

L'uso delle intuizioni in filosofia

Roberto Casati

► **To cite this version:**

Roberto Casati. L'uso delle intuizioni in filosofia. Sistemi intelligenti, Società Editrice il Mulino, 2009, Sistemi Intelligenti (2), pp.335-354. <ijn_00492827>

HAL Id: ijn_00492827

https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00492827

Submitted on 17 Jun 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Roberto Casati

Institut Nicod, CNRS EHESS ENS, Parigi
e
Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Torino

Versione 15 maggio 2009

L'uso delle intuizioni in filosofia

Le intuizioni svolgono un ruolo in filosofia? E quale ruolo? Chi ritenga che lo svolgano ha garanzie sufficienti della loro affidabilità? Infine, in che modo le scienze cognitive contribuiscono a definire i termini del problema?

Nei primi due paragrafi si presenta la metodologia filosofica e il suo uso delle intuizioni negli esperimenti mentali. Alcuni filosofi danno un grande peso alle intuizioni (paragrafo terzo). Nel quarto paragrafo viene introdotta una metodologia che fa uso delle intuizioni come explananda. Nel quinto si discute della struttura della base intuitiva: che tipi di intuizioni esistono? I paragrafi sei e sette introducono il problema della variabilità delle intuizioni e le sue conseguenze epistemologiche. I paragrafi seguenti indicano possibili rimedi.

1. Il metodo filosofico fa uso delle intuizioni

La metodologia filosofica da tempo ha circoscritto il ruolo degli strumenti formali nell'argomentazione. La difficoltà principale riguarda il fatto che nella regimentazione degli argomenti filosofici si vuol evitare di ricorrere a termini del senso comune ('oggetto', 'evento', 'proprietà') che dovrebbero per l'appunto essere definiti precisamente; ma non è possibile nella norma definire le nozioni del senso comune. I concetti non hanno una struttura definizionale, ovvero non si possono specificare gli oggetti che ricadono sotto di essi utilizzando (liste di) condizioni necessarie e sufficienti. I concetti primitivi non possono comunque essere definiti. E i concetti che non sono propri al senso comune, se definibili (come le nozioni matematiche, per esempio quella di numero pari), non sono rappresentazioni intuitive. La seconda difficoltà, che sussisterebbe anche se si fosse trovata una soluzione alla prima, è che la regimentazione utilizza strumenti, come un linguaggio artificiale, per esempio il linguaggio della logica del primo ordine, che non sono fatti per rappresentare le operazioni della mente ma per permettere deduzioni valide secondo norme di varia natura ma, in genere, del tutto acontestuali o *topic neutral*; ma il ragionamento e le conclusioni che riteniamo accettabili sulla base del ragionamento non sono neutrali in questo senso. In pratica, definire significa già effettuare una revisione delle nostre intuizioni; e argomentare con strumenti formali significa effettuare una revisione del metodo che ci conduce da premesse accettate a conclusioni che vorremmo accettare o far accettare. Il che significa che l'impiego dei metodi formali espone il suo utilizzatore all'accusa di una petizione di principio. La ridefinizione di una nozione fatalmente verrà percepita come una *revisione*.

La metodologia più praticata in filosofia tiene conto di questi limiti e propone uno strumento più duttile del ricorso diretto alle intuizioni, o quantomeno non così impegnativo. Si tratta del metodo degli esperimenti mentali (Arcangeli 2008). Gli esperimenti mentali servono ad "articolare" le nostre intuizioni tramite narrazioni contestualizzate di situazioni immaginarie. Spesso ricorrono a duplicazioni o simmetrie "quasi perfette" rispetto a situazioni ordinarie, dove l'elemento di differenza esercita una

certa “pressione concettuale” sul concetto che si sta studiando. Per esempio, il concetto di identità personale viene messo sotto pressione dall'esperimento del teletrasporto (Parfit 1986), in uno scenario fantascientifico alla *Star Trek*.

2. Un esperimento mentale tipico

Giovanni entra nella “macchina del teletrasporto” e in una versione che sembra innocente della storia “si ritrova” in un luogo diverso. La macchina agisce facendo uno *scan* completo di Giovanni, annichilendolo, trasmettendo a grande distanza le informazioni così raccolte, e ricreando sulla loro base una copia identica molecola per molecola di Giovanni. La persona che ne emerge assomiglia in tutto per tutto a Giovanni, e in particolare ha i suoi stessi stati mentali, per cui se le si chiede informazioni sul suo passato risponderebbe che ricorda di essere entrata in una macchina per il teletrasporto pochi istanti prima, e via dicendo. Si tratta di Giovanni o no? In mancanza di ulteriori elementi, possiamo avere l'impressione che proprio di Giovanni si tratti. Si fa strada un'intuizione: la somiglianza qualitativa perfetta fonda un giudizio d'identità. Entrare nella macchina e “farci” teletrasportare può perfino apparirci conveniente. Ma cambiamo di un poco i parametri della situazione. La macchina si inceppa, ricrea in effetti la copia perfetta, ma si “dimentica” di distruggere qui per “ricreare” laggiù. A questo punto ci sono *due* individui: Giovanni che non si è spostato da qua e una cosa all'altro capo del filo che come nella storia precedente assomiglia in tutto e per tutto a Giovanni, crede e dice di essere Giovanni, si comporta come Giovanni. Probabilmente le nostre intuizioni ancora liquide nella prima versione della storia si solidificano, e neghiamo che questa persona sia Giovanni. Probabilmente si solidificano ancora di più se ci mettiamo nei panni di Giovanni e immaginiamo in prima persona la situazione; per esempio tirando un respiro di sollievo all'idea che la macchina si sia inceppata e non ci abbia distrutto. Ne concludiamo – ed è una conclusione metafisica, sul mondo reale – che il teletrasporto non può esistere; la macchina distrugge che vi entra e ricrea una persona simile ma diversa. Ne concludiamo inoltre che l'idea di identità personale oscilla tra il polo di una somiglianza e al limite un'identità qualitativa, e quello di una continuità spaziale, temporale e causale; ma che messa sotto pressione tende a stabilizzarsi sul versante della continuità piuttosto che su quello della somiglianza.¹

Una conclusione diversa è che gli esperimenti mentali possono rivelarci aspetti sorprendenti delle nostre intuizioni. Il che significa che non abbiamo un controllo diretto e immediato sulle intuizioni. Un esperimento mentale come quello del teletrasporto può convincermi del fatto che i principi causali spazio-temporali dominano quelli di somiglianza nel decidere della sopravvivenza o meno di un'entità di un certo tipo. Tipicamente si trova accettabile il teletrasporto, ma *si cambia idea* quando viene presentato l'esperimento mentale della macchina teletrasportatrice inceppata.

Alla fine di un esperimento mentale emettiamo dei giudizi. Il giudizio sul “risultato” di un esperimento mentale non ha però la meccanicità dell'applicazione di un algoritmo. La valutazione si basa sul modo in cui le nostre intuizioni sulla situazione narrata, intuizioni che l'esperimento ha manipolato, sono considerate accettabili o meno sulla base di criteri non facili da esplicitare, come la coerenza con altre intuizioni alle quali non vorremmo rinunciare, o proprietà metacognitive come apparire perfettamente convincenti (anche se non abbiamo idea alcuna del perché ci appaiano così convincenti), e secondo dinamiche che vanno dall'illuminazione improvvisa (un processo automatico e involontario) all'equilibrio riflessivo (un processo lento e cosciente).

¹ Molte discussioni giornalistiche sulla clonazione giocano sull'intuizione della somiglianza. Non è nemmeno utile cercare di sconfiggerle mostrando due gemelli omozigoti e chiedendo di riconoscerli come *due* individui, dato che il senso comune tratta i gemelli identici in modo del tutto idiosincratico (i genitori a volte vestono i gemelli omozigoti nello stesso modo, a rinforzare con segni visibili e ostentati il pregiudizio culturale.)

3. Le intuizioni sono indispensabili?

Se ci si occupa della realtà della mente, le intuizioni sono la materia prima del lavoro filosofico, l'explanandum principale: quello che vogliamo spiegare o caratterizzare è proprio la natura di entità mentali, ovvero entità del tipo delle intuizioni. In modo più controverso, i metafisici della realtà extramentale (e certamente metafisici non idealisti) hanno mostrato in più di un'occasione di dare grandissimo peso alle intuizioni. Ecco i pronunciamenti metodologici di due autori che difendono tesi molto diverse sulla natura di un particolare soggetto extramentale, i *mondi possibili*. David Lewis scrive

“Si giunge alla riflessione filosofica già carichi di un bagaglio di convinzioni. Non è un compito della filosofia, almeno non lo è quasi mai, criticare o giustificare le convinzioni preesistenti, ma solo scoprire modi per organizzarle in un sistema ordinato. Un'analisi metafisica della mente è un tentativo di sistematizzare le nostre convinzioni sulla mente. Ha successo nella misura in cui (1) è sistematica, e (2) rispetta quelle nostre convinzioni pre-filosofiche in cui crediamo più fermamente. Fin tanto che l'analisi soddisfa ambedue questi requisiti meglio di qualsiasi alternativa ci sia venuta in mente, le diamo credito. C'è una sorta di compromesso in questo processo, ma non è eccessivo: alcuni di noi a volte cambiano opinione su certe convinzioni comunemente accettate, se queste entrano irrimediabilmente in conflitto con un principio che guida il nostro credo in base alla sua estetica complessiva e al suo accordo con altre e più importanti convinzioni comuni” (Lewis 1973 trad. it. p. 287).

Kripke rincara la dose:

“Naturalmente alcuni filosofi pensano che il fatto che qualcosa abbia un contenuto intuitivo costituisca una prova ben poco decisiva in suo favore. Per conto mio penso che sia una prova molto forte a favore di qualcosa. Veramente non so, in un certo senso, come in ultima analisi si potrebbero avere prove più decisive a proposito di qualcosa” (Kripke 1972, Tr. it p. 44).

Ai nostri fini è interessante osservare che Kripke e Lewis hanno intuizioni sulla realtà modale molto diverse e inconciliabili, che hanno dato vita a metafisiche molto diverse tra loro.

Se le intuizioni sono in ogni caso riconosciute essere il materiale che ci permette di valutare in ultima istanza teorie e argomenti, se sono la base del lavoro filosofico, come tali vanno sottoposte a un esame. Sono uno strumento molto usato, ma sono uno strumento legittimo? Come circoscrivere la classe delle intuizioni che si *possono* usare in un esperimento mentale?

Quale che sia il perimetro della classe delle intuizioni, le intuizioni sono un tipo di rappresentazione mentale, e in quanto tali le loro qualità epistemiche dipendono anche dalle capacità del sistema mente-cervello. Si delinea uno spettro di posizioni che va dall'estremo della fiducia totale nelle capacità rappresentative delle intuizioni, relativamente ai concetti filosoficamente più interessanti, allo scetticismo totale su tali capacità. Le posizioni intermedie rivendicano quantomeno per alcune intuizioni (per esempio quelle su concetti “chiave”, come quello di oggetto) la capacità di rispondere in modo adeguato a strutture extramentali, per esempio per ragioni evoluzionistiche, o difendono l'affidabilità parziale di tutte le intuizioni, o ancora sottolineano che la varianza (intrasoggettiva o intersoggettiva) delle intuizioni dovrebbe ridurre la loro affidabilità, senza per questo (in alcuni casi) renderle inutilizzabili nell'argomentazione filosofica.

Esiste infine una posizione metodologica con un risvolto empirico. Il primo passo consiste nell'accettare una formulazione chiaramente epistemologica al problema dell'uso delle intuizioni in filosofia: Le intuizioni sono affidabili? Il secondo passo ci permette di affrontare il problema della varianza nelle intuizioni che condiziona la possibilità di utilizzarle. Lo studio delle intuizioni serve *anzitutto* a informarci sull'architettura della mente. Su questo versante, psicologico, le considerazioni

sull'architettura mentale ci permettono di proporre una semplice ipotesi esplicativa: la varianza *intersoggettiva* delle intuizioni è spiegata (almeno in parte) dalla varianza *intrasoggettiva* delle intuizioni. Per molti filosofi fermarsi a questo punto naturalmente è andare fuori tema: a chi intende usare le intuizioni per trarre conclusioni metafisiche sulla realtà extramentale non interessa sapere che le intuizioni sono una fonte affidabile di conoscenza sulla realtà *mentale*. Anche se resta aperta la questione generale della capacità delle intuizioni di rispondere a strutture extramentali, alcune questioni più specifiche possono venir affrontate caso per caso. Si può approfondire la direzione esplicativa (mostrando come la struttura delle intuizioni offre un accesso all'architettura dei sistemi cognitivi) per riformulare in un secondo tempo la questione dell'affidabilità delle intuizioni, in particolare se si intende contribuire alla metafisica "correttiva".

4. Il programma di Hering

Un incoraggiamento riguardo all'interazione tra intuizione e teoria viene dal fatto che non solo non mancano gli esempi di successo esplicativo dello studio delle intuizioni in psicologia, se si intende 'intuizione' in un senso sufficientemente ampio a includere vari tipi di dato fenomenologico: questo tipo di successo esplicativo si è dimostrato chiaramente fecondo nel perseguire un obiettivo metafisico. Un caso esemplare è quello del "programma di Hering" riguardo alla percezione cromatica², e il suo uso per la costruzione di una metafisica del colore. Le intuizioni sul colore che possiamo ricavare da un esame sommario del senso comune ci dicono che il colore ha una realtà extramentale, che viene rivelato e non creato dalla visione o dall'illuminazione, che si presenta in un certo numero di sfumature che possono venir ordinate secondo varie dimensioni. Nel programma di Hering la struttura fine delle intuizioni sui colori, passibile di misure psicofisiche, da un lato permette di *vincolare* le ipotesi sull'architettura del sistema visivo, e dall'altro *seleziona* in modo specifico i possibili candidati per le correlazioni fisiche o psicofisiche con le intuizioni sui colori. I fenomeni pertinenti sono sia quelli su cui abbiamo intuizioni dirette (la composizione visiva dell'arancione, colore binario, la semplicità del giallo, colore unario, l'esistenza del magenta: dati che escludono le onde elettromagnetiche come correlati fisici del colore); sia quelli che richiedono una qualche seppur minima manipolazione (i colori complementari nelle immagini consecutive, la percezione dello spettro di Newton) o misura empirica (il daltonismo): dati che aprono la strada alla scoperta delle cellule bipolari e vincolano i modelli della riparametrizzazione del sistema visivo (Palmer 1999).

L'esempio ci permette anzitutto di riformulare la nozione di intuizione allargandola utilmente rispetto a una lettura da "senso comune" o da "intuizioni accessibili al loro utilizzatore". Come nel caso degli esperimenti mentali, si possono avere delle intuizioni che non sono immediatamente accessibili, riguardo alle quali si fanno delle vere e proprie scoperte; in alcuni casi queste intuizioni sono il risultato di un esperimento non mentale.

2 Per chi ama i grandi affreschi, Hering permette la riconciliazione di un approccio fenomenologico (Goethe-Wittgenstein) con la linea esplicativa-riduzionistica di Newton-Helmholtz; laddove spesso i due modi di studiare il colore vengono considerati incommensurabili.

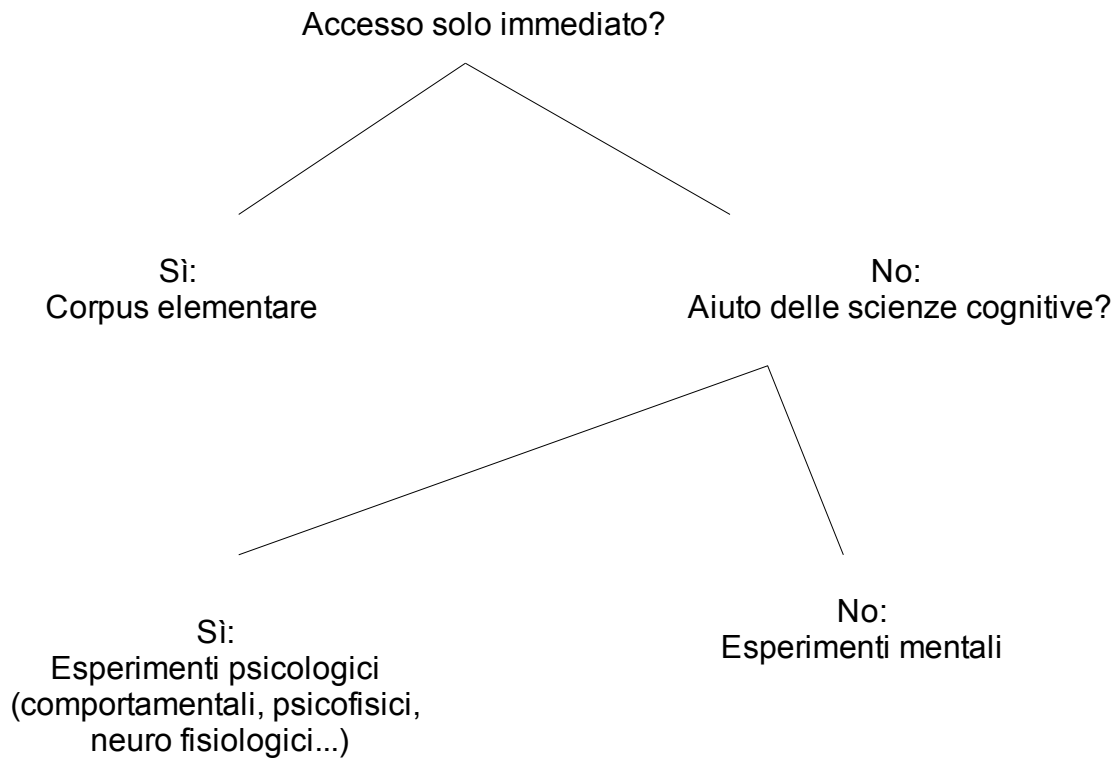


Fig 1. Diversi modi di costruire una corpus di intuizioni che serva da dato in un'argomentazione filosofica

In secondo luogo l'esempio ci mostra come progettare una strategia cognitiva per l'uso delle intuizioni in metafisica e rispondere ad almeno alcune delle critiche di chi vi si oppone. Nel caso dello studio del colore, la variazione nelle intuizioni, lungi dal generare un problema scettico, è diventata *uno degli elementi che una teoria (e in particolare una metafisica) del colore deve spiegare*, ovvero un *dato* supplementare.

5. La struttura della base intuitiva

L'allargamento del corpus intuitivo fino ad includere dati ottenuti sperimentalmente va di pari passo con una delimitazione dei suoi contenuti. Il corpus di base (o esteso) delle intuizioni viene definito in primo luogo in contrasto con il corpus dei dati extraintuitivi come per esempio una predizione della traiettoria precisa di un grave stante la meccanica razionale, o il calcolo dell'occupazione di un orbitale da parte di un elettrone. Queste informazioni non hanno contenuto intuitivo – o, se lo hanno, questo è indifferente rispetto al contenuto dell'informazione. Il corpus ammette inoltre una differenziazione interna. Ci sono *intuizioni normative* – per esempio il sentimento che sarebbe meglio uniformarsi alla massima griceana dell'informatività, o che non è buona cosa rubare – e intuizioni *non normative*, come per esempio l'idea che il colore venga rivelato e non creato dalla luce ambientale, o che solo certi tipi di somme mereologiche esistono.

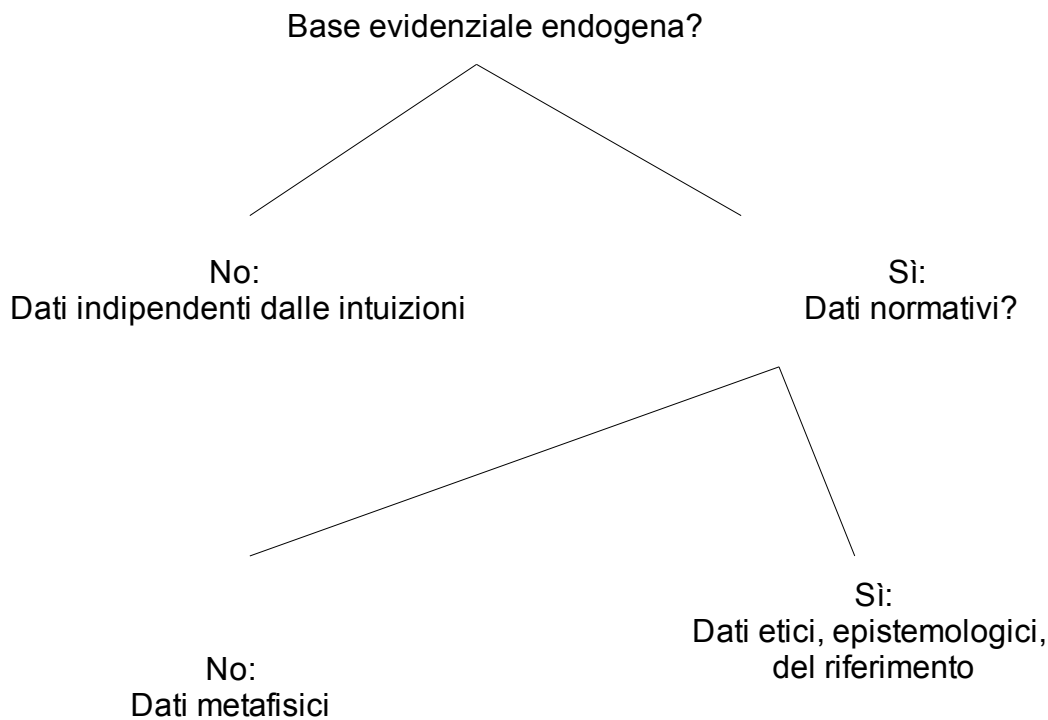


Fig. 2. Tipi di basi evidenziali

6. Difficoltà endogene e esogene

Ora, ricorrere alle intuizioni come giustificazione per una tesi metafisica presenta due tipi di difficoltà che sono legate alla loro *affidabilità*. Ci sono anzitutto difficoltà *endogene*, legate all'instabilità delle intuizioni in un singolo soggetto. Queste possono venir individuate senza ricorrere a informazioni esterne (delle scienze cognitive o discipline come la fisica.) L'esperimento mentale del teletrasporto ne fornisce un esempio. Qui le intuizioni sull'identità personale ci spingono in direzioni opposte: da un lato accettiamo l'estrema somiglianza qualitativa; d'altro lato esigiamo la continuità spaziotemporale e causale. Ci sembra possibile sopravvivere al teletrasporto; forse siamo convinti dal fatto che l'individuo che emerge all'altro capo della macchina sia il miglior candidato alla nostra sopravvivenza in quanto è la cosa più simile a noi che possiamo trovare in circolazione; e poi (forse) cambiamo idea. Un altro esperimento mentale paradigmatico, quello della nave di Teseo, mette a nudo ancora più direttamente una contraddizione insita nel nostro schema concettuale: abbiamo un'intuizione che privilegia la sopravvivenza della "nave materiale", ma abbiamo anche un'intuizione che privilegia la sopravvivenza della "nave formale", e le due intuizioni generano una contraddizione. Come possiamo fidarci di una base intuitiva sovradeterminata al punto di essere contraddittoria e, soprattutto, che uso possiamo farne? Quale tipo di metafisica può essere tale da venir giustificato da un contenuto intuitivo contraddittorio? È chiaro che non vogliamo che il mondo stesso sia contraddittorio; o, quantomeno, è chiaro che considereremmo preferibile un'opzione che preserva la coerenza. Partendo da questo assunto i metafisici correttivi propongono che si debba rinunciare all'una o all'altra di queste intuizioni, ma questo modo di agire è problematico. O abbandona la pretesa di trovare una base evidenziale per la metafisica nelle intuizioni; oppure effettua una scelta arbitraria, ovvero ingiustificata. Perché dovremmo "rinunciare all'intuizione materialista" in favore di quella ilomorfica?

Lewis e Kripke, dopo aver difeso la centralità delle intuizioni per l'impresa filosofica, hanno dovuto proteggere le proprie personali intuizioni; ecco un florilegio su temi come proprietà accidentali, concezioni astratte dei mondi possibili, e parti temporali:

"Ma in ogni caso coloro che ritengono non intuitiva la nozione di proprietà accidentale hanno

intuizioni distorte, secondo me” (Kripke 1972, tr. it. p. 44)

“Non posso credere (sebbene non sappia perché) che il nostro mondo sia un'entità puramente matematica” (Lewis 1973, tr. it. p. 289); “Poiché non posso credere che io e tutto ciò che mi circonda siamo un insieme di enunciati (benché non abbia alcun argomento per dimostrare che non lo siamo), allo stesso modo non posso credere che gli altri mondi siano insieme di enunciati” (Lewis 1973, tr. it. p. 285).

“Comunque stiano le cose, *io* il concetto di parte temporale lo possiedo, e per buona parte del prosieguo mi rivolgerò soltanto a coloro di voi che lo condividono” (Lewis 1973, tr. it., p. 207).

Ma con che diritto Lewis e Kripke affermano che le *loro* intuizioni non sono distorte, o sono l'unica opzione disponibile?

7. Le difficoltà esogene e il programma della filosofia sperimentale

Le difficoltà esogene sono di tipo differente. Persone diverse possono avere intuizioni diverse sulla stessa materia. Quando Strawson formulò il suo programma di metafisica descrittiva parlò di un “solido nucleo centrale del pensiero umano che non ha storia, o non ne ha una che sia riportata nelle storie del pensiero; vi sono categorie e concetti che, nei loro caratteri più fondamentali, non cambiano affatto. Ovviamente non si tratta delle particolarità del pensiero più raffinato. Si tratta invece dei luoghi comuni del pensiero meno raffinato, che però sono il nucleo indispensabile dell'equipaggiamento concettuale degli esseri umani più sofisticati”. (Strawson 1959, p. 10). La tesi di Strawson è a ben guardare una tesi empirica. Il nucleo profondo è davvero immutabile, o nessun tipo di pensiero e intuizione è esente dal rischio della variabilità, storica e geografica? Il fatto che il nucleo sia profondo, ovvero riguardi elementi fondamentali della vita mentale (concetti come quello di oggetto o di evento, che sono senz'altro meno volatili di concetti come quello di aerobica o di gavotta) non lo mette di per sé al riparo dalla variabilità.

I ricercatori che appartengono al movimento della filosofia sperimentale, che hanno lavorato soprattutto su contenuti normativi (conoscenza, giustizia, riferimento), hanno messo in evidenza almeno due tipi di variazione intersoggettiva: variazioni dovute a differenze culturali, e variazioni dovute a differenze socioeconomiche.³ Si presume che queste variabili indipendenti non debbano avere un effetto significativo sulla maggiore o minore inclinazione a considerare, per esempio, una determinata situazione come un caso di conoscenza (si vedano i saggi contenuti in Knobe e Nichols, 2008). Esiste inoltre un tipo di variabilità intrasoggettiva legata all'ordine in cui vengono presentati gli esperimenti mentali: una stessa persona può descrivere una certa situazione potenzialmente dubbia come un caso di *conoscenza* se le viene precedentemente presentato un caso che chiaramente non è conoscenza, ma la descriverà come un caso di *non conoscenza* se le viene precedentemente presentato un caso chiaro di conoscenza. (Weinberg, 2001; Swain et al., 2008) Si tratta di una variabilità intrasoggettiva ma comunque esogena, nel senso che viene rivelata dall'esperimento.

Anche se l'ultima suddivisione nell'albero di decisione della fig. 2 isola il contributo che finora ha dominato gli studi di filosofia sperimentale, non c'è ragione di pensare che questo tipo di variabilità non si estenda anche a materie non normative come il nucleo concettuale metafisico descritto da Strawson (Scholl 2007). Di fronte alla variabilità, sorge di nuovo un problema per il metafisico che intenda far uso delle intuizioni: di *quali* intuizioni può fare uso, ovvero a quale gruppo di intuitori fare riferimento? A quello cui si appartiene? Jackson scrive:

“My intuitions reveal the folk conception inasmuch as I am reasonably entitled, as I usually am, to regard myself as typical” (Jackson 1998, p. 32).

Ma questa resta una dichiarazione di intenti. Se ha senso proporre un gruppo di soggetti

3 Vedi l'articolo di Marraffa, in questo volume.

di riferimento, su quali basi lo si sceglie? Se si sceglie per esempio il gruppo di riferimento maggioritario, che cosa ci può far escludere che un gruppo minoritario non abbia delle intuizioni migliori? I filosofi sperimentali sono tipicamente anti-intuizionisti e tendono a dare risposte scoraggianti a tutti questi quesiti.⁴

I loro critici hanno fatto notare che le differenze di intuizione riguardo alla conoscenza possono venir reinterpretate in termini di differenze verbali o concettuali. Gli orientali e gli occidentali reagiscono diversamente all'esperimento mentale di Gettier (Weinberg et al. 2001). Ma nella valutazione dell'esperimento si chiede se un certo personaggio 'sappia' o 'non sappia' che P, date determinate circostanze. La differenza nelle risposte può venir spiegata dicendo che orientali e occidentali fanno riferimento a due diversi concetti di sapere. Se io ho la mia nozione di sapere e tu la tua, le differenze di intuizioni non indicano nessun disaccordo sulla mia o sulla tua nozione. Al limite posso cercare di capire la tua nozione e vedere se le mie intuizioni su di essa mi aiutano a capire che cosa è la conoscenza per come tu la intendi (Sosa 2009, 108-109).

Il rischio di questo tipo di risposta è – di nuovo – di andare fuori tema; un rischio che diventa costoso per il metafisico che è alla ricerca di una teoria ultima sulla realtà (o su un suo dato ambito). A questo tipo di metafisico non interessa una teoria che spieghi che cosa sono gli ingredienti ultimi della realtà-per-un-soggetto appartenente a un dato gruppo; e certo non gli interessa fermarsi al progetto descrittivo. A chi si occupa della natura del colore non interessa mettere in fila una dopo l'altra una metafisica del colore per i tricromati, una per i monocromati, ed eventualmente una ancora diversa per i tetracromati (non umani, come per esempio alcuni volatili).

Il rischio di andare fuori tema incombe anche sui filosofi sperimentali, che sembrano spesso ripiegare su una versione non molto ambiziosa del progetto; tolto il contributo negativo (l'instabilità delle intuizioni) il loro contributo costruttivo, per esplicita ammissione, non è alla filosofia, ma alla psicologia.⁵ Ma quale che sia il destino della

4 Si potrebbe sostenere che gli esperimenti mentali in etica sono più soggetti alla variazione interculturale di quelli in metafisica. Comunque sia, resta il problema della stabilità *interna*.

5 Dato che non vedo sufficiente chiarezza sulle ambizioni della filosofia sperimentale, vorrei citare per esteso i passi che fanno pensare a un programma assai modesto filosoficamente (anche se molto interessante psicologicamente):

“...The hope is that one will be able to arrive at a more fundamental understanding of people's thinking in the relevant domain. Maybe something like this: People's intuitions about moral responsibility are shaped by the interaction of two different systems – one that employ an abstract theory, another that relies more on immediate affective reactions”. (Knobe e Nichols 2008b, p. 5.)

“...it seems that the task of experimental philosophy is considerably less demanding than that of conceptual analysis. As long as we can offer an account of the internal psychological processes that underlie our judgement, we do not also need to find necessary and sufficient conditions for the application of the concept in particular cases. Some philosophers think that this fact gives us reason for optimism. They think it amounts to trading an impossible task for one in which researchers are actually making substantial progress. [...]” However, “Experimental philosophers would not be content just to have an understanding of the patterns of intuition one finds on the surface. Indeed, even if we had a complete and perfectly accurate characterization of these patterns, we might feel that all of the truly deep questions still remained to be answered. What we really want to know is *why* people have the intuitions they do” (Knobe and Nichols 2008b, pp. 4-5)

“First we use the experimental results to develop a theory about the underlying psychological processes that generate people's intuitions; then we use our theory about the psychological processes to determine whether or not those intuitions are warranted”. (Knobe and Nichols 2008b, p. 8)

“...we think that the patterns to be found in people's intuitions point to important truths about how the mind works, and these truths – truths about people's minds, not about metaphysics – have great significance for traditional philosophical questions” (Knobe and Nichols 2008b, p. 12)

“No one is suggesting that philosophers should stop thinking about what really causes that. The suggestion is just that, whatever else we do, we should also be looking at people's intuitions about

filosofia sperimentale, resta ai filosofi il problema della variabilità intuitiva.

causations as a way of coming to a deeper understanding of how the human mind works". (Knobe and Nichols 2008b, p. 12)

Si devono rifiutare assolutamente le intuizioni
come base epistemica?

Si:

Gli unici dati accettabili
sono quelli provenienti
dalle discipline scientifiche

No:

La variabilità delle intuizioni
è un ostacolo per la metafisica?

Si:

Posizione dei filosofi sperimentali
(la variazione inter e intra culturale
è insormontabile)

No:

La variabilità ha eventualmente
un ruolo cautelativo?

Si:

(Posizione di Goldman 1989)

No:

Le intuizioni sono la
base epistemica ultima?

Si:

Le intuizioni sono la
base epistemica ultima
(p. es. Kripke)

No

Le intuizioni hanno comunque
un valore iniziale (Lewis, Zimmerman)

Fig. 3. L'epistemologia delle intuizioni

8. Come utilizzare le intuizioni, a fronte della loro variabilità?

Se si accettano comunque le intuizioni come base evidenziale per la filosofia, si hanno ancora diverse opzioni riguardo a come utilizzarle. Per Goldman 1994 aggiungere le intuizioni alla base evidenziale permette quantomeno di vincolare negativamente o prudenzialmente le opzioni metafisiche. Una teoria del colore che non tenga conto della differenza tra colori binari (come il giallo) e colori unari (come il rosso) rischia di perdere per strada una parte importante dei fenomeni da spiegare; e certo trovare notevoli correlazioni tra la struttura fenomenologica dei colori e una base neurale, se non sposta l'ago della bilancia verso delle teorie che privilegiano la dipendenza della risposta (come di fatto è avvenuto in buona parte della teoria del colore informata dalla psicologia), quantomeno blocca alcune identificazioni troppo semplici (come quella dei colori con le onde elettromagnetiche). Posizioni metafisiche meno circospette come quella citata di Kripke – le intuizioni come base ultima – o come quella più di recente difesa da Zimmerman⁶ – base ultima fino a prova contraria – vedono comunque nelle

6 Zimmerman 2008, p. 222 “The moral is this: unless we are willing to become extreme skeptics, we must allow that it is reasonable to believe things that seem obviously true, in the absence of special reasons to doubt them; and we must allow this even if the beliefs are admittedly not certainties, and

intuizioni la testata d'angolo su cui costruire l'edificio filosofico. A parità di altre condizioni è preferibile avere una teoria che è compatibile con le intuizioni a una che non lo è. Eventualmente la circospezione porterà a effettuare una scelta tra intuizioni, che può essere – ed è bene esserne consapevoli – dolorosa.⁷ Brian Scholl, dal lato psicologico, offre qualche ragione di conforto (Scholl 2007). Se un filosofo correttivo intende negare l'intuizione che P, può essergli d'aiuto sapere che questa intuizione ha una certa eziologia⁸, ovvero nasce da un meccanismo che serviva a risolvere un problema specifico perfettamente circoscritto, e può venir trascurata nella sua pretesa di offrire lezioni generali.

9. L'affidabilità delle intuizioni: il test del tempo

Se si accettano le intuizioni come fonte, si può essere tentati di difenderle sulla base di un argomento evoluzionista, che varrebbe quantomeno riguardo ad *alcune* intuizioni.⁹ L'argomento suona pressappoco così: “le intuizioni covariano in maniera significativa con la realtà esterna perché sono stati selezionati proprio i sistemi cognitivi che abbiamo ereditato e non altri; se non covariassero, avremmo uno svantaggio evolutivo.”

Questo argomento deve essere affrontato con tutta la cautela richiesta dalla sua vasta portata. Anzitutto il campo delle nostre intuizioni è più ampio di quello delle intuizioni ereditate filogeneticamente. Abbiamo delle intuizioni riguardo a una scritta in caratteri latini e possiamo non averne riguardo a una scritta in caratteri cirillici; ma certamente non siamo stati selezionati filogeneticamente per avere intuizioni riguardo a delle iscrizioni nell'uno o nell'altro tipo di scrittura. Si può comunque sostenere che alcune delle intuizioni chiave – come quelle su verità, oggetto, conoscenza – facciano parte di uno zoccolo duro della nostra vita mentale, e che queste debbano aver passato il test del tempo.

Il principio presta il fianco a varie critiche di diverso peso e generalità. In primo luogo, bontà epistemica e selezione non vanno necessariamente di pari passo (Stich 1990; Casati e Varzi 2002); se ci vanno, dipende dalle caratteristiche dell'ambiente adattativo. In alcuni ambienti adattativi i falsi positivi possono essere utili ma restano falsi. In secondo luogo si deve sempre tener presente la possibilità di prodotti collaterali necessari ma non adattativi di tratti che sono adattativi (Gould e Lewontin 1979). Ad

cannot be “proven” in any interesting sense of the word. This conclusion privileges commonsensical beliefs. To be part of commonsense, a thing must seem obvious to almost everyone. So, for almost everyone, it is reasonable to believe it – in the absence of serious objections. It is “innocent until proven guilty.” Now, one reason to doubt the truth of some seemingly obvious statement would be the fact that it is disbelieved by many other people whom one takes to be equally well placed to have an opinion on the matter. But if some particular example of an obvious truism is part of commonsense, then it is widely held; and so, assuming most people are well placed to have an opinion about its subject matter, it has passed a further test of reasonableness. For a belief to be part of commonsense is, then, a considerable “epistemic boon” or “plus.” ”

7 Lewis (19856, p. 135): “... I acknowledge that my denial of common sense opinion is severe, and I think it is entirely right and proper to count that as a serious cost.”

8 “Understanding the origins of our metaphysical intuitions in various psychological mechanisms could help us understand when they are worth revising or forfeiting in our philosophical theories, especially if there is reason to think that those psychological mechanisms may yield unreliable results in the particular contexts in which they are being asked to operate. (If, for example, a theory of persistence demands that we give up the intuition that property changes involve true alteration of persisting objects, then we may be comforted to know that the reason we have that intuition in the first place is not because of any intellectual obligations due to other beliefs, but only because in visual experience we represent property changes by altering persisting *representations* of objects.) In general, understanding where metaphysical intuitions come from is one way that psychology might usefully contribute to philosophy, rather than trying to replace it.” (Scholl, 2007, 586)

9 Barry Smith, in conversazione.

essere selezionata potrebbe esser stata una capacità diversa da quella di rappresentare gli A, che però ci mette in condizione anche di rappresentare gli A. Per esempio, un meccanismo per individuare le “coincidenze sospette” potrebbe controllare completamente le nostre intuizioni su che cosa è un oggetto (Casati 2003). La selezione avrebbe operato sulle capacità rappresentative di questo meccanismo, permettendoci un “parsing” efficiente della scena visiva, e il meccanismo sarebbe convenientemente ma accessoriamente applicabile a distinguere oggetti fisici da non-oggetti.

Un terzo punto concerne l'utilità delle intuizioni *specificatamente* ontologiche. Se i colori sono qualità secondarie, e siamo tutti sotto la presa di un'illusione ontologica poderosa nel considerarli indipendenti dalla mente (l'intuizione della “rivelazione”), che differenza vi potrebbe essere dal punto di vista evoluzionistico, posto che i concetti di colore aiutino comunque a classificare gli oggetti?

Quarto, l'adattività ha un margine di accuratezza che non è necessariamente il più piccolo in assoluto: è evidente che molte intuizioni sono false rispetto a standard più accurati di quelli imposti dalla sopravvivenza; i nostri antenati erano in competizione con sistemi cognitivi altrettanto se non più inaccurati rispetto agli standard della fisica, e quello che ha contato per noi è che i sistemi concorrenti fossero meno accurati dei nostri. Infine, quinto punto, l'evoluzione cerca massimi di ottimalità locali, che una volta raggiunti possono precludere la ricerca di soluzioni migliori. Per esempio, possediamo un algoritmo innato per calcolare visivamente la presenza di concavità e convessità a partire dalla distribuzione delle ombre in una scena (Ramachandran 1988). Questo algoritmo usa come premessa implicita la provenienza della luce dall'alto; il che riflette un'ovvia caratteristica delle statistiche ambientali. Tuttavia (Mamassian e Goutcher 2001) – ed è una scoperta curiosa – l'algoritmo non è tarato in maniera *precisa* sullo zenit, come vorrebbero invece le statistiche ambientali; l'assunzione implicita integrata dal sistema è che la luce provenga dalla direzione delle ore 11 (un dato confermato in maniera robusta attraverso soggetti diversi.) Presupporre una luce che viene dalla direzione ore 11 è sufficiente per risolvere in modo soddisfacente la quasi totalità dei calcoli di convessità e concavità. Una volta raggiunto un picco di ottimalità, dei picchi migliori possono risultarci inaccessibili.

Forse ci troviamo su un picco di ottimalità riguardo alla possibilità di far meglio dei nostri competitori relativamente alla rappresentazione del mondo mesoscopico. Un altro picco sui cui fosse situato un essere che, per esempio, trovasse intuitive le situazioni per noi paradossali della meccanica quantistica sarebbe per noi irraggiungibile. Portata alle sue ultime conseguenze, questa tesi prevede una chiusura cognitiva (Chomsky 1988; ripresa da McGinn 1993) di fronte a certi fenomeni, come per esempio la coscienza; donde, peraltro, il protrarsi della discussione filosofica, alimentata da intuizioni necessariamente parziali e comunque insoddisfacenti.

10. Intuizioni e cognizione

Il “programma di Hering” offre lo spunto a un'ipotesi empirica sulla variazione intersoggettiva. L'assunto minimo di base dell'ipotesi è che mentre le intuizioni sono specifiche rispetto a un dominio, i concetti hanno una struttura che attinge a domini diversi. La conseguenza diretta di questo assunto è che non c'è ragione di pensare che data la modularità del trattamento dell'informazione, moduli diversi che “puntano” a uno stesso dominio non diano risposte diverse. Le intuizioni possono quindi contraddirsi da un dominio all'altro.

Come abbiamo visto alcuni rompicapo filosofici classici come il rompicapo del teletrasporto e quello della nave di Teseo possono venir diagnosticati come casi di instabilità interna. La diagnosi si presta a una generalizzazione. Ricondurre le intuizioni in conflitto a sistemi rappresentazionali diversi è possibile quando si analizza la natura paradossale del contatto (Varzi 2008; Casati 2009), l'indifferenza tra luce e ombra (Casati 2000), l'identità delle azioni (Goldman 2007a), le intuizioni estetiche (Dutton 2009), le intuizioni sul determinismo e il libero arbitrio (Nichols 2004).

L'instabilità non riguarda le intuizioni in se stesse, quanto piuttosto il fatto che i concetti attingono sistemi rappresentazionali diversi. Non solo: all'interno di uno stesso dominio, diversi pezzi di "software" possono rispondere in modo sinergico o distonico rispetto a uno stesso stimolo. Nel caso della nave di Teseo (identità degli oggetti materiali) l'instabilità delle intuizioni dipende dal fatto che attingiamo ad almeno due sistemi di rappresentazione degli oggetti concreti, un sistema di rappresentazione spaziotemporale e un sistema di rappresentazione categoriale. Il sistema di rappresentazione spaziotemporale giudica dell'identità (genera intuizioni sull'identità) di un oggetto nel tempo utilizzando soltanto dati spaziali e temporali. Per esempio calcolando il peso dei cambiamenti tra diversi dati, tra fasi della vita di un oggetto (sono minimi o sono importanti?) o il grado della continuità (c'è stata una pausa o le cose si sono svolte senza interruzioni?). Il sistema di rappresentazione categoriale si pronuncia sull'identità utilizzando la somiglianza percepita tra due osservazioni (quello che vedo adesso assomiglia a quanto avevo osservato ieri o è completamente diverso?). Il sistema spaziotemporale conferisce un *vantaggio* rappresentazionale relativo (Casati 2003) alle strutture sufficientemente continue; il sistema categoriale conferisce un vantaggio rappresentazionale relativo alle strutture i cui membri sono sufficientemente simili. La nave "ilomorfa" viene premiata dal sistema spaziotemporale, quella "materiale" dal sistema categoriale. Il contesto può far prevalere l'una o l'altra componente (qual è la "nave di Teseo per l'antiquario"?), ma entrambe le componenti sono presenti e "dormienti". Svitati dati empirici corroborano l'ipotesi qui difesa. Il lavoro di Carey e Xu mostra la coabitazione del sistema di identificazione spaziotemporale con quello categoriale nella percezione visiva. (Carey e Xu 2001) Esiste la possibilità di separarli sottoponendo a stress la percezione, diminuendo i tempi della presentazione in modo da non rendere possibile il funzionamento del sistema di identificazione categoriale. Inoltre i due sistemi sono chiaramente separati nella cognizione infantile; quello spaziotemporale domina quello categoriale fino a un anno di vita anche nelle situazioni "lente" in cui per gli adulti dovrebbe vincere il sistema categoriale, fino ad ottenere un bilanciamento. Nel caso del teletrasporto, le intuizioni sulla continuità potrebbero essere controllate da un sistema di regole di preferenza gestaltico, che in particolari circostanze domina (o è dominato da) un sistema che categorizza in base alla somiglianza (Goldman 1994).

Un modello che preveda che le intuizioni che si affastellano intorno a un concetto abbiano eziologie diverse permette di ricondurre le differenze interculturali e intersoggettive a differenze intrasoggettive. L'esistenza di una variabilità intrasoggettiva (quella che è alla base delle difficoltà endogene per il filosofo che si preoccupa dello statuto epistemologico delle intuizioni) è la causa della variabilità intersoggettiva e interculturale. Norenzayan et. al. (2002) e Nisbett et al. (2001) ipotizzano che le differenze tra asiatici e occidentali che si rivelano in compiti di classificazione corrispondano a due stili di pensiero, uno stile olistico per gli asiatici, e uno stile analitico per gli occidentali. Gli occidentali privilegiano la classificazione definitoria, basata sulle regole; gli orientali, in particolari contesti, classificano in base a più limitate somiglianze di famiglia. Tuttavia gli esperimenti rivelano tendenze che non sono del tutto sopite anche nel gruppo che manifesta la tendenza opposta.

Resta certo da spiegare in che modo il contesto culturale influisce sullo sviluppo di intuizioni che finiscono con il differire sistematicamente. Resta da spiegare il meccanismo che genera le intuizioni (si tratta di generazione online, sotto la pressione del contesto, o di recupero dalla memoria a partire da una biblioteca mentale?) La struttura delle intuizioni potrebbe dipendere da principi profondi, da sistemi di regole di preferenza che sono gli stessi per tutti gli esseri umani, ma che sono assemblati o utilizzati in modo diverso sotto le spinte culturali (come i linguaggi si differenzerebbero in maniera parametrica a partire da un numero limitato di principi).¹⁰ Ma si tratta, è bene dirlo, di ipotesi ancora poco specifiche.

¹⁰ Per Spelke anche le regole di preferenza sono sottoposte a sottili fattori di apprendimento efficaci già nei primi mesi di vita.

11. Conclusione

Generalizzando lo schema esplicativo di Hering si possono dunque reinterpretare gli esperimenti mentali come un modo di sottoporre a pressione concettuale le intuizioni e quindi come un dato psicologico tra gli altri. C'è certamente una differenza rispetto al caso dei colori. Le variazioni intersoggettive significative, nel caso del colore, sono variazioni che riguardano la presenza o meno di una componente del sistema. Si devono imputare i deficit cromatici ad alterazioni retiniche o nel nervo ottico o nelle aree visive V1 o V4. Invece, nel caso della variazione intersoggettiva delle intuizioni metafisiche, è ragionevole ipotizzare che non ci siano alterazioni di questo tipo. Certo, possiamo individuare delle vere e proprie "patologie metafisiche", come suggerisce certo lavoro sui "neglect" asimmetrici. Ma queste rappresenterebbero un passo ancora ulteriore rispetto alla variazione intersoggettiva qui discussa.

Questa discussione non esaurisce il tema dello spazio delle scienze cognitive in filosofia. I programmi di ricerca sulle intuizioni sono costantemente soggetti al rischio di andare fuori tema. Restando in tema – cercando quindi di usare le intuizioni per occuparsi di realtà extramentale e non solo di psicologia o di metafisica della mente – si può rifiutare lo scetticismo di chi fa gran caso della variabilità delle intuizioni. Utilizzando il contributo delle scienze cognitive è possibile far leva sulla base intuitiva per ottenere un accesso alla struttura del mondo extramentale – e quindi andare al di là tanto del programma descrittivo che del programma cautelativo.

Riferimenti

Arcangeli, M. 2008. *Sulla natura e la funzione degli esperimenti mentali*. Master Thesis, Università degli studi di Roma Tre, Roma.

Casati, R., 2003, Representational Advantages, *Proceedings of the Aristotelian Society* 103, 281-298.

Carey, S., Xu, F., 2001. Infant knowledge of objects: Beyond object files and object tracking. *Cognition* 80, pp. 179–213

Casati, R., 2009, Minor entities, in R. Le Poidevin, P. Simons, A. McGonigal, R. P. Cameron, *The Routledge Companion to Metaphysics*, Oxon: Routledge, 382-388.

Casati, R., Varzi, A.C., 2002, Un altro mondo?, *Rivista di estetica*, 19:1 (2002), 131-159.

Chomsky, N., 1988, *Language and problems of knowledge*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Dutton, D., 2009, *The art instinct*. New York: Bloomsbury Press.

Goldman, A., 1989, Metaphysics, Mind, and Mental Science, *Philosophical Topics* (1989); reprinted in *Liaisons*.

Goldman, A., 2007a, A program for 'naturalizing' metaphysics, with application to the ontology of events, *The Monist*, 90: 3

- Goldman, A., 2007b, Philosophical intuitions: their target, their source, and their epistemic status, *Grazer Philosophische Studien*, 74, 1, 1-26.
- Gould, S. J., Lewontin, R. C., 1979, The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique Of The Adaptationist Programme, *Proceedings Of The Royal Society of London*, Series B, Vol. 205, No. 1161, Pp. 581-598.
- Knobe, J., Nichols, S., 2008a, eds. *Experimental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Knobe, J., Nichols, S., 2008b, An Experimental Philosophy Manifesto. In Knobe and Nichols 2008a, pp. 3-14,
- Kripke, S. 1972, *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press. Trad it. in Varzi 2007.
- Lewis, D., 1973, *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell. Trad it. in Varzi 2007.
- Lewis, D., 1986, *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell.
- Mamassian, P. & Goutcher, R. 2001. Prior knowledge on the illumination position. *Cognition*, 81, B1-B9.
- Nichols, S. 2004 Folk concepts and intuitions: from philosophy to cognitive science, *Trends in Cognitive Science*, 6, 11, 514-518
- Nisbett, R.E., Peng K., Norenzayan, A., 2001, Culture and systems of thought: Holistic vs. analytic cognition, *Psychological Review*, 108, 291-310.
- Norenzayan, A., Smith, E. E., Jun Kim, B., & Nisbett, R. E. 2002. Cultural preferences for formal versus intuitive reasoning. *Cognitive Science*, 26, 653–684.
- McGinn, C., 1993, *Problems in Philosophy: the Limits of Inquiry*. Oxford: Blackwell.
- Palmer, S., 1999, *Vision Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Parfit, D., 1986, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.
- Ramachandran, V. S. 1988. Perceiving shape from shading. *Scientific American*. 259 (2), 58-65.
- Scholl, B.J., 2007, Object persistence in philosophy and psychology, *Mind and Language*, 22, 5, pp. 563–591.
- Sosa, A. 2009, A defense of the use of intuitions in philosophy, in D. Murphy, M. Bishop, ed. *Stich and his critics*, Wiley-Blackwell, 2009, 101-112.
- Stich, S., 1990, *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Strawson, P.F., 1951, *Individuals*. Trad. italiana *Individui*, Mimesis Edizioni, 2008.
- Swain, S., Alexander, J., Weinberg, J. (2008). “The instability of philosophical intuitions: running hot and cold on truetemp,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 76, 138-155.
- Varzi, A.C., 2007, ed. *Metafisica. Classici Contemporanei*. Bari, Laterza.

Varzi, A.C., Boundary, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/boundary/>

Zimmerman, D., 2008, The Privileged Present: Defending an 'A-Theory' of Time, in Hawthorne, Zimmerman, eds., *Contemporary Debates in Metaphysics*, 2008.

Weinberg, J., Stich, S., and Nichols, S. 2001, Normativity and epistemic intuitions, *Philosophical Topics*, 29, 429-60.