ostile. Chi insegna filosofia analitica in Europa non può presupporre nulla: i suoi studenti spesso non hanno mai sentito nominare né Frege né Tarski (per non dire di Kripke o Rawls); non sanno di descrizioni definite e di designazione rigida, di teorie dell'identità o di sopravvenienza, mentre di solito sanno di idee chiare e distinte, di sostanza e accidenti, di dialettica e di signoria e servitù. Quindi ho quasi sempre svolto un insegnamento molto più elementare della mia ricerca, e sono contento di averlo fatto. Nonostante ciò ho imparato moltissimo dall'insegnamento, per tre ragioni. Anzitutto, se si è docenti coscienti insegnare obbliga al massimo di chiarezza, quindi porta a venire in chiaro di molte cose di cui si è parlato tante volte senza capirle bene. In secondo luogo, proprio perciò l'insegnamento porta a vedere dei problemi che erano sfuggiti – anche su questioni di base, "elementari" – e quindi a ripensare contenuti che ci si era abituati a dare per scontati. In terzo luogo, il rapporto con gli studenti obbliga a collocarsi in un contesto di problemi e interessi filosofici più ampio di quello in cui si muove la propria ricerca, e quindi attenua (un po') la concentrazione intraparadigmatica che caratterizza il lavoro del filosofo analitico, portando invece a chiarire (e chiarirsi) il senso della propria ricerca in

un contesto culturale più ampio (per esempio, in rapporto a temi e problemi della filosofia tradizionale).

PT: Infatti tu sei, e intendi essere, un filosofo del tipo di quelli che hai chiamato “artigiani competenti” (Il mestiere di pensare, Einaudi, Torino, 2014, p. 19), uno che evita di proporre l’ennesima visione complessiva delle cose, e preferisce cercare di risolvere (o dissolvere) singoli e ben delimitati problemi filosofici. Ma nonostante questo, o proprio per questo, fai attenzione a non perdere di vista il senso generale della tua ricerca. Mi piacerebbe che tu rendessi esplicita una parte di questa riflessione sul senso generale del tuo lavoro, quella che riguarda le motivazioni che ti spingono a filosofare. Ci sono, a questo proposito, due questioni che mi sembrano particolarmente interessanti: se c’è, nonostante l’ideale dell’artigiano, una motivazione ricorrente e generale che ti induce, di volta in volta, a occuparti di un certo (singolo) problema filosofico; e da dove viene il tuo interesse per il linguaggio.

DM: Mi è capitato di far filosofia per sostenere una tesi. Per esempio, il mio primo libro su Wittgenstein voleva mostrare (contro la vulgata neopositivista) che anche i discorsi non scientifici sono sensati, e usava osservazioni e argomenti di Wittgenstein a questo scopo. Ma, il più delle volte, sono stato colpito da qualche “idea ricevuta” che mi sembrava oscura o poco convincente o accolta acriticamente. Per fare qualche esempio: molti pensano (o forse meglio, pensavano) che la teoria della verità di Tarski sia una teoria corrispondentista (Tarski stesso ha detto qualcosa del genere), eppure, a prima vista, non c’è proprio niente di corrispondentista nella teoria di Tarski. Oppure: si parla sempre di “metodo dialettico”, e Hegel stesso ha parlato della dialettica come di un

metodo; ma nessuno (nemmeno Hegel) dice quali sono le regole di questo metodo, e ciò che Hegel fa non ha l'aria di essere conforme a un metodo. O ancora: in fondo si dà per scontato che i sistemi di elaborazione del linguaggio naturale non comprendano *davvero* l'inglese o l'italiano, ma perché si pensa così? Searle dice: perché questi sistemi sono puri manipolatori di simboli. Ma essere competenti in una lingua non è precisamente essere capaci di manipolare certi simboli nel modo giusto?

Credo che molti filosofi siano sollecitati alla filosofia da questo tipo di stimoli. Kripke mi ha raccontato una volta che, quand'era ragazzino, era andato a un *summer camp* (ovviamente ebraico) in cui un certo rabbino sosteneva che la scelta degli assiomi di una teoria è del tutto arbitraria, ma le loro conseguenze sono completamente determinate una volta che gli assiomi sono stati scelti (il rabbino doveva essere un convenzionalista classico). L'immediata reazione di Kripke era stata "Non può essere così, le due cose non possono andare insieme!". Questa, a quanto pare, è l'origine delle riflessioni di Kripke sul seguire una regola.

Potrei dire (e lo penso) che il linguaggio è il tratto caratteristico della nostra specie e ciò che ci ha dato la posizione che occupiamo nel mondo, sicché occuparsi dell'umanità è occuparsi del linguaggio. Ma in realtà il mio interesse per il linguaggio, credo, ha altre radici. Una è la mia sensibilità, un po' austriaca, per gli usi del linguaggio e specialmente delle parole (non ho fatto il lessicografo del tutto per caso). L'altra, più importante, è la mia convinzione che non si può nemmeno cominciare a fare filosofia se non si è capito (almeno un po') di che cosa si sta parlando. Fin dagli anni dell'università ero colpito dal fatto che i miei compagni iniziavano un discorso filosofico con affermazioni che a me sembravano oscure e/o equivoche, su cui non mi sentivo di essere né d'accordo né in

disaccordo. Ma spesso, anziché chiarimenti, ricevevo altre affermazioni filosofiche non meno oscure ed equivoche. E questa tendenza a uscir fuori con affermazioni apparentemente efficaci ma in realtà oscure la ritrovavo anche in me stesso, e cercavo di combatterla. Mi pare che questo sia il vizio principale di molta filosofia continentale, che la rende ostica anche a molti che pure provano interesse per i suoi contenuti.

PT: Alcune delle cose cui hai fatto cenno (per esempio la tua ricerca della chiarezza linguistica e concettuale) rimandano alla filosofia di Wittgenstein, che in Italia e in Europa sei stato uno dei primi a studiare seriamente. Penso di poter dire che il confronto con Wittgenstein sia stato un elemento ricorrente, forse il filo rosso, della tua produzione filosofica. Quando aderivi alla prospettiva ermeneutica, Wittgenstein era per te il filosofo della contingenza e della finitezza: di lui apprezzavi e chiarivi l'antifondazionalismo, e ti interessava arricchire e rendere più veritiera l'immagine del suo pensiero proposta dalla storiografia tradizionale. Quando ti sei allontanato dall'ermeneutica, lo hai fatto (tra l'altro) a causa della sua deriva relativistica: e Wittgenstein è stato per te un esempio di come si potesse essere antifondazionalisti senza essere relativisti. Ti sei poi occupato, da filosofo analitico, di linguaggio: in sintonia con Wittgenstein, hai sottolineato che se si vuole spiegare e comprendere il linguaggio bisogna rendere conto degli usi linguistici e della nostra capacità di parlare e comprendere (la competenza). Perché e in che modo la filosofia di Wittgenstein è stata (ed è) importante per la tua attività filosofica?

DM: Be', molte cose le hai già dette tu nella domanda. Aggiungo che non ho mai abbandonato l'indicazione di Wittgenstein che occuparsi di filosofia sia occuparsi dei

problemi filosofici (non “apprendere il proprio tempo col pensiero”, né (soltanto) cercar di capire per quale via siamo arrivati a porci questi problemi) e che un aspetto o una fase essenziale della ricerca su un problema filosofico sia capire e criticare la sua formulazione. La filosofia aspira a risolvere o dissolvere i problemi, non solo a riformularli, come Wittgenstein ha sostenuto sia nel *Tractatus*, sia nelle *Ricerche*; ma alcuni dei contributi filosofici migliori sono riformulazioni di domande filosofiche o sostituzioni di domande con altre domande; come ha fatto Wittgenstein, ad esempio, proponendo di sostituire alla domanda “Che cos’è il significato?” la domanda “In che cosa consiste la spiegazione del significato?”. Anch’io, *si parva licet*, ho proposto di sostituire alla domanda sul significato la domanda sulla competenza semantica. Sono anche convinto che sia utile lasciarsi colpire da certi usi del linguaggio: per esempio, penso spesso alle asserzioni al tempo stesso descrittive e normative che Ruth Millikan chiama “pushmepullyou” (“I piselli non si mangiano con le mani”, “Il sesso non è una merce”) e non ne sono ancora venuto a capo. Mentre sono diventato molto scettico sulla possibilità che la soluzione (o dissoluzione) di un problema filosofico possa venire dalla mera ispezione delle varie cose che diciamo, come Wittgenstein sembra spesso suggerire e come alcuni suoi seguaci continuano a ripetere. Mi sembra che quando Wittgenstein, anziché limitarsi a riflettere su certi usi del linguaggio che lo colpivano per una ragione o per l’altra, ha cercato di lavorare “con metodo” a qualcosa come una descrizione sistematica di certe regioni del linguaggio (ad esempio il vocabolario del mentale, soprattutto dopo il 1946) abbia cavato dal buco ben pochi ragni.

Sono anche rimasto fedele a certi strumenti descrittivi inventati da Wittgenstein, ad esempio l’immagine delle somiglianze di famiglia, e a certe sue operazioni

argomentative, come la critica dello scetticismo in *Della certezza*. Anche l'argomento contro il linguaggio privato, che però oggi non mi sembra più così decisamente convincente come mi sembrava trent'anni fa. E conservo forti sospetti wittgensteiniani nei confronti della necessità *de re* ("l'acqua è necessariamente H₂O"), che tendo spesso a vedere come una proiezione di strutture linguistiche o – come diceva Wittgenstein – della "nostra forma di rappresentazione". Potrei continuare a lungo, ma credo di aver dato un'idea di quanto profondamente sono stato segnato dallo studio di Wittgenstein.

PT: Sì. E hai sollevato diverse questioni che mi piacerebbe approfondire. Consideriamone una. La tua concezione del linguaggio (o meglio, della competenza semantica) è, in un certo senso, naturalistica. Ora, benché "naturalismo" possa voler dire molte cose, uno dei problemi che una prospettiva naturalistica prima o poi si trova ad affrontare è quello della normatività. Si tratta di un problema che, a quanto mi sembra di capire, giudichi importante ma, per ora, ancora (in parte) irrisolto. Se è possibile dirlo nello spazio e nei modi concessi in un'intervista: qual è, attualmente, la tua posizione al riguardo?

DM: Ci sono, a mio giudizio, due modi distinti in cui la nozione di normatività è pertinente al linguaggio. Il primo è il più semplice. Ciascun parlante di una lingua naturale è consapevole del fatto che le espressioni di quella lingua possono essere usate in modo corretto o scorretto, e questa consapevolezza orienta il suo comportamento linguistico: per esempio, il parlante riconosce che (molto spesso) ci sono altri parlanti che sanno meglio di lui quali usi di un'espressione sono corretti e quali non lo sono ed è disposto a modificare il suo uso di quell'espressione se uno di questi parlanti più autorevoli gli fa

notare che la sta usando scorrettamente. Questo atteggiamento dei parlanti normali è stato chiamato “deferenza”. Io non credo nell’efficacia semantica della deferenza, sostenuta dagli esternisti come Tyler Burge; cioè non credo che il parlante comune, quali che siano le sue credenze, usi *comunque* le parole con il significato che hanno per il parlante esperto. Però credo nell’efficacia della deferenza sul comportamento linguistico: parliamo pensando di parlare correttamente (non in un modo qualsiasi né nel modo che decidiamo noi, come Humpty Dumpty), e siamo disposti a cambiare il nostro comportamento linguistico se un parlante che riconosciamo autorevole ci fa notare che non è così. Quello che ho in mente è che se ci riferiamo a un ragno come a un insetto e uno zoologo ci fa notare che i ragni non sono insetti, o se ci riferiamo a un libro pubblicato nel 1525 come a un incunabolo e un lessicografo (o un biblioteconomo) ci fa notare che non lo è, non reagiamo dicendo “Chi se ne importa” né dicendo “È un incunabolo nel *mio* senso di ‘incunabolo’”, ma accettiamo la correzione e modifichiamo il nostro comportamento di conseguenza (quindi l’atteggiamento deferenziale di cui parlo ha poco a che fare con la subalternità ai “puristi” su cui ironizza Steven Pinker).

L’altro tipo di pertinenza è più difficile da catturare, e riguarda il rapporto tra linguaggio e verità. A che cosa si riferisce la parola ‘gatto’, cioè a quali oggetti è applicata *correttamente*? La risposta naturale è: si riferisce a tutte le cose, e soltanto alle cose che *sono* gatti – sia che li identifichiamo come tali, sia che no. Quindi non è giusto dire che si riferisce, mettiamo, a quei certi animali di una determinata taglia, con una certa morfologia, che miagolano ecc., anche se (grosso modo) la parola ‘gatto’ è usata così, è applicata sulla base di quei criteri; non è giusto, perché potrebbe esserci un animale che ha tutte quelle caratteristiche ma non è un gatto, non ha la stessa *natura* dei gatti. Queste

sono, come è noto, osservazioni di Hilary Putnam. Non è nemmeno giusto dire che si riferisce ai membri della sottospecie *Felis catus*, perché anche questa classificazione “esperta” potrebbe non cogliere la natura dei gatti, mettendo insieme animali che, a un livello più profondo, hanno una natura diversa. Potrebbe non essere vero che tutti e soltanto gli animali classificati scientificamente come *Felis catus* sono gatti, cioè hanno la stessa natura di Luna, il mio gatto (se Luna è un gatto). Se tutto ciò è accettabile, allora è la natura stessa a fissare il riferimento (e quindi il significato) di ‘gatto’ e di molte altre parole. La natura fa funzione di norma semantica, cioè decide quali applicazioni di ‘gatto’ sono corrette e quali no. Come tu osservi, io considero la questione della normatività ancora aperta perché, mentre ho pochi dubbi sul primo tipo di rapporto tra normatività e linguaggio, ne ho parecchi sul secondo tipo di rapporto. Tra quelli che sostengono, come Platone e Ted Sider, che la natura si ritaglia da sé secondo determinati confini, e quelli come Wittgenstein e Achille Varzi che pensano che i confini, nella maggior parte dei casi, siamo noi a stabilirli, non ho ancora deciso da che parte sto. Ci sono argomenti fortissimi da entrambe le parti.

PT: A questo punto vorrei focalizzare l’attenzione su Lexical Competence, probabilmente il lavoro più importante che tu abbia scritto finora. A diciassette anni dalla pubblicazione, è forse possibile tracciarne un bilancio. In particolare, mi interesserebbe sapere quale impatto questo libro abbia avuto, a tuo modo di vedere, sulle scienze cognitive e sulla filosofia (del linguaggio e della mente).

DM: Per quel che posso valutare dalle citazioni, il libro ha avuto un impatto molto limitato, per non dire quasi nullo, in filosofia del linguaggio (e tanto più in filosofia della mente), mentre ha avuto un'efficacia più significativa nell'ambito della scienza cognitiva e delle neuroscienze (e anche un po' in linguistica). Forse la ragione di questa disparità va ricercata in quel che scrisse un insigne studioso di Intelligenza Artificiale, Graeme Hirst, recensendo il libro subito dopo la sua pubblicazione: la teoria del libro non è una teoria semantica bensì una teoria cognitiva. Interpreterei questo giudizio nel modo seguente: il libro si occupa poco o per nulla di molti dei problemi che stavano a cuore ai filosofi del linguaggio alla fine degli anni '90, come il confine tra semantica e pragmatica o i rapporti tra pensiero e linguaggio; persegue una forma di naturalizzazione della semantica del tutto diversa da quella di Fodor, Dretske o Millikan (che cercavano, del tutto vanamente a mio avviso, di naturalizzare l'esternismo); non usa mai, e non per caso, parole come 'pensiero', 'intenzionalità', 'coscienza' e soprattutto 'contenuto', parola magica di quegli anni. Invece si occupa intensamente dei limiti di teorie che allora venivano date per assodate (anche se per ragioni diverse), come la semantica formale e l'esternismo semantico, senza peraltro proporre vere e proprie confutazioni, ma piuttosto qualcosa come una circoscrizione (inaccettabile per i difensori di quelle teorie). Quindi anche i filosofi, e sono parecchi, che hanno apprezzato il libro ci hanno trovato pochi motivi per discuterne. Invece in ambito cognitivo il libro ha interessato i molti che cercavano esattamente quel che c'è, vale a dire una teoria generale – un'immagine, nel senso in cui la teoria causale-intenzionale del riferimento di Kripke è un'immagine – della competenza lessicale. Peraltro, anche in quest'ambito l'influenza del libro (pur non insignificante, ripeto) è stata limitata dal fatto che il suo autore non era né un linguista né

un neuroscienziato né in fondo uno scienziato cognitivo, ma, ahimè, un filosofo. In fin dei conti è quel che capita spesso ai libri di frontiera.

Detto questo, non sono pentito di aver scritto il libro anziché dedicarmi a imprese destinate a maggior successo. Mi pare che, a distanza di quasi vent'anni, parecchie delle sue ipotesi abbiano trovato conferma (specialmente sul terreno neuroscientifico, che in questo momento secondo me è il più interessante per lo studio del linguaggio). L'immagine proposta dal libro è più plausibile oggi di allora, e il tipo di ricerca a cui mi appoggiavo è più intensa e fruttuosa oggi di allora.

PT: Tre strade principali ti hanno portato a scrivere Lexical Competence: il problema del lessico nella teoria di Montague, lo studio di dizionari ed enciclopedie, e il tentativo di rappresentare il significato lessicale nei sistemi di intelligenza artificiale. Mi piacerebbe che in questa intervista dicessi qualcosa sulla presenza (se c'è stata) di due fonti più sotterranee: il programma semantico di Dummett e il lavoro sintattico dei chomskiani.

DM: Le strade sono state effettivamente quelle che dici tu, con una certa prevalenza della terza (intelligenza artificiale). Per quanto riguarda Dummett, solo dopo mi sono reso conto di quanto sarebbe stato importante parlarne, sia per consentire sia per dissentire. Allora non vedevo chiaramente la centralità del lessico nel suo discorso; non che lui facesse moltissimo per farsi capire. Credo però che lui si sia un po' risentito (giustamente), perché ha parlato del libro con altre persone ma non con me, e non l'ha mai recensito. Il lavoro sintattico dei chomskyani invece non ha avuto nessuna influenza:

lo conoscevo troppo male. Come è evidente dal libro, ho discusso le posizioni *filosofiche* di Chomsky nei due articoli degli anni '90 (“Explaining language use” e “Language and nature”) come forma estrema di idioletalismo internista e in relazione al tema del seguire una regola; in entrambi i casi come posizione sulla normatività semantica.

PT: Si può dire che in Lexical Competence ci sia un'opzione anti-platonistica (espressa da te nella prefazione nei termini dell'idea di “riconurre la semantica dal cielo alla terra”)? Se sì, si tratta di un'opzione primitiva o di una tesi argomentata?

DM: Il platonismo è, in un certo senso, un caso particolare del “cielo” che avevo in mente. Quel che volevo dire era che il paradigma dominante in filosofia del linguaggio, con al centro la semantica formale, non era in grado di dare pienamente conto del nostro uso del linguaggio. Per farlo, era utile concentrarsi sulle conoscenze e capacità che lo rendono possibile (la “terra” della metafora). Le ragioni per cui il paradigma dominante non rende pienamente conto dell'uso del linguaggio e non descrive completamente la competenza su cui esso è basato sono presentate nei primi due capitoli del libro: detto in due parole, la semantica classica è una teoria della competenza inferenziale idealizzata che non dà conto della competenza referenziale. L'appendice filosofica esternista annessa alla semantica classica non migliora le cose: supporre che ‘gatto’ si riferisca a tutti e soltanto gli oggetti che hanno la stessa natura di *questi* animali non spiega il nostro uso della parola, né come facciamo a insegnarla a un bambino. Inoltre l'esternismo non si applica a vasti settori del lessico, dai termini artefattuali ai nomi di famiglia (“cluster words”). In seguito ho sostenuto che la lacuna esplicativa della semantica classica ha senso se si

suppone che essa sia una disciplina normativa: se quel che si vuol fare non è descrivere il nostro uso della parola ‘gatto’ né le credenze e capacità di riconoscimento su cui esso è basato, ma dire come la parola *dovrebbe* essere usata, e cioè per riferirsi ai gatti e soltanto ai gatti, vale a dire agli oggetti che hanno la stessa natura metafisica di *questi*, se quel che si vuol fare è questo allora nessuna specificazione del contenuto della competenza referenziale su ‘gatto’ sarà adeguata, perché potrebbe non cogliere la vera natura dei gatti. Dunque una teoria semantica normativa (in questo senso) non potrà che essere lacunosa per quanto riguarda la competenza referenziale. Il platonismo è la forma di normativismo che tratta le norme di questo mondo come oggetti di un altro mondo: ad esempio, tratta la natura dei gatti come un abitatore del Terzo Regno (la funzione che, di ogni oggetto dell’universo, dice se è o no un gatto). Che il normativismo prenda questa particolare forma non fa molta differenza (non ho mai trovato una vera ragione per preferire di aver a che fare con le norme o invece con le idee platoniche: mi pare una scelta più che altro estetica). Il problema è che il “cielo” non tocca la “terra”: nessuna capacità di discriminazione può “incarnare” il concetto metafisico *avere la stessa natura di...* (e nemmeno ha senso dire che ne costituisce un’approssimazione, perché potrebbe essere completamente fuori strada).

PT: Mi piacerebbe ritornare su un tema a cui hai fatto cenno prima: gli aspetti di Lexical Competence che meritano di essere approfonditi e sviluppati in futuro. Si potrebbe partire, ad esempio, da due ambiti di ricerca ai quali tu stesso hai contribuito di recente, da un lato sottoponendo a (ulteriore) tensione l’esternismo semantico (come nell’articolo del 2009 sui casi paradigmatici e in quello del 2013 sui termini artefattuali), dall’altro

lato testando empiricamente le tue ipotesi sulla struttura della competenza lessicale (come in un recente progetto torinese che coinvolge anche neuroscienziati e informatici).

DM: Per quanto riguarda l'esternismo, è come dici tu: in quei due articoli (ne aggiungerei un terzo su riferimento e teorie dell'uso, che uscirà all'inizio del 2015 ma si trova già in rete) cerco di "mettere sotto tensione" l'esternismo, cioè di far vedere che non è una teoria così generale, né così poco controversa come molti danno per scontato che sia. Ma la cosa principale che vorrei dire è un'altra, e non sono ancora riuscito a dirla come vorrei. Circolano nozioni "deboli" di esternismo: per esempio, alcuni chiamano 'esternismo' ogni concezione che fa dipendere "in qualche modo" le proprietà semantiche dalle relazioni tra un sistema computazionale e le cose fuori di esso. Così ad esempio Georges Rey (2005) ed Emma Borg (2012). In questo senso debole probabilmente siamo tutti esternisti, tolto Chomsky (e non è detto che non ci stia dentro anche lui). Parlando invece di esternismo "serio" – quello di Putnam in "The meaning of 'meaning'", per intenderci – ciò che vorrei riuscire a dire è che le nozioni semantiche esterniste sono pertinenti, forse, per una teoria normativa del significato (o, se si preferisce, per una teoria della competenza di Dio), ma non per una teoria della competenza umana. Ma il linguaggio è cosa umana.

Per quel che riguarda le ipotesi empiriche sulla competenza lessicale, la ricerca fa passi avanti, per merito di molti e certo non solo mio (anche se intendo continuare a collaborare se ne avrò la possibilità). Al livello dello studio dei deficit, la doppia dissociazione tra competenza inferenziale e referenziale è ormai ben attestata (in buona parte grazie ai lavori di David Kemmerer in USA); in neuroimmagine, la differenza tra i pattern di

attivazione corrispondenti alle prestazioni inferenziali e referenziali è meno netta, ma c'è anche quella. Tuttavia, esiste il sospetto (che un po' condivido) che a livello neurocerebrale la distinzione possa essere un effetto secondario, eventualmente cumulativo, di altre differenze: del grado di difficoltà dei compiti semantici lessicali, del peso rispettivo dell'elaborazione sintattica, del ruolo dei sistemi percettivi e di altro ancora. Se così fosse, la distinzione tra i due aspetti della competenza semantica lessicale avrebbe avuto soprattutto un valore euristico. Insomma, ne sappiamo ancora troppo poco.

PT: In anni recenti, ti sei occupato di verità, realismo e relativismo. Il tuo libro del 2007, Per la verità, è stato scritto allo scopo di dissipare alcune confusioni presenti nel dibattito pubblico (e filosofico) italiano. Mi piacerebbe capire se c'è qualche ragione più specifica che ti ha indotto a scrivere il terzo capitolo del libro, dedicato al tema dei valori etico-religiosi. Più in generale, mi chiedo se il tuo atteggiamento nei confronti della religione e della morale abbia avuto un ruolo nel tuo percorso filosofico, o in alcune delle sue fasi.

DM: Come tu osservi, il libro è stato scritto per dissipare alcune confusioni presenti nel dibattito pubblico italiano; più precisamente, perché mi sembrava che nella pubblicistica italiana venissero date per scontate assunzioni filosofiche sostanziali che erano invece minoritarie – non senza buone ragioni – nel dibattito filosofico internazionale. Sarebbe stata, credo, una forzatura ignorare il fatto che molti discorsi in cui era in gioco la verità vertevano su temi etici, politici e religiosi; e sarebbe stata ugualmente una forzatura dare per scontato che quanto avevo avuto da dire nella prima parte del libro a proposito del concetto di verità in generale si applicasse meccanicamente e senza alcuna limitazione

alle questioni etiche, religiose ecc. Quindi si trattava di far vedere esplicitamente che le mie considerazioni sulla verità erano pertinenti anche a quelle questioni, fatte salve alcune differenze, volendo ovvie ma che era bene precisare a scampo di equivoci. Aggiungo che ero anche irritato da certe confusioni che riguardavano specificamente il dibattito etico-politico, come quella tra pluralità, pluralismo e relativismo, e volevo provare a far valere alcune ovvie distinzioni. Come ha osservato un collega italiano ma espatriato da molti anni, quasi tutto quel che c'è nel libro è senso comune ma a volte anche esplicitare il senso comune può andar bene.

Sul ruolo dei miei atteggiamenti in materia di morale e religione, non saprei dire. Tolto il libro di cui stiamo parlando, non mi sono quasi mai occupato di temi etico-religiosi (pur considerandoli degnissimi di considerazione filosofica). D'altra parte la filosofia è fatta da persone, le persone, me compreso, di solito hanno atteggiamenti al riguardo, ed è difficile che questi atteggiamenti non abbiano nessuna influenza su quel che uno scrive. Una cosa che posso dire è che, nel mio lavoro, ho cercato di essere fedele a certi valori di chiarezza, accuratezza, rispetto per il lettore, consapevolezza dei propri limiti e modestia nelle conclusioni che considero a tutti gli effetti valori etici, e non solo criteri di correttezza del lavoro filosofico. Di sicuro non ci sono riuscito sempre, ma di solito ci ho provato.

PT: Recentemente hai pubblicato Il mestiere di pensare, un libro di riflessioni fatte a partire dalla constatazione che siamo in un'epoca di professionalizzazione e specializzazione della filosofia. Tra le molteplici questioni che il libro solleva, vorrei sollecitare una tua risposta su due punti. Anzitutto, focalizzando l'attenzione sull'ambito

che presumibilmente interessa di più i lettori di questa rivista (cioè sulla filosofia analitica contemporanea), quali sono secondo te le virtù e i vizi dell'odierna filosofia professionale? Inoltre, quali reazioni (per quanto ne sai) il libro ha suscitato fino a ora? Si tratta del tipo di reazioni che avevi previsto e/o auspicato?

DM: La filosofia analitica professionale ha anzitutto degli inconvenienti (non sono sicuro che siano dei vizi). Per esempio, richiede qualità intellettuali molto specifiche che non è detto coincidano con le qualità di un buon filosofo; in altre parole, tende ad escludere dalla filosofia persone che pure potrebbero fare buona filosofia in un diverso “stile”. In secondo luogo, forse è intrinseco alla pratica della filosofia analitica – o almeno, al successo in questa pratica – un certo grado di competitività: in fondo, quello che si fa è quasi sempre sollevare obiezioni contro le tesi di qualcuno, o cercar di dimostrare che la propria teoria è migliore di quella di qualcun altro. Non è detto che un buon filosofo debba avere il gusto di questo genere di competizione. Poi ci sono i vizi veri e propri. Non chiamerei ‘vizio’ lo specialismo, e comunque, se è un male, penso che sia un male inevitabile; ma la *passione* per lo specialismo forse è un vizio, come è un vizio l’indifferenza per il senso culturale della ricerca propria e altrui, per le sue implicazioni generali, per l’interesse che può suscitare in chi non è filosofo di professione, in una parola l’*autismo* dello specialista. Si ha a volte l’impressione che certi filosofi analitici, specialmente giovani, siano soprattutto preoccupati, più che del contenuto e dei meriti intrinseci della propria ricerca, della posizione che può assicurargli in una qualche gerarchia di bravura, di prestigio ecc. Quando è così, la filosofia analitica viene davvero ad assomigliare al “gioco delle perle di vetro” di Hermann Hesse: una pratica i cui

contenuti sono in fondo irrilevanti, perché conta soltanto l'abilità nel gioco. Può essere che sia così anche nel caso di altre pratiche, dallo sport alla musica, ma nel caso della filosofia mi pare indifendibile (come ho cercato di sostenere nel libro).

Quanto alle reazioni al *Mestiere di pensare*, distinguerei tra le reazioni dei colleghi e quelle della rete, cioè dei lettori e commentatori non professionali. Mi pare che i secondi, che di solito sono di formazione e simpatie "continentali", si siano per lo più concentrati sulla mia difesa della filosofia analitica e sulle connesse critiche alla filosofia continentale. Spesso hanno sottolineato che l'autore è un filosofo analitico – una bestia strana e rara – e che questo spiega molte delle tesi del libro (intendendo con ciò che una collocazione filosofica aberrante non può che generare tesi aberranti, ma tutto ciò non deve preoccupare perché si tratta comunque, fortunatamente, di un fenomeno culturale marginale). Si deve considerare che il libro è in italiano ed è stato commentato soprattutto da italiani; per varie ragioni, gli italiani (come i francesi e a differenza dei tedeschi) fanno fatica a convincersi delle dimensioni quantitative e del rilievo della filosofia analitica nel mondo e continuano a trattarla come un fenomeno di nicchia.

I colleghi non hanno sollevato molte obiezioni al primo capitolo del libro, sulla professionalizzazione della filosofia; forse si sono trovati d'accordo con me, o forse non si sono sentiti particolarmente coinvolti (questo sarebbe strano nel caso degli storici della filosofia, che oggi sono quanto mai professionali e specialistici). Molti di loro, concentrandosi sulla seconda parte del libro, hanno rivendicato i meriti di tradizioni filosofiche diverse da quella in cui io mi colloco, e soprattutto hanno contestato l'immagine che ne propongo: sembra ad esempio ad alcuni di loro che la storia della filosofia sia più importante per la filosofia di quanto io dico che sia; altri, senza negare

agli analitici alcuni meriti, pensano che ci siano modi migliori e più “centrali” di praticare la filosofia. In generale, mi è sembrato evidente da queste reazioni che l’identificazione del *mainstream* dipende in buona parte da dove si è (suppongo che questo valga anche per me, ovviamente).

Alcune di queste reazioni erano attese. Mi aspettavo che il tema della professionalizzazione incontrasse più interesse (anche tra i non addetti ai lavori) perché mi pare un problema centrale della cultura contemporanea, che non riguarda solo la filosofia. Forse sfondavo porte già aperte; o forse il problema è stato interpretato come limitato alla filosofia analitica (e quindi chi è causa del suo mal...). Mi piacerebbe che fosse chiaro che non penso affatto che sia così.

PT: Professionalizzazione e specializzazione della ricerca derivano da cause socioeconomiche ma sembrano avere senso solo in un’epoca di “scienza normale” (con il progresso collettivo e intraparadigmatico che la caratterizza). E in effetti alcuni settori della filosofia assomigliano, per certi versi, a casi di scienza normale: per esempio, in ambito analitico vi è un’adesione largamente condivisa a un certo stile e (in misura minore) a un certo metodo. D’altra parte, però, ci sono significativi segnali che la filosofia non sia affatto un caso di scienza normale: per esempio, in molti sotto-settori della filosofia analitica si osserva una grandissima abbondanza di teorie alternative e un profondo disaccordo tra i filosofi su quale sia la teoria migliore. Come spieghi e come valuti questa situazione apparentemente ambivalente?

DM: Non la metterei proprio così, né per quanto riguarda l’associazione tra specialismo

e scienza normale né per quanto riguarda la situazione attuale della filosofia analitica. Anzitutto mi pare che una situazione di scienza normale non sia condizione necessaria dello specialismo. Anche quando coesistono vari paradigmi in conflitto tra loro, ciascun paradigma può avere (e di fatto oggi ha) i suoi specialisti: *ciascun paradigma* esige specialismo. Forse tu vuoi dire che in una situazione di “scienza rivoluzionaria”, quando tutto è in discussione, non c’è posto per lo specialismo; ma mi pare che oggi, anche in una situazione del genere che peraltro non è facilissimo immaginare, qualsiasi contributo serio alla risoluzione dell’ipotetica crisi non potrebbe che essere radicato nei saperi specialistici, pur coinvolti dalla crisi. Così è stato, del resto, nel caso delle rivoluzioni scientifiche dell’inizio del secolo scorso. Forse in filosofia un singolo pensatore “rivoluzionario”, che volesse proporre una piattaforma filosofica del tutto nuova, per un po’ non si comporterebbe da specialista, ma se avesse successo il suo non specialismo durerebbe poco, perché, come anche tu dici, lo specialismo ha cause socioeconomiche che non verrebbero meno in caso di crisi.

È certamente vero che in molti settori della filosofia di tradizione analitica c’è, come tu dici, abbondanza di teorie alternative e profondo disaccordo; e così è sempre stato, basta pensare al profondo conflitto tra eredità del neoempirismo e filosofia del linguaggio comune negli anni ‘50-‘60 del Novecento, e prima ancora tra fautori e avversari della svolta linguistica. La proliferazione dei filosofi porta con sé la proliferazione delle teorie, e perciò oggi il panorama è forse ancora più variegato. Ma ciò che tiene insieme una tradizione o una corrente filosofica non sono le risposte, cioè le teorie, bensì le domande e il linguaggio in cui sono formulate. Ci sono teorie diverse e incompatibili del “contenuto” – esterniste, interniste, dualiste, ecc. – ma tutte condividono la nozione di

contenuto e il problema di che cosa lo determini. Io, che con quella nozione sono un po' a disagio, sono anzi sorpreso da quanto queste teorie condividano tra loro. Lo stesso direi della coscienza, altra nozione con cui sono profondamente a disagio (non ho intuizioni sulla coscienza; capisco la domanda "Che effetto ti fa il caffè?", ma non la domanda "Che effetto ti fa il gusto del caffè?"; e così via).

A parte queste affinità teoriche, che sono numerose e profonde, è certamente vero quel che tu dici sulla condivisione di "un certo stile e un certo metodo". Tuttavia è sorprendente che né i filosofi analitici, né tantomeno i loro avversari siano finora riusciti a caratterizzare in modo soddisfacente quel certo stile e quel certo metodo. Siamo in grado di riconoscere un filosofo analitico quando ne leggiamo o ne ascoltiamo uno – c'è evidentemente qualcosa come una *fisionomia* del filosofo analitico – ma non sappiamo dire in base a che cosa esattamente lo riconosciamo come tale. Al di là del fatto che citi certi autori, usi certe parole, e (ogni tanto) produca argomentazioni con premesse esplicite. C'è chi dice che, appunto, al di là di questo non c'è niente: la filosofia analitica è caratterizzata da una bibliografia, da un vocabolario e dalla preferenza per argomentazioni esplicite. Ma nemmeno questo sembra del tutto convincente. Non è grave, possiamo ugualmente fare filosofia, anzi filosofia analitica; ma certo è sorprendente.

Bibliografia dei testi citati

Borg E. (2012), *Pursuing Meaning*, Oxford University Press, Oxford.

Chomsky N. (1995), "Language and Nature", *Mind*, 104, pp. 1-61.

Chomsky N. (1992), "Explaining Language Use", *Philosophical Topics*, 20, pp. 105-31.

- Kemmerer D., et al. (2001), “Patterns of Dissociation in the Processing of Verb Meanings in Brain-Damaged Subjects”, *Language and Cognitive Processes*, 16, pp.1-34.
- Kemmerer D., et al. (2012), Behavioral Patterns and Lesion Sites Associated With Impaired Processing of Lexical and Conceptual Knowledge of Actions, *Cortex*, 48, pp. 826-48.
- Kripke S. (2000), *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Marconi D. (1971), *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*, Mursia, Milano.
- Marconi D. (1977), *Introduzione*, in J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, UTET, Torino.
- Marconi D. (1981) (2006), “Le ambigue virtù della forma logica”, *Studi di grammatica italiana*, 9, pp. 265-84 (ristampato in *Rivista di Estetica*, 46 (32), pp. 7-20).
- Marconi D. (1982), *Contradiction and the Language of Hegel's Dialectic: a Study of the Science of Logic*, University Microfilms int., Ann Arbor.
- Marconi D. (1997), *Lexical Competence*, The MIT press, Cambridge (MA).
- Marconi D. (2007), *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Marconi D. (2009), “Being and Being Called”, *Journal of Philosophy*, 106 (3), pp. 113-36.
- Marconi D. (2013), “Pencils Have a Point: Against General Externalism About Artifactual Words”, *Review of Philosophy and Psychology*, 4 (3), pp. 497-513.
- Marconi D. (2014), *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino.
- Marconi D. (2015), “Reference and Theories of Meaning as Use”, in A. Bianchi (ed.), *On Reference*, Oxford University Press, Oxford, pp. 40-61.

Putnam H. (1975), “The Meaning of ‘Meaning’”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, pp. 131-93.

Rey G. (2005), “Mind, Intentionality and Inexistence: An Overview of My Work”, *Croatian Journal of Philosophy*, 5, pp. 389-415.

Russell B. (1947), *Introduzione alla filosofia della matematica*, Longanesi, Milano.

Russell B. (1958), *Ritratti a memoria*, Longanesi, Milano.

Wittgenstein L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London (trad. it. Einaudi, Torino, 1964).

Wittgenstein L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967).

Wittgenstein L. (1969), *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1978).

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
