

Michele Marsonet

Davidson, Rorty e l'idealismo linguistico

Abstract - If we today read some well-known articles by N. Malcolm, B. Williams and E. Anscombe concerning the question of 'linguistic idealism', it may be noted that some of their theses are reproduced in the works of such post-analytic thinkers as D. Davidson and R. Rorty. This paper takes first into account B. Williams' interpretation of Wittgenstein (whom he defines as a 'linguistic idealist') and then examines Davidson's latest articles, arguing that some non-trivial analogies can be found between them. What meaning can we attach, then, to Davidson's realism? This question can be answered only if we note that he denies any clear line of separation between object and subject. Since truth is essentially related to human interests, we need an intersubjective criterion giving rise to the notion of a world which is both objective and mind independent. In other words, the distinction subject/object cannot be found *in nature*: it arises when men have such an intersubjective criterion, i.e., in a *social* world created by men themselves. Only in this context is truth intelligible, and this means that we find the distinction subject/object when men talk to each other confronting their beliefs. On the one hand Davidson's *causes*, which play a key role in his latest writings, are not detachable from interpretation; but, on the other, they cannot be reduced to social constructions either. For this reason the American philosopher is not an idealist in the traditional sense of the term.

Rorty is, thus, right in spotting pragmatist elements within Davidson's thought. He is instead wrong when he denies Davidson's interest in the anti-idealist thesis according to which commonsense objects are mind independent: if we don't take this thesis seriously, the whole Davidsonian project becomes incomprehensible. It may be noted, however, that both Davidson and Rorty underevaluate the current debates on scientific realism and Wilfrid Sellars' distinction between the 'manifest' and the 'scientific' images of the world. Science, in fact, shows us that commonsense objects may be very different from how they appear to us. Perhaps Davidson is right in claiming that they are the *causes* of our beliefs, but it is hardly deniable that his commonsense objects resemble Kant's *noumena* of which we know nothing.

1. Premessa

Uno dei meriti maggiori di Donald Davidson è aver impostato in modo originale un problema che da sempre ricorre nella storia della filosofia, e cioè quello dei rapporti tra pensiero, linguaggio e realtà. Ovviamente, riconoscere a Davidson questo merito non lo esenta da osservazioni critiche (che, infatti, spesso gli vengono rivolte). Sono molti gli autori che confessano di non capire sino in fondo le sue argomentazioni. Michael Devitt afferma ad esempio che '(...) Davidson's view of the mind is obscure. He has much to say about what psychological states are not, but is rather coy about what they are', [1] mentre John Passmore in un suo recente volume nota:

It is part of Davidson's general theory that in order to understand a particular belief, we have to look at the general system of ideas and attitudes of which it forms part. This is certainly true in Davidson's own case. While he is not, in

the ordinary sense, an obscure writer - 'elusive' is a better description - one is not surprised to find that expositions and criticisms of his views are so often prefixed by 'if I understand him aright'. [2]

Davidson, dunque, imposta il vecchio problema di cui dianzi dicevamo contestando il dualismo schema-contenuto, e parlando sia di 'dualismo di schema o linguaggio globale e contenuto non interpretato', sia di 'dualismo di schema concettuale e contenuto empirico'. [3] Tuttavia, questo è semplicemente il modo analitico (o post-analitico, se diamo retta a Richard Rorty) di rivestire la distinzione kantiana tra i contenuti che ci vengono dal mondo noumenico e le forme che noi - e soltanto noi, in quanto esseri umani - ad essi imponiamo grazie alla particolare struttura del nostro sistema categoriale. Kant non insiste in modo particolare sul linguaggio, ma non è difficile vedere che il problema affrontato è sostanzialmente lo stesso.

Chiediamoci ora: di *quale* tipo di schema e di *quale* tipo di contenuto parla Davidson? E' chiaro che lo schema altro non può essere che uno schema concettuale, nel senso che esso ordina la realtà mediante i concetti. Il contenuto, tuttavia, non può essere anch'esso di tipo concettuale, altrimenti il dualismo schema-contenuto non avrebbe ragione di essere postulato. Il dualismo di cui Davidson parla implica una reale *alterità* tra i due elementi che entrano a farne parte, nel senso che lo schema (concettuale) è 'altro dal' contenuto (non-concettuale) che con esso sta in una relazione di opposizione. Ne consegue, tra l'altro, che non dobbiamo cadere nell'errore di attribuire al contenuto davidsoniano un carattere più o meno rappresentativo giacché, in quel caso, il dualismo non avrebbe ragion d'essere: le rappresentazioni non possono intrattenere con i concetti un tipo di dualismo quale quello illustrato da Davidson.

Se vogliamo quindi comprendere che cosa è il contenuto in questo contesto, dobbiamo ricorrere al cosiddetto 'mito del dato', così vigorosamente criticato da Quine e da Sellars. Abbiamo, da un lato, effetti che il mondo produce sul nostro apparato sensoriale. Noi non possiamo, per così dire, 'difenderci' da questi effetti: il solo fatto di essere nel mondo ci espone a un simile bombardamento da parte della realtà esterna. Si tratta in sostanza di episodi che sperimentiamo mediante i sensi e che solo più tardi siamo in grado di collocare entro una cornice concettuale. Lì per lì, secondo la classica rappresentazione del 'mito del dato', essi non hanno carattere concettuale alcuno, ed è ragionevole supporre che colpiscano in misura analoga anche tutti gli esseri viventi che, pur condividendo il mondo con noi, non sono tuttavia dotati di apparato concettuale. Ecco spiegato, quindi, il dualismo schema-contenuto: detto dualismo funziona solo nella misura in cui allo schema viene attribuito carattere concettuale e al

contenuto no, senza mediazioni o scambi di sorta. Schema e contenuto si manifestano come elementi contrapposti, e il loro status ontologico è ovviamente diverso.

La lezione di Quine è in questo caso distintamente percepibile. Negli scritti quineani troviamo una frequente oscillazione tra due concetti di realtà. In un primo senso, la realtà è formata da oggetti che, pur non ben definiti, sono comunque simili agli oggetti del senso comune che percepiamo mediante il nostro apparato sensoriale. Il compito del linguaggio consiste nel differenziare la realtà in oggetti particolari, e da ciò segue che, ogni volta che parliamo della realtà, lo facciamo sempre *relativamente al* linguaggio. In un secondo senso, tuttavia, la realtà appare meno determinata e più confusa, dal momento che essa può essere assimilata a una sorta di materiale grezzo che produce il flusso dell'esperienza o, per dirla in altro modo, a un *sostrato* che sottende le qualità sensibili delle cose materiali. E' chiaro che per Quine il discorso ontologico nasce quando la mente dà ordine ai frammenti disordinati dell'esperienza grezza i quali, a loro volta, ci vengono forniti dal suddetto substrato. Tale nozione richiama un concetto di 'realtà non differenziata' di tipo kantiano. Sappiamo anche, tuttavia, che Quine rifiuta la distinzione tra a priori e a posteriori: egli ritiene che ogni tipo di ordinamento non possa essere disgiunto dall'atto del teorizzare. Afferma infatti in 'Su ciò che vi è':

Il nostro accettare una ontologia è simile in linea di principio, a mio parere, al nostro accettare una teoria scientifica; ad esempio, un sistema fisico: in entrambi i casi si adotta, per lo meno se si è ragionevoli, lo schema concettuale più semplice in cui si possano adattare ed ordinare i frammenti sparsi dell'esperienza immediata. La nostra ontologia si determina nell'atto stesso in cui scegliamo un compiuto schema concettuale con cui articolare la scienza, nel senso più ampio del termine; e le considerazioni che determinano una costruzione ragionevole di ogni parte di quello schema concettuale, ad esempio della parte biologica o di quella fisica, non sono di tipo diverso dalle considerazioni che determinano una costruzione ragionevole del tutto. Nella misura, qualunque essa sia, in cui si può dire che l'adozione di un qualsiasi sistema proprio di una teoria scientifica è una questione di linguaggio, nella stessa misura, ma non maggiore, si può dire altrettanto dell'adozione di una ontologia. [4]

Tutto ciò significa che Kant è pur sempre un autore con il quale sia Quine che Davidson debbono fare i conti, anche se - a differenza di Sellars - non è poi così frequente trovare nei loro scritti riferimenti kantiani. Vale comunque la pena di sottolineare che, per Kant, non v'è prevalenza dell'intuizione (sensibile) sulla comprensione (razionale). Per lui l'una facoltà presuppone l'altra, ragion per cui i pensieri senza contenuto sono vuoti, mentre le intuizioni senza concetti sono cieche. Resta il problema di capire perché gli esseri umani siano dotati di capacità che li separano nettamente dal resto della realtà naturale, e a tale proposito Hans Reichenbach ha a più riprese fatto notare che il quadro kantiano, pur affascinante dal punto di vista puramente filosofico, pone problemi di

difficile soluzione.

Tuttavia, come prima si accennava, c'è un altro pensatore le cui idee risultano determinanti se davvero si vuole comprendere la cornice speculativa entro la quale Davidson (e anche Rorty) si colloca: si tratta di Wilfrid Sellars. Sellars ci dice che, prendendo in considerazione il mondo dei concetti, non dobbiamo dimenticare che esso è essenzialmente formato da *relazioni* a carattere razionale. Nel suo saggio più celebre [5] egli afferma che quando descriviamo gli 'stati' che ci portano alla conoscenza non ci limitiamo a fornirne una descrizione empirica, ma facciamo ben di più: li collochiamo in uno spazio *logico* di tipo razionale, soltanto all'interno del quale siamo in grado di trovare giustificazioni per ciò che diciamo.

A questo punto comincia a manifestarsi un problema assai serio. Questo spazio logico di tipo razionale di cui soltanto gli esseri umani sono dotati garantisce, da un lato, la loro libertà, e fa sì che essi godano - nei confronti della dimensione meramente naturale - di un'autonomia piuttosto elevata. Ma, dall'altro, è una perenne fonte di tentazioni idealiste. Non sono pochi coloro che, sviluppando l'eredità kantiana in una certa direzione, sono giunti alla conclusione che il nostro pensiero è *totalmente* libero, e i più estremisti tra costoro vanno ancora più in là sostenendo il carattere *creatore* del pensiero stesso. E' pure interessante notare che una simile tentazione alligna - sin dalle sue origini - anche nella tradizione analitica. Basta, in quest'ultimo caso, sostituire al termine 'pensiero' il termine 'linguaggio': si arriverà parimenti alla conclusione che il nostro linguaggio è totalmente libero, e in base a ciò si può affermare che il linguaggio è creatore di realtà.

E' comunque chiaro che la tesi della (presunta) completa libertà che noi saremmo in grado di esercitare nella dimensione dei concetti pone un problema serio (anche se un idealista, per ovvi motivi, non è incline a considerarlo tale). Se il nostro pensiero non subisce in qualche modo il condizionamento di qualcosa che si colloca al di fuori della sfera concettuale, o se - per dirla in termini analitici - il linguaggio non subisce condizionamenti di quella sorta, allora è giocoforza concludere che le nostre affermazioni, ivi incluse quelle che teoricamente dovrebbero avere carattere empirico, non sono collegate ad una realtà indipendente dal pensiero (o dal linguaggio). Diventa quindi arduo spiegare perché mai l'esperienza stia a fondamento dei nostri processi cognitivi; non a caso, coloro che abbracciano posizioni idealiste, riferite al pensiero o al linguaggio (oppure ad entrambi), negano che l'esperienza svolga un simile ruolo. E diventa di conseguenza difficile sostenere che, mediante l'attività concettuale, si sia in grado di pronunciare affermazioni sensate sul 'mondo'. Questo mondo esterno al pensiero e/o al linguaggio a poco a poco svanisce, lasciando il filosofo impegnato a parlare con se stesso: è un po' come giocare a scacchi da soli.

Kant e Sellars respingerebbero una simile conclusione. La nostra domanda

è: fino a che punto Davidson e Rorty la respingono? In Rorty troviamo, in effetti, spunti che possono portare nella direzione suaccennata, anche se non è chiaro in quale misura egli si identifichi con le posizioni estremiste di cui si diceva innanzi. Per quanto riguarda Davidson la situazione è più complicata, e ciò forse dipende dal fatto che le sue opinioni circa i rapporti tra pensiero, linguaggio e realtà non vengono generalmente esplicitate in maniera decisa, offrendo al lettore il destro per interpretare in modi diversi le sue parole.

2. La questione dell'idealismo linguistico

E' allora interessante notare come, nelle tesi di alcuni autori che oggi vengono definiti (anche se talvolta un po' sbrigativamente) 'post-analitici', si ritrovino problemi e tematiche che caratterizzarono, non molti anni orsono, il dibattito sull'idealismo linguistico. Se ad esempio noi rileggiamo oggi i contributi di Norman Malcolm, Bernard Williams ed Elizabeth Anscombe in cui viene esplicitamente posta la domanda: 'Il pensiero di Wittgenstein si può definire una forma di idealismo linguistico?' [6], non tarderemo a renderci conto che gran parte dei problemi ivi discussi si ritrovano negli scritti di Davidson e Rorty, anche se magari questi autori non prendono direttamente in considerazione la questione dell'idealismo linguistico. Facciamo allora un passo indietro, cercando di inquadrare il problema in maniera schematica.

Nel saggio di Williams viene esplicitamente formulata l'ipotesi che il pensiero wittgensteiniano possa essere letto come una forma di idealismo trascendentale. Egli non pretende di darci l'interpretazione definitiva (e, quindi, 'corretta') di Wittgenstein; più modestamente, ci offre un modello di lettura (uno dei molti possibili) delle sue opere. Non solo: Williams non afferma nemmeno che Wittgenstein avesse esplicitamente abbracciato una simile posizione, ma ci dice di voler cercare di stabilire, mediante il suo modello di lettura, una chiave interpretativa per verificare le connessioni tra il primo e il secondo Wittgenstein. Secondo Williams, dunque, la posizione wittgensteiniana sarebbe idealista nel senso di scartare la possibilità che esista una qualsiasi realtà indipendente e non inficiata dal nostro modo di vederla. L'idealista rifiuta infatti *ab initio* la tesi che la funzione del linguaggio (e del pensiero) sia quella di esprimere una realtà autonoma, e Williams aggiunge che la posizione di Wittgenstein si può al contempo definire idealismo 'trascendentale', giacché essa presuppone che la nostra visione della realtà non è qualcosa che si possa spiegare o collocare *nel* mondo grazie ad un processo di ricostruzione filosofica, storica, sociale o scientifica:

Come il fenomenismo, inteso come una forma di idealismo trascendentale, esprimeva ogni cosa in termini di qualcosa di mentale (...) così il nostro linguaggio, in questo senso in cui il suo essere così come è non ha alcuna spiegazione empirica, ci mostra ogni cosa così come

appare ai nostri interessi, alle nostre preoccupazioni, alle nostre attività (...) Il fatto che in questo modo ogni cosa possa essere espressa solo in termini di interessi e preoccupazioni umane, cose che sono espressioni della mente e che a loro volta non possono essere in definitiva spiegate in termini diversi, questo fornisce le basi, io penso, per definire un punto di vista come questo una forma di *idealismo* (...) La storia della filosofia post-kantiana poteva in ogni modo portare ad aspettarsi che vi sarebbe stato un posto per un punto di vista come questo. [7]

Giunti a questo punto, dobbiamo chiederci se davvero Williams abbia ragione nel definire Wittgenstein un idealista linguistico. E' importante notare che, anche adottando il suo modello di lettura, non siamo tuttavia costretti ad accettare le conclusioni che egli ne trae, e per fare ciò sarà necessario procedere ad un confronto tra le posizioni del Wittgenstein di Williams (le quali, giova ancora ripeterlo, non sono necessariamente quelle che Wittgenstein stesso avrebbe sottoscritto come sue), e le posizioni di Donald Davidson (quest'ultimo, com'è noto, sta piuttosto sul lato realista della barricata). Concluderemo con il modello di lettura della posizione di Davidson che Richard Rorty ci propone, verificandone sia i punti di forza che quelli di debolezza. Il nostro contributo si articola dunque in tre passaggi successivi:

- (1) l'analisi schematica del modello di lettura che Williams fornisce del pensiero wittgensteiniano;
- (2) l'esposizione di un possibile modello di lettura di Davidson, che è a sua volta connesso a (1);
- (3) l'analisi del modello di lettura che Rorty fornisce di Davidson, anch'esso correlato a (1) e che manifesta certi punti di contatto con (2).

Dette in questo modo, le cose possono forse sembrare un po' complicate. Tuttavia, l'analisi sinottica dei tre modelli di cui sopra dovrebbe servire - o almeno lo speriamo - a chiarire alcuni nodi essenziali relativi sia al dibattito sull'idealismo linguistico, sia ai rapporti tra filosofia analitica propriamente detta e filosofia post-analitica (ammesso che una distinzione netta di questo tipo possa davvero essere tracciata: a mio avviso, infatti, è lecito dubitarne).

3. Il Wittgenstein di Williams

In realtà Williams, concordando con le tesi di un noto volume di Hacker [8], individua consistenti elementi di idealismo trascendentale già nel *Tractatus*. A differenza di Hacker, tuttavia, afferma che la transizione dal primo al secondo Wittgenstein è costituita dal passaggio dall' 'io' solipstico del *Tractatus* al 'noi' solipstico delle *Ricerche*. Per quanto riguarda l'opera d'esordio del filosofo austriaco, Williams individua tre tesi principali a sostegno della propria

argomentazione:

- (a) I limiti del mio linguaggio sono anche i limiti del mio mondo;
- (b) I limiti del linguaggio debbono essere circoscritti 'dall'interno' (e cioè a partire dall' 'io');
- (c) a sua volta, quest' 'io' non è qualcosa che appartiene al mondo (e ciò significa che non può costituire esso stesso oggetto d'indagine).

E' ovvio che i punti (a) e (b) valgono a stabilire l'idealismo implicito nel *Tractatus*, mentre a sua volta il punto (c) ne fissa il carattere trascendentale (di ispirazione kantiana, anche se ciò non dimostra di per sé che Wittgenstein avesse in mente proprio Kant mentre scriveva la sua opera). Contrariamente a Hacker, dunque, Williams vede una linea di continuità tra il *Tractatus* e gli scritti posteriori, asserendo che il cambiamento intervenuto è puramente linguistico, e non di sostanza. Si tratta - egli sostiene - di un cambiamento di pronomi, in quanto si passa appunto dall' 'io' al 'noi'. Naturalmente Williams si rende conto che nel frattempo Wittgenstein aveva cambiato opinione circa la possibilità di un linguaggio privato, ma non considera tale mutamento come un motivo per sostenere il distacco dall'idealismo. Si tratta, a suo avviso, del passaggio dal solipsismo individuale a quello che si può definire un tipo di solipsismo 'aggregativo' (o 'sociale').

Nell'adottare questo tipo di lettura, Williams si propone di esplicitare l'uso indefinito che Wittgenstein fa del 'noi' nei suoi scritti più tardi. Egli suggerisce quindi un passaggio dalla considerazione di gruppi umani particolari al gruppo umano in quanto tale. Tuttavia, si deve rammentare che tale ambiguità referenziale, che è davvero presente nelle pagine wittgensteiniane, costituisce una spia dei problemi che sempre sorgono quando si tenta di dare un senso preciso al solipsismo all'interno del nostro linguaggio quotidiano. L'uso ordinario dell' 'io' e del 'noi', infatti, non ci dà alcuna chiave di lettura precisa per stabilire il suo uso *metafisico* e, quando si tenta di esprimere il solipsismo quale posizione filosofica, l'irrimediabile confusione tra queste due nozioni diventa evidente. Di solito, si tende a descrivere l' 'io' del solipsismo avendo in mente il soggetto psicologico, mentre è quello metafisico che davvero importa. Di qui l'enorme difficoltà di esprimere il solipsismo come posizione filosofica coerente.

E' noto, a questo proposito, che Norman Malcolm ha attaccato il modello di lettura di Williams rifiutando l'ipotesi che Wittgenstein sia un idealista trascendentale [9]. Egli nega che l'uso del termine 'noi' nelle *Ricerche* sia vago e indefinito, asserendo invece che esso è sempre riferito a gruppi sociali particolari, tanto reali quanto immaginari. Quando Wittgenstein fa degli esempi riguardanti certi gruppi umani che adottano comportamenti assai diversi dai nostri - continua Malcolm - vuole semplicemente farci riflettere sulla nostra forma

di vita fornendoci dei mezzi per uscire da essa ed averne una visione più chiara ed oggettiva. Il filosofo austriaco dice, a questo proposito, che tali gruppi hanno 'concetti che intersecano i nostri' [10]. Ne consegue a suo avviso che, a differenza di quanto sostiene Williams, vi possono essere casi in cui la nostra comprensione di un'altra forma di vita non è condizionata dalla maniera in cui noi vediamo le cose: in tali situazioni, dobbiamo uscire dalla nostra forma di vita se vogliamo ottenere qualche tipo di comprensione.

A questo punto, tuttavia, si pone il grosso problema della incomprendibilità del comportamento di popolazioni sconosciute. Malcom ci dice che, per affrontarlo, occorre tracciare due diversi tipi di distinzione: la prima tra 'descrizione' e 'comprensione', e la seconda tra 'giochi linguistici' e 'visioni del mondo'. Egli ammette, in altri termini, che: (A) altri giochi linguistici possono essere oggetto di confronto dal momento che possiamo descriverli oggettivamente, mentre (B) è possibile che altre visioni del mondo finiscano per restarci incomprensibili in quanto non siamo in grado di capirle. E la ragione di ciò è che tali visioni del mondo estranee alla nostra possono essere basate su diverse risposte istintuali [11].

Giunti a questo stadio della nostra analisi, è opportuno introdurre un'altra distinzione: quella tra un senso forte e uno debole della tesi dell'incomprensibilità. Secondo il senso debole, l'affermazione che qualcun altro è 'incomprensibile' ha la stessa forza di quella riscontrabile in enunciati quali 'Non ti capisco affatto' o 'Non riesco a capire ciò che stai dicendo'. Parliamo in questo modo non quando siamo *completamente* confusi da quanto il nostro interlocutore ci dice, bensì quando *qualche aspetto* delle sue affermazioni ci stupisce. È importante rammentare, tuttavia, che è soltanto a partire da uno sfondo comune di comprensibilità reciproca che possiamo trovare strane le affermazioni (e le azioni) di un altro. Come sostiene Davidson, una misura troppo elevata di incomprendibilità non ci lascia più nulla su cui essere confusi. Possiamo allora notare che, adottando il senso debole dell'incomprensibilità, il modello di lettura di Williams non è affatto minacciato. Anche se l'analisi di concetti a noi estranei ci consente di riflettere sul modo in cui normalmente usiamo i concetti, non abbiamo bisogno di 'uscire' dalla nostra forma di vita nel senso drammatico che è implicito, invece, nella tesi dell'incomprensibilità forte. Così, soltanto una lettura forte della tesi dell'incomprensibilità potrebbe mettere in dubbio l'interpretazione di Williams. Le critiche che Malcom rivolge al suo modello non reggono se egli intende suggerire che il secondo Wittgenstein sosteneva la possibilità di visioni del mondo incomprensibili nel senso debole (e a noi sembra che queste fossero le intenzioni del filosofo austriaco). Tale possibilità, infatti, è conciliabile con l'opinione di Williams, secondo il quale i paragoni tra noi stessi e gli altri non riguardano in realtà gruppi umani differenti, ma rappresentano piuttosto delle analisi di un unico insieme di

concetti che è comune ad ogni gruppo umano.

Esiste inoltre un altro grosso nodo che chiunque esamini il modello di Williams deve affrontare. Quando ci accingiamo a confrontare la nostra visione del mondo con altre visioni, stiamo conducendo un'attività di tipo riflessivo. Abbiamo tuttavia bisogno di un punto di vista privilegiato dal quale sia possibile condurre il confronto, e ciò induce a meditare sul fatto che chi opera il confronto non dev'essere egli stesso oggetto d'indagine. In altre parole, occorre ipotizzare la presenza di una sorta di soggetto trascendentale (di tipo kantiano) che descriva lo stato di cose in maniera *neutrale*, ed ogni tentativo volto a trasformare tale soggetto in oggetto d'indagine si espone al rischio del regresso infinito. Se accettiamo il modello di Williams, il problema si risolve appunto affermando che è il soggetto trascendentale ad operare il confronto e la successiva sintesi, mossa che ci libera dal problema del regresso infinito. Ma un soggetto trascendentale non è, per definizione, qualcosa di descrivibile alla stregua degli oggetti o dei soggetti empirici, ragion per cui il problema non si pone: non esiste semplicemente una entità che possa essere descritta.

Qualcuno potrebbe ovviamente replicare che il secondo Wittgenstein, a differenza del primo, non si preoccupa molto delle possibili implicazioni trascendentali delle sue tesi e, anzi, intende negare che vi sia un punto di vista superiore e neutrale dal quale noi si possa giudicare la forma di vita in cui siamo inseriti. Tuttavia, questa (apparente) mancanza di preoccupazione per le implicazioni trascendentali di ciò che afferma non significa che il suo pensiero sia diventato sgombro da presupposizioni trascendentali (proprio come il fatto che Davidson si dichiari realista non significa che sia impossibile trovare elementi di idealismo nelle sue tesi). Una maniera possibile di aggirare questo ostacolo è quella di leggere il secondo Wittgenstein secondo il modello proposto da Williams. Il 'noi' non si riferirebbe quindi ad un particolare gruppo umano, ma alla prospettiva generale che tutti noi adottiamo riflettendo sulla nostra e sulle altre forme di vita. Ma è altresì importante notare che questo 'noi', se tale modello di lettura è corretto, non può essere impiegato nel senso usuale; esso ricorda, piuttosto, l' 'io' del *Tractatus* che denota il soggetto trascendentale, e che può solo essere 'mostrato', ma non detto.

Ancora una volta, occorre insistere sul fatto che non stiamo dicendo che Wittgenstein avesse esplicitamente adottato questa visione ma, più modestamente, stiamo affermando che il modello di Williams offre un'interpretazione coerente e - ci sembra - plausibile del suo pensiero. Se è così, non ha senso chiederci se nel corso dell'attività riflessiva siamo gli osservati o gli osservatori in quanto, in un certo senso, dobbiamo svolgere entrambe le funzioni. Tuttavia, resta pur sempre inevaso il quesito già formulato in precedenza: Wittgenstein può davvero essere considerato un idealista linguistico?

4. Una possibile lettura di Davidson

Per rispondere, dobbiamo cercare di appurare se idealismo e trascendentalismo siano necessariamente connessi, nel senso che l'uno non può fare a meno dell'altro. Può essere istruttivo, allora, procedere a un breve confronto tra Wittgenstein e Davidson, dal momento che vi sono delle analogie non banali tra quanto sostiene il filosofo americano e gli elementi che, secondo Williams, concorrono a fare di Wittgenstein un idealista. Prendiamo in considerazione, più specificamente, tre tesi di Davidson:

(1) 'Condividendo un linguaggio - quale che sia il senso in cui ciò è necessario per la comunicazione - noi condividiamo un'immagine del mondo, che dev'essere vera nei suoi tratti generali. Ne segue che, quando mettiamo in evidenza i tratti generali del nostro linguaggio, noi mettiamo in evidenza i tratti generali della realtà' [12]. Ciò significa che il linguaggio rappresenta la miglior guida per conseguire una visione complessiva del mondo.

(2) 'A community of minds is the basis of knowledge; it provides the measure of all things. It makes no sense to question that standard or to seek a more ultimate one' [13]. Ciò significa che il nostro modo di vedere le cose è anche l'unico possibile.

(3) 'It would be good if we could say how language came into existence in the first place, or at least give an account of how an individual learns his first language, given that others in his environment are already linguistically accomplished. These matters are, however, beyond the bounds of reasonable philosophical speculation'[14]. E', questa, un'affermazione estremamente importante. Significa, in primo luogo, che la nostra capacità di descrivere ciò che ci circonda è data per scontata. Ma, fatto ancora più fondamentale, significa che la stessa presenza del linguaggio non può essere spiegata, in quanto esso costituisce una condizione trascendentale dell'esperienza.

Di qui a concludere che Davidson sostiene lo stesso tipo di idealismo trascendentale che Williams attribuisce a Wittgenstein il passo è, in fondo, piuttosto breve. Il fatto da notare è che Davidson, pur condividendo le tesi di fondo che Williams definisce idealiste, si proclama realista. Dobbiamo quindi cercare di comprendere le ragioni di questa apparente contraddizione.

In numerosi suoi scritti, Davidson ha chiarito che il suo realismo è piuttosto modesto, mentre il suo impegno nei confronti del realismo stesso è ovviamente connesso alla teoria dell'interpretazione radicale. La sua argomentazione parte da due presupposti: (a) noi impariamo ad interpretare tanto le affermazioni quanto i comportamenti dei nostri simili in un ambiente

sociale, e (b) ciò avviene in base agli elementi che il mondo ci fornisce. Se infatti prendiamo in considerazione la posizione dell'interprete radicale notiamo che, secondo Davidson, egli può disporre soltanto delle sue osservazioni e del principio di carità per dare un senso a ciò che gli altri dicono e fanno. Proprio tenendo conto di questo stato di cose - afferma il filosofo americano in uno dei suoi lavori più recenti - possiamo osservare il comportamento verbale in relazione all'ambiente, e da ciò si possono direttamente inferire certi atteggiamenti nei confronti degli enunciati, proprio come le preferenze possono essere inferite dalle scelte. Ed è da tali atti che è altresì possibile dedurre che le *cause* che inducono il parlante a ritenere vero un enunciato sono certi tipi di oggetti e di eventi. [15]

Qual è il ruolo giocato dalla *causalità* nella teoria davidsoniana dell'interpretazione radicale? Questa è una domanda importante, poiché è stato notato - ed era inevitabile che lo fosse - che assegnare alla causalità un ruolo così essenziale in questo contesto è fonte di ambiguità. Come conciliare, infatti, il ricorso alla causalità con l'approccio di tipo tutto sommato trascendentale che Davidson ci propone? Non a caso, in un suo recente saggio su Davidson, Simon Evnine è giunto alla conclusione che il ricorso davidsoniano al linguaggio causale (*causal talk*) è in contrasto con il suo progetto interpretativo ermeneutico, che avrebbe bisogno di una teoria idealista del contenuto. [16] Il problema, insomma, è annidato nel fatto che quella di causazione *non* è una relazione di carattere olistico.

Si potrebbe allora pensare che l'intero approccio davidsoniano si riduca a rispolverare vecchie teorie di tipo causalista correndo il rischio, tra l'altro, di rinverdire la distinzione schema/contenuto (e, di conseguenza, il 'mito del dato') che Davidson stesso ha contestato nei suoi lavori. Ora, è pur vero che, parlando di causalità e corrispondenza, Davidson intende tener ferma la tesi (certamente non idealista) della presenza di un mondo non identificabile con la mente e con il quale noi entriamo in contatto. Evnine ha dunque ragione nel sostenere che tale ammissione dà luogo ad una sorta di iato tra ciò che *causa* le espressioni verbali dei parlanti e ciò che essi *intendono* dire proferendo gli enunciati. E', come sappiamo, un problema antico, che spiega perché il 'mito del dato' abbia avuto successo subendo al contempo molte contestazioni. Secondo Davidson, tuttavia, tale iato deriva dall'errore di concepire una linea di divisione ben definita tra il soggetto isolato da un lato, e il mondo dall'altro. Egli sostiene che questo iato è addirittura incomprensibile, e qui entra in scena John Dewey, autore che è uno dei principali punti di riferimento di Rorty, mentre Davidson lo ha nominato con estrema parsimonia sino al 1990, anno in cui è uscito il suo saggio sulla struttura e il contenuto della verità [17]. In questo lavoro, egli cita esplicitamente Dewey notando che, se non esistessero esseri pensanti, nel mondo non vi sarebbero oggetti od eventi veri o falsi, e ciò significa trarre due conclusioni molto

importanti:

(a) l'accesso alla verità non costituisce affatto una speciale prerogativa dei filosofi;

e

(b) la verità è connessa in modo essenziale agli interessi umani (e, quindi, non dev'essere ipostatizzata e metafisicizzata).

Siamo dunque in presenza di uno sfondo deweyano in cui viene esplicitamente accettata la tesi del filosofo pragmatista secondo cui si deve rifiutare la cosiddetta teoria della conoscenza 'da spettatori', e questo rende - almeno sotto certi aspetti - giustizia all'interpretazione di Rorty, che ormai da parecchi anni insiste sul pragmatismo davidsoniano.

Ora, se tutto questo è vero, è evidente che lo iato di cui prima si diceva può essere reso intelligibile ad una sola condizione: la creazione di un criterio inter-soggettivo all'interno del quale si possa dar vita alla nozione di un mondo oggettivo che è indipendente (dal punto di vista ontologico) dalla nostra mente. In altri termini, a mio avviso la distinzione soggetto/oggetto - che riecheggia quella schema/contenuto - non si trova, per così dire, *nella* realtà naturale, ma sorge solo quando gli esseri umani hanno accesso a un simile criterio inter-soggettivo: vale a dire, quando hanno accesso ad un mondo sociale (che, a differenza di quello naturale) è da essi creato. Davidson afferma che la comunicazione dipende dall'avere la nozione di un mondo condiviso inter-soggettivamente, mentre quest'ultima è in realtà la nozione di un mondo oggettivo *a proposito del quale* i parlanti possono intrattenere delle credenze. Ecco spiegato il perché, secondo la sua opinione, l'idea di credenza l'abbiamo soltanto a partire dal ruolo della credenza stessa nell'interpretazione del linguaggio: un atteggiamento privato è comprensibile unicamente come adeguamento a regole pubbliche fissate dal linguaggio.

Dunque, è solo all'interno di questo spazio linguistico-sociale (e si noti, per inciso, che 'linguistico' e 'sociale' non possono essere nettamente separati) che si sviluppa l'idea di verità, la quale dal mondo linguistico-sociale non può essere scissa. La nozione di verità e quella di mondo oggettivo si sviluppano mentre impariamo ad interpretare gli enunciati dei nostri simili: emergono quando coloro che comunicano fissano dei criteri pubblici atti a valutare ciò che si dice nel corso della conversazione. Ne consegue che la 'verità' è una nozione di base che non può essere ulteriormente spiegata: essa nasce dall'interrelazione tra un mondo oggettivo che non abbiamo creato (ma del quale facciamo parte a pieno titolo) ed un mondo linguistico-sociale che è, invece, un nostro prodotto. Scrive a questo proposito Davidson nel già citato saggio del 1990:

We should not say that truth is correspondence, coherence, warranted assertibility, ideally justified assertibility, what is accepted in the conversation of the right people, what science will end up maintaining, what explains convergence on single theories in science, or the success of our ordinary beliefs. To the extent that realism and antirealism depend on one or another of these views of truth we should refuse to endorse either. Realism, with its insistence on radically nonepistemic correspondence, asks more of truth than we can understand; antirealism, with its limitation of truth to what can be ascertained, deprives truth of its role as an intersubjective standard. We must find another way of viewing the matter.[18]

In altre parole, la distinzione soggetto/oggetto (e schema/contenuto) la troviamo nella nostra esperienza del mondo, e tale esperienza l'abbiamo confrontandoci con gli altri nel contesto del mondo linguistico-sociale. E' appunto nel processo dell'interpretazione (e cioè 'triangolando', come Davidson dice), che possiamo determinare cos'è che induce i nostri interlocutori ad usare le parole in un certo modo. Ne segue che le *cause* di Davidson non possono certamente - per quanto riguarda gli esseri umani - essere scisse dal contesto interpretativo linguistico e sociale ma, d'altro canto, è altrettanto certo che non possono essere *ridotte a* mere costruzioni linguistico-sociali (e questo, come vedremo fra poco, è il principale nodo dell'interpretazione rortiana di Davidson). A mio avviso, Davidson si autodefinisce realista perché presuppone che si possa costruire una teoria semantica della verità solo ammettendo una relazione primaria tra linguaggio e mondo ma, come ha notato giustamente Ramberg, tale relazione non può avere alcuna funzione di *giustificazione* [19] (e ciò spiega perché il filosofo americano accetti pienamente la contestazione del 'mito del dato').

Si deve pertanto notare che quando il nostro autore parla di 'causalità', egli usa tale nozione in un senso diverso da quello inteso nelle tradizionali teorie della corrispondenza (e che Davidson, per inciso, giudica addirittura 'assurdo'[20]). Ecco perché non abbiamo più bisogno di esplicitare il significato in base al confronto tra linguaggio (parole) e mondo (oggetti), il che giustifica l'ormai famoso detto davidsoniano 'corrispondenza senza confronto'. Tutto ciò ha una conseguenza di grande portata, che a sua volta spiega il significato più profondo del progetto del filosofo americano. La nozione di 'verità oggettiva' e quella correlata di 'errore' si manifestano *soltanto* nel contesto dell'interpretazione, vale a dire nel mondo linguistico-sociale che noi costruiamo. Ne consegue che è solo sullo sfondo di norme inter-soggettive che emergono tanto l'oggettività quanto la soggettività. Esse si manifestano, per così dire, *simultaneamente* (nel senso di non poter essere scisse con una cesura netta). Si noti che tutto ciò appare in concordanza con alcune tesi oggi correnti nella tradizione ermeneutica, all'interno della quale si sostiene che l'accordo sulle cose che avviene in ambito linguistico non presuppone la priorità delle cose stesse né quella della mente. E', quest'ultimo, un ulteriore tassello che si aggiunge al

progressivo avvicinamento che negli ultimi decenni si è verificato tra ermeneutica da un lato e analisi dall'altro (ma Rorty, naturalmente, obietterebbe che caso mai l'avvicinamento riguarda gli ermeneuti e i 'post-analitici' come lui).

Un realista conseguente potrebbe a questo punto osservare che ciò depone comunque a favore della tesi secondo cui la realtà oggettiva non ha bisogno di norme e linguaggio per esistere. A mio parere Davidson non lo negherebbe, ma si limiterebbe ad osservare che, per quanto ci riguarda, questo è inessenziale: quando ad esempio parliamo di un passato in cui non vi erano esseri umani, lo facciamo sempre ricorrendo al *medium* linguistico e alle norme inter-soggettive da noi stessi fissate. Proseguirebbe dicendo che è errato supporre che la realtà dipenda da noi (o, ancor meglio, dalla nostra mente), e concluderebbe ribadendo il punto che, a mio avviso, gli sta veramente a cuore: i criteri inter-soggettivi che formano i pilastri del mondo linguistico-sociale da noi stessi creato sono gli *unici* criteri che abbiamo a disposizione per interpretare una realtà che *non* è invece assimilabile al mondo linguistico-sociale (ma della quale noi stessi facciamo parte).

Ma c'è un altro punto che dev'essere sottolineato. Davidson ci dice che i fondamenti della conoscenza debbono essere soggettivi e oggettivi nello stesso tempo. Ciò significa da un lato escludere che il mondo sia semplicemente 'creato' o 'costruito' da noi (e questa è una tesi anti-idealista), e dall'altro implica ammettere che i nostri criteri socio-linguistici e inter-soggettivi sono gli unici criteri che abbiamo per interpretare la realtà. Rorty ha dunque ragione nell'affermare che, se uno segue Davidson, non sa più che farsene di tutti i dibattiti tra realisti e antirealisti, dal momento che si sente in contatto costante (*all the time*) con la realtà [21]. La conclusione di questo discorso è che Davidson, nonostante certi indizi contrari, non cade nell'idealismo (se per idealismo, ovviamente, si intende l'idea di base che è la nostra mente a costruire la realtà). Sarebbe quindi errato sostenere che Davidson è un idealista perché sposa molte delle tesi che Bernard Williams attribuisce a Wittgenstein.

Proprio come Davidson, Wittgenstein cerca spesso di mostrare quanto i dibattiti tra realisti e antirealisti si fondino su presupposti errati, il che lo induce ad affermare che '(...) l'uomo del senso comune è equidistante dal realismo e dall'idealismo' [22]. Sottolinea inoltre che tipiche espressioni filosofiche come 'vi sono oggetti indipendenti dalla mente' e 'non vi sono oggetti indipendenti dalla mente' rappresentano esempi paradigmatici dei trabocchetti in cui cade il linguaggio filosofico. Bisogna tuttavia notare che il fatto di non essere impressionati dalle affermazioni del realismo metafisico non implica, per il filosofo austriaco, abbracciare l'idealismo. Significa, piuttosto, che il parlare di oggetti indipendenti dalla mente equivale a parlare degli oggetti che ci circondano nella vita quotidiana.

Mi pare in sostanza che Williams parli di idealismo in Wittgenstein

perché, concentrandosi sul detto che 'i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo e non possono essere delimitati da entrambi i lati', egli ritiene sensato parlare appunto di *due* lati, l'uno interno e l'altro esterno. In altre parole, se si parla di 'esplorare il linguaggio dall'interno', ha senso parlare di un 'di fuori', di un lato esterno, mentre non è affatto scontato che Wittgenstein vedesse le cose in quel modo. Ed è proprio questo a generare l'illusione che egli fosse un idealista. Per sostenere la posizione di Williams occorre partire da una chiara dicotomia tra la sfera del soggettivo e quella dell'oggettivo, quest'ultima intesa come ciò cui abbiamo accesso e alla quale speriamo che i nostri enunciati corrispondano. Chi adotta questo tipo di approccio è per l'appunto, secondo Davidson, prigioniero del 'mito del dato', e non tarderà ad accorgersi che niente di ciò cui abbiamo accesso può giustificare ciò che è oggettivo. Tutto ciò cui noi abbiamo accesso è, per definizione, soggettivo: è sempre un 'io' (o un 'noi') che ha accesso al mondo (di qui lo scetticismo). Wittgenstein però non sembra affatto impegnato in questa direzione; ogni forma di trascendentalismo diventa per lui inesplicabile nel senso che 'non può essere detta', e di qui l'invito a liberarsi dall'ingannevole linguaggio filosofico per impiegare soltanto quello ordinario. Non vi sono dunque vere ragioni di contesa tra idealisti e realisti, poiché parliamo sempre *di*, e siamo sempre in rapporto *con*, oggetti che non sono mere costruzioni della nostra mente.

α5. Il Davidson di Rorty

E' cosa nota che Richard Rorty insiste ormai da anni nell'associare le posizioni di Davidson al pragmatismo. In questo senso, Davidson diventa per lui uno dei principali esponenti - se non addirittura il principale in assoluto - di quella che si suole oggi definire filosofia 'post-analitica'; gli viene attribuito il merito di aver compreso che '(...) non esiste nulla di simile al linguaggio, almeno se con linguaggio si intende qualcosa di simile a ciò che i filosofi hanno supposto. Dobbiamo abbandonare l'idea di una struttura comune e chiaramente definita che gli utenti del linguaggio padroneggerebbero per poi applicarla caso per caso.' [23] Rorty prosegue sostenendo:

Ritengo che Frege e il primo Wittgenstein siano i filosofi fondamentalmente responsabili di averci imposto l'idea che *esistesse* davvero una struttura simile, condivisa e chiaramente definita. In particolare, dobbiamo a Wittgenstein l'idea secondo cui tutti i problemi filosofici possano in linea di principio essere risolti in modo definitivo, esibendo questa struttura. Ritengo che il secondo Wittgenstein, Quine e Davidson siano i filosofi che ci hanno liberato dall'idea dell'esistenza di una simile struttura. [24]

Il problema è che tanto Quine quanto il suo allievo Davidson hanno sempre manifestato perplessità ogni volta che qualcuno ha tentato di identificarli *tout court* con il pragmatismo. Il motivo dell'atteggiamento di Quine è facilmente comprensibile, ove si rammenti che, pur avendo senz'altro contribuito alla riscoperta del pragmatismo negli anni '50, il filosofo di Harvard non si è mai distaccato realmente dalla tradizione neopositivista. Per quanto riguarda Davidson, possiamo notare che quando in una recente intervista gli è stato chiesto se egli si considerasse davvero un pragmatista, ha risposto addirittura di 'non capire di preciso cosa voglia dire.' [25]

L'importanza delle tesi di Davidson ai fini della visione complessiva che Rorty è andato elaborando negli ultimi due decenni si può comunque comprendere al meglio prendendo in considerazione l'articolo 'Il mondo finalmente perduto', [26] nel quale il punto di riferimento è costituito dal noto saggio di Davidson 'Sull'idea stessa di uno schema concettuale' (già citato in precedenza). Com'è noto, Davidson non considera problematica la nozione di schemi concettuali 'alternativi', ma proprio quella di schema concettuale *in quanto tale*. E ciò offre a Rorty l'occasione per osservare che la nozione di schema(i) concettuale(i) ricorda assai da vicino il sistema kantiano delle categorie a priori, sistema necessario alla costituzione stessa dell'esperienza (in quanto opposta alla predizione e al controllo dell'esperienza). Se una simile cornice concettuale davvero esistesse, essa fornirebbe delle condizioni non-storiche che ogni possibile sviluppo storico dovrebbe soddisfare, e svolgerebbe quindi il ruolo di una cornice permanente e neutrale per la ricerca (non solo scientifica). Partendo da queste premesse, occorre secondo Rorty concludere che Davidson, negando qualsiasi tipo di distinzione tra un presunto schema costitutivo ed il contenuto sensoriale della nostra esperienza, si inserisce in un filone di pensiero 'storicista' del quale fanno parte a pieno titolo - sempre secondo la lettura rortiana - tanto Hegel quanto Dewey. Queste affermazioni di Rorty si basano sul fatto che la credenza nel dualismo schema-contenuto costituisce, per Davidson, un ulteriore dogma dell'empirismo, analogo alla credenza nella distinzione analitico-sintetico o a quella nel riduzionismo, ragion per cui non si può difendere una concezione che separa nettamente uno schema o sistema che organizza, ed un contenuto che attende soltanto di essere organizzato: anche questo terzo dogma, in aggiunta ai due indicati da Quine in 'Due dogmi dell'empirismo', dev'essere eliminato. Ma è chiaro che, una volta attuata tale operazione, non resta alcunché che si possa legittimamente definire 'empirismo': ognuno dei tre dogmi di cui sopra presuppone la capacità di fare distinzioni non garantite dal punto di vista empirico.

La presupposizione che fonda questo terzo dogma può anche essere espressa dicendo che noi saremmo in grado di distinguere in modo chiaro il *significato* dalla *credenza*. Davidson ci dice che, una volta eliminato il dualismo tra

schema e contenuto, si rinuncia anche in modo automatico all'illusione che si possa distinguere nettamente tra i cambiamenti nel significato e quelli nella credenza: essi sono, in realtà, *interdipendenti*. Ed è proprio questo fatto a porre il problema della 'interpretazione', giacché l'interdipendenza di credenza e significato nasce, a sua volta, da quella tra i due aspetti relativi all'interpretazione del comportamento linguistico: vale a dire, l'attribuzione delle credenze e l'interpretazione degli enunciati. Supponendo che non si possa interpretare il linguaggio di un uomo se non avendo a disposizione una grande quantità di informazioni circa ciò che il parlante *crede*, e che inoltre non sia possibile operare una distinzione netta tra le varie credenze senza comprendere il linguaggio, ci chiediamo come si debba interpretare il linguaggio da un lato, e attribuire credenze dall'altro. E' chiaro - afferma Davidson - che dobbiamo avere una teoria che, nello stesso tempo, (a) spieghi le credenze e (b) interpreti il linguaggio, senza tuttavia presupporre *ab initio* (a) o (b).

A questo punto Davidson introduce la sua nozione di 'interpretazione radicale' - la quale è stata spesso accostata alla 'traduzione radicale' proposta da Quine - e che viene intesa come la traduzione da un altro linguaggio nel nostro, basata sull'evidenza del comportamento e senza l'aiuto di dizionari. L'inscrutabilità del riferimento quineana si manifesta, per l'appunto, nel contesto della traduzione radicale. Davidson sceglie il termine 'interpretazione radicale' sia per suggerire un legame di affinità con la nozione quineana, sia per marcarne la differenza, e quest'ultima è data in particolare da una maggiore enfasi sul versante esplicitamente semantico. A Davidson, inoltre, interessano pure in modo primario i problemi che si manifestano all'interno dei nostri linguaggi familiari, ed egli afferma a questo proposito che la comprensione di *qualsiasi* tipo di linguaggio implica l'uso dell'interpretazione radicale.

Ma vi è pure un'altra ragione che spiega la deviazione dalla terminologia quineana: essa può esser fatta risalire, in sostanza, alla necessità di costruire una *teoria* dell'interpretazione. Quine, probabilmente, sosterebbe che tutto ciò di cui abbiamo bisogno è un metodo di traduzione da un linguaggio a un altro, mentre per Davidson ciò non è sufficiente, in quanto a suo avviso non si può sostenere che un manuale di traduzione sia la veste migliore che una teoria dell'interpretazione può assumere. Quando vogliamo interpretare, un semplice metodo di traduzione non basta poiché esso si ferma al livello delle relazioni tra due linguaggi, mentre quello che vogliamo è, in realtà, *interpretarne* uno. Davidson, quindi, vuole portare alla superficie ciò che è presupposto quando si interpretano tanto gli enunciati del proprio linguaggio quanto quelli di linguaggi estranei: egli ritiene che occorra costruire una teoria della verità per passare da un linguaggio a un altro.

In questo contesto non ci proponiamo di fornire un resoconto della teoria dell'interpretazione davidsoniana, e ne presupponiamo quindi la conoscenza da

parte del lettore. Abbiamo tuttavia il diritto di chiederci: quanto si è detto finora è sufficiente per caratterizzare Davidson come 'pragmatista'? [27] Dipende, ovviamente, da cosa intendiamo con tale termine. Rorty, ad esempio, ne ha dato una caratterizzazione articolata in tre tesi nel saggio del 1980 'Pragmatism, Relativism, and Irrationalism'. [28]

(1) La prima è la seguente: il pragmatismo altro non è che l'anti-essenzialismo applicato a nozioni quali 'verità', 'conoscenza', 'linguaggio', e simili oggetti tradizionali della speculazione filosofica. Per Rorty, ciò è ben illustrato dalla definizione che James ha fornito di 'vero' come 'what is good in the way of belief.' Il punto di James è che non v'è nulla di più profondo da dire a questo proposito, in quanto la verità non ha alcuna essenza. Di conseguenza, è privo di senso affermare che la verità è la 'corrispondenza con la realtà.'

(2) Ecco quindi la seconda caratterizzazione: 'non c'è alcuna differenza epistemica tra la verità di ciò che dovrebbe essere e di ciò che è, né esiste alcuna differenza di tipo metafisico tra scienza e morale.' Per quanto riguarda il pragmatista (o, almeno, per quello rortiano), etica e fisica sono parimenti oggettive, giacché per lui il modello di ogni tipo di ricerca - sia scientifica che morale - consiste nella deliberazione che riguarda le varie attrattive delle alternative concrete che abbiamo di fronte.

(3) La terza e finale caratterizzazione del pragmatismo secondo Rorty è che gli unici limiti posti alla ricerca sono quelli attinenti la conversazione, in quanto non vi sono limiti derivanti dalla natura degli oggetti, dalla mente o dal linguaggio; sono soltanto gli altri esseri umani che fanno ricerca insieme a noi a porre dei limiti.

Rorty intende dimostrare che Davidson è un pragmatista secondo le caratterizzazioni del pragmatismo da lui stesso fornite nell'articolo dianzi citato. In forza della tesi (1), Davidson sarebbe anti-essenzialista rispetto alla verità. In forza delle tesi (2), egli rifiuterebbe tutte le differenze epistemiche e metafisiche tra fatti e valori. In forza della tesi (3), infine, Davidson si impegnerebbe a rinunciare a tutti i limiti posti alla ricerca, con l'eccezione di quelli relativi alla conversazione. Anche in questo caso, non possiamo ripercorrere in dettaglio le argomentazioni che Rorty avanza per dimostrare il pragmatismo di Davidson, e ci limitiamo pertanto a rinviare il lettore agli scritti rortiani. Ai nostri fini, è invece importante notare che, in base alle tesi (1)-(3) di cui sopra, Rorty vede Davidson incamminarsi sulla strada pragmatista, citando a sostegno della propria interpretazione l'ormai celebre passo davidsoniano qui di seguito riportato:

Nulla, tuttavia, nessuna *cosa*, rende veri enunciati o teorie: né l'esperienza, né le irritazioni di superficie, né il mondo possono rendere vero un enunciato. *Il fatto che* l'esperienza abbia un certo corso, che la nostra pelle venga riscaldata o punta, che l'universo sia finito, questi sono i fatti, se così vogliamo esprimerci, che rendono veri enunciati e teorie. Si può però esprimere

meglio questo punto senza menzionare fatti. L'enunciato 'la mia pelle è calda' è vero se e solo se la mia pelle è calda. In questo caso non vi è nessun riferimento a un fatto, a un mondo, a una esperienza o a un frammento di evidenza empirica. [29]

Per quanto riguarda la tesi della non-significanza dei dibattiti tra realisti e anti-realisti, poiché Davidson ha concluso il suo già citato saggio 'Sull'idea stessa di uno schema concettuale' con le seguenti parole, egli è stato spesso rappresentato come un realista:

Liberandoci della dipendenza dal concetto di una realtà non interpretata, di qualcosa di esterno a ogni schema e alla scienza, non abbandoniamo affatto la nozione di verità oggettiva, tutt'altro. Se ammettiamo il dogma di un dualismo di schema e realtà, otteniamo la relatività concettuale, la verità relativa a uno schema. Rinunciando al dogma, questo tipo di relatività vien meno. Certamente la verità degli enunciati resta relativa al linguaggio, ma è quella tutta l'oggettività che essa può avere. Abbandonando il dualismo di schema e mondo, non abbandoniamo il mondo, ma ristabiliamo un immediato contatto con gli oggetti familiari, i cui comportamenti per noi strani rendono veri o falsi i nostri enunciati e le nostre opinioni. [30]

Dal momento che Davidson non ha mai rifiutato l'etichetta di 'realista' (per quanto modesto), senza d'altro canto stancarsi di definire 'assurdi' i dibattiti tra realisti e antirealisti, Rorty ne trae la conclusione che soltanto coloro che hanno perduto il contatto con gli oggetti familiari della vita quotidiana come i tavoli, le sedie o le stelle negherebbero di essere dei 'realisti'. Tuttavia, come avremo modo di notare in seguito, questo ha ben poco a che fare con la posizione che si può assumere a proposito del dibattito filosofico tra coloro che affermano che un mondo oggettivo (esistente indipendentemente dal pensiero e dal linguaggio) rende i nostri enunciati 'veri' (i realisti) e coloro che, invece, affermano il contrario (gli anti-realisti). Se il problema fosse formulato in questo modo, Davidson sarebbe in effetti antirealista poiché, come abbiamo constatato, egli nega che il mondo renda in genere veri gli enunciati.

Contrariamente agli scettici, inoltre, Rorty concorda con Davidson nell'affermare che non v'è nulla di più che si debba sapere circa la relazione tra gli enunciati e il resto della realtà, a parte ciò che l'interprete radicale può imparare dal suo studio delle transazioni causali tra gli organismi e il loro ambiente. Il risultato di questo studio sarà il manuale di traduzione (arricchito dal resoconto etnografico) elaborato dal linguista sul campo. Poiché già abbiamo (nei dizionari) un manuale di traduzione, unitamente a un'auto-etnografia (nelle enciclopedie), non v'è nulla di più da sapere circa i nostri rapporti con la realtà rispetto a quanto ora conosciamo. E ciò significa che, in questo campo, il filosofo resta in pratica senza lavoro. Secondo Rorty, sia i pragmatisti che Davidson affermano che se 'corrispondenza' denota una relazione tra le credenze e il mondo che può variare anche se nient'altro varia - e anche se tutte le relazioni causali restano immutate - allora 'corrisponde' non può essere un termine

esplicativo. Se la verità viene pensata come 'corrispondenza', allora 'vero' non può parimenti essere un termine esplicativo. Avendo appurato che le tesi (1)-(3) possono tutte essere attribuite a Davidson, Rorty pensa di aver ragione nell'affermare che i suoi risultati filosofici appartengono alla tradizione del pragmatismo.

¶6. Conclusioni

Vorremmo concludere la nostra analisi con alcune considerazioni di carattere critico, miranti a far notare che: (A) il 'Davidson di Rorty' è diverso dal 'Davidson di Davidson', e (B) che l'appello agli oggetti familiari (o del senso comune) non costituisce una risposta adeguata agli interrogativi posti dagli attuali dibattiti sul realismo scientifico.

Preliminarmente, tuttavia, è opportuno cercare di chiarire perché, malgrado quanto io stesso ho affermato in altra parte di questo lavoro, permangano dei sospetti circa l'effettiva presenza di tracce di idealismo nel pensiero davidsoniano. E' stato ad esempio notato che nell'orizzonte speculativo di Davidson il linguaggio, inteso come produzione inter-soggettiva di significato, viene prima di tutto: prima di condividere una visione del mondo non esistono idee [31]. E, in effetti, abbiamo in precedenza verificato, ricorrendo ad una citazione tratta da uno dei suoi ultimi lavori, che per il filosofo americano la presenza del linguaggio è in fondo qualcosa di inesplicabile, della quale è impossibile fornire una ragione di tipo naturalistico. Egli riconosce che sarebbe una buona cosa scoprire perché esiste il linguaggio, o come accade che un bambino apprenda la sua prima lingua; subito dopo, tuttavia, adotta una posizione di completa rinuncia affermando nel saggio del '90 già citato in precedenza che 'simili questioni si collocano al di là dei confini di qualsiasi ragionevole speculazione filosofica'. Che cosa significa tutto questo, e come conciliarlo con la sua visione complessiva? Non resta che una conclusione: per Davidson il linguaggio costituisce un elemento aprioristico e trascendentale, che dev'essere dato per scontato e di cui è inutile cercare l'origine. Eppure, mi sembra che, se davvero intende essere coerente con l'immagine di un mondo linguistico-sociale da noi creato, Davidson dovrebbe sforzarsi di collocare il linguaggio nella cornice dell'evoluzione biologica. Non è ovviamente un compito facile, come fanno tutti coloro che tentano di fornire una spiegazione naturalistica della presenza del linguaggio, presupponendo che esso sia nato, al pari di altre capacità, ad un certo stadio della storia del genere umano. E' chiaro, tuttavia, che una risposta assai elusiva come quella del filosofo americano non è di grande aiuto, nemmeno per chi è realmente convinto che l'esistenza del linguaggio *non* possa essere spiegata in termini naturalistici. Si noti inoltre che le affermazioni dianzi citate depongono almeno parzialmente a sfavore delle

connotazioni pragmatiste che Rorty attribuisce al suo pensiero. Per i pragmatisti storici il linguaggio nasce, ad un certo punto dell'evoluzione storico-biologica dell'umanità, come mezzo per risolvere *problemi*: si tratta in sostanza di una risposta di tipo adattivo all'ambiente, anche se in seguito assume tale consistenza da dar vita ad un vero e proprio 'mondo'. In Davidson, invece, esso appare come un dato primitivo, indefinibile e inesplicabile. Come conciliare tutto questo con la constatazione che per Davidson il problema della verità è importante *soltanto* in relazione al mondo umano? Si può infine rilevare che, partendo proprio da considerazioni di questo tipo, appare legittimo revocare in dubbio la caratterizzazione 'post-analitica' che Rorty fornisce della visione davidsoniana. E' infatti la concezione del linguaggio a rendere Davidson del tutto omogeneo ai dettami di fondo della tradizione analitica, staccandolo al contempo dagli attuali fautori della *naturalistic turn*.

Veniamo ora al punto (A) di cui sopra. Abbiamo già notato in precedenza che Davidson è un realista (per quanto modesto) nella misura in cui ammette l'esistenza di un mondo naturale che non dipende dalla mente. Il suo antirealismo, d'altro canto, si riduce alla constatazione della futilità dei vari tentativi filosofici volti a costruire teorie del significato. Ecco allora la necessità di eliminare quella sorta di 'intermediario' che Kant ipotizzò per creare un ponte tra (1) l'attendibilità fisica dello stimolo sull'organo e (2) il complessivo giudizio conscio concepito da un organismo adeguatamente educato: non abbiamo bisogno di scindere l'organismo in una ricettiva tavoletta di cera da una parte, e in un interprete attivo di quello che la natura ha impresso sulla tavoletta dall'altra. Ne consegue, come già abbiamo notato, la futilità del dualismo coerentismo/corrispondentismo. Tuttavia Rorty si rende ben conto che un realista non può concordare con simili affermazioni, giacché 'la nostra nozione del mondo non è una nozione di indiscusse o indiscutibili credenze, o di credenze idealmente coerenti, quanto piuttosto un duro, inflessibile, rigido *etre en soi* che si tiene a distanza, sovranamente indifferente alle attenzioni che gli prodighiamo.' Ma risponde a tale obiezione dicendo che la concezione del mondo del realista gli sembra un'ossessione più che un'intuizione. Per lui 'il mondo' coincide con la stragrande maggioranza delle nostre credenze correntemente non messe in discussione, [32] e proprio per questo sostiene che, al fine di elaborare una dottrina controversa e non banale della verità come corrispondenza, si può solo contare su una concettualizzazione assolutamente vaga in termini di 'causa dell'impatto sulla nostra ricettività e meta delle nostre facoltà spontanee'. 'Verità' nel senso di 'verità esistente al di fuori di ogni teoria' e 'mondo' nel senso di 'ciò che determina tale verità' sono nozioni (come i termini 'soggetto' e 'oggetto') fatte l'una per l'altra, e non sopravviverebbero l'una senza l'altra. Ne consegue che 'il mondo' è, alternativamente, o la nozione vuota di una causa ineffabile del senso e una finalità dell'intelletto, oppure il nome degli

oggetti che l'indagine mette momentaneamente da parte: quella parte dello scafo della nave (*di Neurath*) che non è per il momento messa in questione. Aggiunge infine che l'epistemologia a partire da Kant non è altro che una continua oscillazione fra questi due significati, e questo sarebbe precisamente l'equivoco di fondo nella posizione di tutti quei filosofi che ritengono il realismo o la teoria della verità come corrispondenza tesi controverse o eccitanti. [33]

Rorty vede dunque una sorta di continuità tra Hegel, Dewey, il secondo Wittgenstein, Quine, Sellars e Davidson, in quanto a suo parere la nozione di 'mondo' correlativa a quella di 'schema concettuale' altro non è che la nozione kantiana di cosa in sé, e la dissoluzione attuata da Dewey delle distinzioni kantiane fra ricettività e spontaneità e fra necessità e contingenza porterebbe, del tutto naturalmente, alla dissoluzione della nozione di 'mondo' del realista convinto. Ne segue, sempre secondo Rorty, che se potremo giungere a considerare sia la teoria della coerenza sia quella della corrispondenza delle banalità non antagonistiche, allora forse potremo andare finalmente oltre il realismo e l'idealismo. Potremo raggiungere un punto in cui, per dirla con Wittgenstein, saremo in grado di cessare di fare filosofia come e quando vogliamo.

A questo punto abbiamo sufficienti elementi per mostrare la fondatezza del punto (A) di cui sopra: il 'Davidson di Rorty' e il 'Davidson di Davidson' *non* sono la stessa cosa. Il riproporre - come fa soprattutto l'ultimo Davidson - una teoria causalista del significato e della verità significa ripercorrere la strada dell'interazione tra mondo e linguaggio. Significa, in altri termini, ammettere che il linguaggio ha pur sempre bisogno di un 'altro da sé' per nascere e per funzionare. Partendo da tale constatazione, è piuttosto difficile credere che Davidson accetterebbe la tesi rortiana secondo cui gli unici limiti posti alla ricerca sono quelli riguardanti la conversazione. E, non a caso, Rorty stesso si accorge delle gravi difficoltà cui va incontro il suo tentativo di definire Davidson come perfetto esempio di 'pragmatista rortiano'. Ecco le sue parole:

Ritengo che Devitt abbia ragione quando afferma che, una volta abbandonato l'antiolismo di Dummett, la questione del 'realismo' è desemanticizzata. Ma è anche trivializzata: infatti a questo punto il termine 'realismo' non può denominare nulla più che la banale tesi antiidealista che Devitt formula in questo modo: 'le entità fisiche del senso comune esistono oggettivamente indipendentemente dal mentale'. Devitt ritiene che questa sia una tesi interessante e controversa. Che apparentemente questa sua opinione trovi concorde Davidson costituisce una difficoltà per la mia interpretazione di quest'ultimo come un pragmatista: è una testimonianza della sopraccitata promessa di fedeltà di Davidson all'idea di 'un mondo pubblico oggettivo che non è di nostra creazione'. Mi sembra che questa formula non sia nulla più che datata retorica. [34]

In realtà, la situazione è più complessa di quanto Rorty voglia far credere. Davidson ritiene *veramente* che la tesi di cui sopra sia interessante e controversa

perché si rende conto che la dimostrazione della sua validità è tutt'altro che banale. Per Davidson tale tesi non è un *optional*, ma un elemento essenziale della sua visione, e a me pare che l'intero suo progetto non potrebbe essere comprensibile se a tale tesi non venisse dato il giusto rilievo.

Chiediamoci ora: *perché* Rorty cancella con un tratto di penna quella che sembra essere addirittura una delle presupposizioni fondamentali del programma davidsoniano? Una motivazione deve pur esserci (anche se è stato spesso notato che Rorty si preoccupa poco di fornire ragioni per quello che dice). Il motivo, a mio avviso, è chiaramente individuabile nel pericolo che Rorty intravede se si prende sul serio la tesi di cui sopra, e tale pericolo consiste nel ritorno ad uno schema che è, tutto sommato, kantiano. E questo è proprio il pericolo in cui Davidson incorre, giacché i suoi oggetti del senso comune somigliano molto ai noumeni kantiani. Si noti infatti che Davidson, nel fare appello agli oggetti del senso comune, altro non dice se non che essi sono le *cause* che determinano le nostre reazioni, e che i nostri simili debbono poi interpretare 'triangolando'. In realtà, di essi nulla sappiamo eccetto il loro agire, appunto, come cause nei nostri confronti. La nostra vita è totalmente immersa in un tessuto di credenze la maggior parte delle quali reputiamo corrette grazie all'applicazione del principio di carità. Ne consegue che la nostra conoscenza si arresta ai bordi del mondo linguistico-sociale da noi creato, ma non penetra nel mondo degli oggetti che, pure, svolgono un ruolo causale fondamentale ai fini dell'acquisizione delle credenze stesse. La visione davidsoniana ci porta insomma a concludere che non possiamo mai oltrepassare la barriera delle nostre credenze, pur ammettendo che esse non esauriscono affatto l'ambito delle realtà.

Rorty vuole semplicemente evitare una simile conclusione che è implicita nell'argomentazione davidsoniana e, per far questo, cerca in tutti i modi di piegare le tesi di Davidson ai suoi voleri fino a farlo diventare, come abbiamo constatato in precedenza, un perfetto 'pragmatista rortiano'. E' ovvio, tuttavia, che l'operazione gli riesce solo a patto di trasformare il 'Davidson di Davidson' nel 'Davidson di Rorty', e sulla correttezza filosofica di tale operazione si possono naturalmente avanzare serie obiezioni. In ogni caso, c'è una grande differenza tra il dire: (a) il mondo *coincide* con le nostre credenze (Rorty), e (b) il mondo *causa* (e cioè *produce*) le nostre credenze (Davidson): (a) e (b) sono, in effetti, inconciliabili. Tuttavia Rorty non sembra tener conto di questo fatto e, nell'affermare che 'il mondo' coincide con la stragrande maggioranza delle nostre credenze correntemente non messe in discussione, annulla di fatto la distinzione tra un mondo naturale che non è opera nostra, ed un mondo linguistico-sociale che invece lo è (e che costituisce pure il *medium* attraverso il quale noi diamo vita alla nozione di 'verità').

Per quanto riguarda il punto (B), Davidson sa bene che molti dei problemi posti dalle attuali discussioni sul realismo scientifico nascono, per l'appunto, dal

contrasto tra la visione del mondo propria del senso comune e quella che ci propone la scienza. La sedia che noi vediamo con i nostri occhi, ad esempio, non è la stessa sedia che gli strumenti scientifici ci lasciano intravedere, ed è naturale che ciò dia luogo a controversie sulla cui presunta banalità si possono avanzare dubbi più che legittimi. E' facile raggiungere un alto grado di accordo intersoggettivo tra gli individui presenti in una stanza circa il colore, il peso e le dimensioni di una sedia, ed ammettiamo pure che ognuno di noi ottenga le credenze 'triangolando' in senso davidsoniano con i propri interlocutori e con l'ambiente circostante. Davidson sembra però trascurare il fatto che assai più difficile risulta mettere d'accordo la visione scientifica del mondo con quella del senso comune.

Dunque, l'essere in contatto con gli oggetti familiari come i tavoli, le sedie e le stelle *all the time* ha ben poca rilevanza ai fini della determinazione della nostra ontologia, in quanto la scienza ci mostra che di quegli oggetti si può dare una rappresentazione affatto diversa, e tutto lascia pensare che l'immagine scientifica del mondo sia ben più precisa di quella del senso comune. Naturalmente si può sempre obiettare quanto segue: perché dovrebbe essere così importante la sedia vista come collezione di particelle subatomiche, rispetto a quella che vedono i nostri occhi? Che importa ai fini *pratici*? Dopo tutto riusciamo a compiere le nostre azioni quotidiane anche ignorando ciò che la scienza viene a mano a mano scoprendo (come del resto facevano i nostri antenati). Ad una simile obiezione non si può rispondere con argomentazioni razionali, soprattutto se il nostro interlocutore - come sembra fare spesso Rorty - equipara la scienza all'arte negandole uno status epistemologico privilegiato. Non ci sembra, tuttavia, che questo sia il caso di Davidson. In effetti, egli dà una risposta al quesito appena avanzato sostenendo che, per quanto grandi siano i mutamenti che la scienza apporta alla nostra visione del mondo, essi non possono mettere in dubbio la maggior parte delle nostre credenze. Mi pare tuttavia che una simile risposta sia assai elusiva: basta pensare agli sviluppi della fisica del 1900 per capire che la scienza ha invece minato buona parte delle nostre credenze circa la realtà. L'argomentazione davidsoniana è dunque carente, e denota una sostanziale sottovalutazione del peso che le scoperte della scienza hanno sulla nostra concezione della realtà.

Alcune parole, per concludere, circa il 'mito del dato' da cui eravamo partiti. Davidson ovviamente si rende conto che, se si concepisce l'esperienza in termini di impatto sulla sensibilità da parte di qualcosa che si colloca al di fuori dello spazio concettuale, diventa impossibile appellarsi all'esperienza stessa per giustificare giudizi e credenze. Ciò, infatti, significherebbe ricadere nel 'mito del dato': lo spazio sellarsiano delle ragioni di cui abbiamo parlato all'inizio non si estende oltre lo spazio dei concetti. Egli comunque ritiene che l'esperienza non possa essere altro che un impatto extraconcettuale sulla sensibilità e che, di

conseguenza, debba stare fuori dello spazio delle ragioni. A suo avviso l'esperienza è *causalmente* rilevante ai fini delle credenze, ma non le giustifica in alcun modo: niente può essere una ragione per sostenere una credenza tranne un'altra credenza, e va da sé che l'esperienza *non* può svolgere tale ruolo. Dunque Davidson si allontana a tal punto dal 'mito del dato' da negare all'esperienza qualsiasi funzione giustificativa, e il suo approccio coerentista induce il sospetto che le nostre capacità concettuali siano totalmente libere, il che fa effettivamente pensare all'idealismo. La sua visione, insomma, presuppone che il nostro pensiero non sia limitato da alcuna restrizione esterna, ma sia soltanto influenzato causalmente dall'esterno. Il risultato è quello di suscitare preoccupazioni fondate a proposito della nostra effettiva capacità di afferrare una realtà oggettiva. Sorgono parecchi sospetti a proposito della sua fiducia circa il fatto che il contenuto empirico sia presente nella nostra visione benché l'impatto del mondo sui nostri sensi nulla abbia a che fare con la giustificazione. Davidson non prende in considerazione seriamente le motivazioni che hanno contribuito a fare del 'mito del dato' un mito di successo.

Le posizioni coerentiste suggeriscono inevitabilmente il pericolo del nostro confinamento entro la sfera del pensiero, e Davidson non sembra preoccuparsi troppo di questo fatto quando afferma che non possiamo uscire dalla nostra pelle per scoprire ciò che causa gli eventi interni alla nostra mente di cui abbiamo coscienza. Egli, infatti, pensa che non possiamo uscire dalle nostre credenze, le quali formano il tessuto di quel mondo linguistico-sociale di cui abbiamo parlato in precedenza. Prosegue connettendo credenza e interpretazione, affermando che è proprio del carattere di quest'ultima che un interprete debba alla fine scoprire che i suoi simili hanno per lo più credenze giuste sul mondo con il quale egli li vede interagire. Ma come può tale argomentazione rassicurarci circa l'effettiva 'presa' del pensiero sulla realtà? È stato ad esempio notato che una visione coerentista di questo tipo non può affatto eliminare il pericolo che il pensiero *non* sia in contatto con la realtà: ad esempio, non può invalidare l'ipotesi putnamiana che noi si sia dei cervelli immersi nella vasca di uno scienziato pazzo. Secondo Rorty, Davidson avrebbe risposto, durante un seminario tenutosi a Heidelberg nel 1981, che in quel caso sarebbe corretto interpretare le credenze come per lo più corrette circa l'ambiente elettronico in cui i cervelli vivono: '(...) L'esempio più vivido di questo argomento viene fornito da Davidson quando afferma che il miglior modo di tradurre il discorso di un cervello da sempre vissuto in una vasca consisterà nel fare costante riferimento all'ambiente vasca-più-computer nel quale il cervello effettivamente si trova'. [35] Ma è arduo supporre che una simile risposta possa davvero immunizzarci dalle tentazioni che ci offre il 'mito del dato', né mi sembra che il puntare tutte le carte sulla dissoluzione della distinzione soggetto/oggetto sia in grado di risolvere i problemi che abbiamo appena menzionato. La

conclusione è che il 'mito del dato' è, forse, soltanto un mito, ma ha radici e motivazioni molto profonde, di cui non sembra che Davidson (e Rorty sulla sua scia) tenga conto a sufficienza.

Note

1. M. Devitt, K. Sterelny, *Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 1990, 2nd pr., pp. 242.
2. J. Passmore, *Recent Philosophers. A Supplement to A Hundred Years of Philosophy*, Duckworth, London, 1988, 2nd pr., p. 63.
3. D. Davidson, 'Sull'idea stessa di uno schema concettuale', tr. it. in: R. Egidi (a cura di), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Angeli, Milano, 1988, pp. 155 e 158.
4. W.V. Quine, 'Su ciò che vi è', in W.V. Quine, *Il problema del significato*, tr. it.: Ubaldini, Roma, 1966, p. 17.
5. W. Sellars: 'Empirismo e filosofia della mente', tr. it. in: *Iride*, N. 4/5, 1990, pp. 159-222.
6. Cfr. B. Williams, 'Wittgenstein and Idealism', in: J.V. Canfield (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein. 8: Knowing, Naming, Certainty and Idealism*, Garland, New York & London, 1986, pp. 318-337 (tr. it.: 'Wittgenstein e l'idealismo', in M. Andronico, D. Marconi, C. Penco, a cura di, *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova, 1988, pp. 275-296, e in B. Williams, *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, 1987, pp. 187-210); G.E.M. Anscombe, 'The Question of Linguistic Idealism', in: J.V. Canfield, *Ibid.*, pp. 188-215; N. Malcom, 'Wittgenstein and Idealism', in J.V. Canfield, *Ibid.*, 339-357.
7. B. Williams, tr. it. cit., pp. 284-285.
8. P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
9. Si veda N. Malcom, 'Wittgenstein and Idealism', cit.
10. L. Wittgenstein, *Zettel*, tr. it.: Einaudi, Torino, 1986, n. 379, p. 83.
11. Queste le parole di Malcom: 'We can describe the language-game of those other people. In this sense it is inaccessible to us. It is trivial to say that this description is formulated in our language. How else could we formulate it? But this does not imply that we may be failing to see their practice as it really is. The failure of understanding would be, as I said, not at the level of description, but at the deeper level of instinctive action and reaction. We can describe this difference too. What makes those people incomprehensible to us is that we cannot imagine ourselves instinctively rejecting all pain-behaviour as expressive of pain if it is not accompanied by visible injury.' (N. Malcom, *Ibid.*, p. 350).
12. D. Davidson, 'Il metodo della verità in metafisica', in D. Davidson, *Verità e interpretazione*, tr. it.: Il Mulino, Bologna, 1994, p. 283.
13. D. Davidson, 'Three Varieties of Knowledge', in: A. Phillips Griffiths (ed.), *A.J. Ayer Memorial Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 164.
14. D. Davidson, *Ibid.*, p. 157.
15. D. Davidson, 'The Structure and Content of Truth', *The Journal of Philosophy*, LXXXVIII, N. 6, June 1990, p. 318.
16. S. Evnine, *Donald Davidson*, Polity Press, Cambridge, 1991, p. 175.
17. D. Davidson, 'The Structure and Content of Truth', cit.
18. D. Davidson, *Ibid.*, p. 309.
19. B.T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1989, p. 48.
20. Afferma infatti che '(...) it is not the speaker who must perform the impossible feat of comparing his belief with reality (i.e., what caused it); it is the interpreter who must take into account the causal interaction between the world and speaker to find out what the speaker means

and hence what he believes' (D. Davidson, 'Empirical Content', in: E. Lepore, ed., *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, 1986, p. 332). E ancora: '(...) My approach is externalist: I suggest that interpretation depends (in the simplest and most basic situations) on the external objects and events salient to both the speaker and the interpreter, the very objects and events the speakers's words are then taken by the interpreter to have as a subject matter. It is the distal stimulus that matters to interpretation' (D. Davidson, 'The Structure and Content of Truth', cit., p. 321).

21. R. Rorty, 'Il pragmatismo, Davidson e la verità', in: R. Rorty, *Scritti filosofici (I)*, tr. it.: Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 191.

22. L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, tr. it.: Einaudi, Torino, 1983, p. 67.

23. E' lo stesso Rorty a riportare queste frasi di Davidson nel suo articolo 'Wittgenstein, Heidegger e la reificazione del linguaggio'; tr. it. in R. Rorty, *Scritti filosofici*, Volume II, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 71. La citazione è tratta da D. Davidson, 'A Nice Derangement of Epitaphs', in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, cit., p. 446. Tr. it. con il titolo: 'Una graziosa confusione di epitaffi', in L. Perissinotto (a cura di), *Linguaggio e interpretazione: una disputa filosofica*, Unicopli, Milano, 1993, pp. 59-85.

24. R. Rorty, 'Wittgenstein, Heidegger e la reificazione del linguaggio', cit., pp. 71-72.

25. Si veda l'intervista a Donald Davidson contenuta in G. Borradori (a cura di), *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari, 1991. La succitata risposta di Davidson si trova a p. 51.

26. R. Rorty, 'Il mondo finalmente perduto', in R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, tr. it.: Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 39-51.

27. Per una risposta del tutto positiva a tale quesito si veda J.P. Murphy, *Pragmatism: from Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder-San Francisco, 1990, cap. 8.

28. Tr. it.: 'Pragmatismo, relativismo e irrazionalismo', in R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, cit., pp. 167-180.

29. D. Davidson, 'Sull'idea stessa di uno schema concettuale', tr. it. cit., p. 163.

30. D. Davidson, *Ibid.*, p. 167.

31. G. Borradori (a cura di), *Conversazioni americane*, cit., p. 49.

32. R. Rorty, 'Il mondo finalmente perduto', cit., p. 49.

33. R. Rorty, *Ibid.*, p. 50.

34. R. Rorty, 'Il pragmatismo, Davidson e la verità', in R. Rorty, *Scritti filosofici (I)*, tr. it.: Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 195-196.

35. R. Rorty, 'Il pragmatismo, Davidson e la verità', tr. it. cit., p. 177.

Bibliografia

G.E.M. Anscombe, 'The Question of Linguistic Idealism', in: J.V. Canfield, *Ibid.*, pp. 188-215

G. Borradori (a cura di), *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari, 1991

J.V. Canfield (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein. 8: Knowing, Naming, Certainty and Idealism*, Garland, New York & London, 1986, pp. 318-337
M. Devitt, K. Sterelny, *Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 1990, 2nd

J. Passmore, *Recent Philosophers. A Supplement to A Hundred Years of Philosophy*, Duckworth, London, 1988, 2nd

D. Davidson, 'Il metodo della verità in metafisica', in D. Davidson, *Verità e interpretazione*, tr. it.: Il Mulino, Bologna, 1994,

D. Davidson, 'Sull'idea stessa di uno schema concettuale', tr. it. in: R. Egidi (a cura di), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Angeli, Milano, 1988

D. Davidson, 'Three Varieties of Knowledge', in: A. Phillips Griffiths (ed.), *A.J. Ayer Memorial Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

D. Davidson, 'The Structure and Content of Truth', *The Journal of Philosophy*, LXXXVIII, N. 6, June

1990,

D. Davidson, 'A Nice Derangement of Epitaphs', in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, cit., p. 446. Tr. it. con il titolo: 'Una graziosa confusione di epitaffi', in L. Perissinotto (a cura di), *Linguaggio e interpretazione: una disputa filosofica*, Unicopli, Milano, 1993

P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1972

N. Malcom, 'Wittgenstein and Idealism', in J.V. Canfield, *Ibid.*, 339-357.

J.P. Murphy, *Pragmatism: from Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder-San Francisco, 1990

W.V. Quine, 'Su ciò che vi è', in W.V. Quine, *Il problema del significato*, tr. it.: Ubaldini, Roma

B.T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1989,

R. Rorty, 'Il pragmatismo, Davidson e la verità', in: R. Rorty, *Scritti filosofici (I)*, tr. it.: Laterza, Roma-Bari, 1994,

W. Sellars: 'Empirismo e filosofia della mente', tr. it. in: *Iride*, N. 4/5, 1990

B. Williams, 'Wittgenstein and Idealism', in: J.V. Canfield (ed.), 1986, pp. 318-337 (tr. it.:

'Wittgenstein e l'idealismo', in M. Andronico, D. Marconi, C. Penco, a cura di, *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova, 1988, pp. 275-296, e in B. Williams, *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, 1987, pp. 187-210)

L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, tr. it.: Einaudi, Torino, 1983

L. Wittgenstein, *Zettel*, tr. it.: Einaudi, Torino, 1986