

**Thomas Nagel**

**UNA BREVISSIMA  
INTRODUZIONE  
ALLA FILOSOFIA**

*Rescogitans  
Philosophical Library*

Electronic version © 1999

© *Thomas Nagel, 1987*

© *Il Saggiatore, Milano 1989, 1996*

*Titolo originale:*

What Does It All Mean?

A very short Introduction to Philosophy

*Traduzione di Antonella Besussi*

## Prefazione

La filosofia sembra consistere in una catena di domande e tentativi di risposte ricorrenti nel tempo. Domande e risposte sono di un tipo particolare e relativamente facile da riconoscere. Esse riguardano più o meno che cosa possiamo sapere, che cosa dobbiamo fare e che cosa possiamo sperare. Come ha scritto Michael Dummett: "Ciò che ha dato alla filosofia la sua unità storica, ciò che l'ha caratterizzata come un'unica disciplina attraverso i secoli, è la gamma di questioni che i filosofi hanno tentato di risolvere: ci sono state relativamente poche variazioni su che cosa si riconosca come un problema filosofico. Ciò che ha invece subito rivolgimenti incredibili è il modo in cui i filosofi hanno in generale caratterizzato l'ambito dei problemi che hanno tentato di risolvere e il tipo di ragionamento che hanno ammesso in risposta a tali problemi".

Alcuni ritengono che l'attività filosofica, nella varietà dei suoi stili nello spazio e nel tempo, consista più precisamente nella soluzione di una gamma sufficientemente stabile di problemi filosofici. Le soluzioni, a loro volta, possono consistere in spiegazioni o dimostrazioni; in ogni caso, si ottengono grazie a argomenti o ragionamenti che si pretendono irresistibili e comunque migliori di tutti gli altri alternativi, disponibili al momento.

Altri filosofi sono convinti che la filosofia non sia essenzialmente in grado di risolvere la gamma dei suoi inevitabili problemi, almeno nel modo in cui riteniamo correntemente che la matematica o la biologia sono in grado di fornire soluzioni ai loro problemi. In questa prospettiva, la filosofia può al massimo gettar luce sulla natura dei nostri problemi e dei nostri dilemmi. È impossibile dimostrare che per ciascun problema esaminato esiste un'unica soluzione giusta: per questo, come sostiene Robert Nozick, la filosofia cerca piuttosto di esplorare possibilità di soluzioni alternative soppesando i pro e i contro di ciascuna con lo scopo essenziale e non fatuo di accrescere la nostra comprensione del problema e di darci strumenti per continuare a riflettere su di esso. In ogni caso, molte delle domande filosofiche – e forse le più importanti – sono destinate tanto a rimanere senza una risposta conclusiva quanto a ripresentarsi sistematicamente. Una tesi filosofica è che ciò sia un fatto desiderabile.

"La filosofia è diversa dalla scienza e dalla matematica. Diversamente dalla scienza non fa assegnamento sugli esperimenti o l'osservazione, ma solo sul pensiero. E diversamente dalla matematica non ha un metodo formale di dimostrazione. La si fa solo ponendo questioni, argomentando, elaborando idee e pensando a argomenti possibili per confutarle, e chiedendosi come davvero funzionano i nostri concetti": così

come un tutto sembrano prive di significato, allora una parte di noi è insoddisfatta – la parte che guarda sempre dietro le nostre spalle quello che stiamo facendo. Molti sforzi umani, particolarmente quelli al servizio di serie ambizioni piuttosto che soltanto del benessere e della sopravvivenza, derivano parte della loro energia da un senso di importanza – un'impressione che quello che fai non è importante solo per te, ma importante in qualche senso più ampio: importante, punto e basta. Se cerchiamo di rinunciare a questo possiamo rischiare che le nostre vele perdano il vento. Se la vita non è reale, la vita non è una garanzia, e la morte è il suo scopo, forse è ridicolo prenderci così seriamente. D'altra parte, se non possiamo evitare di prenderci così sul serio, forse dobbiamo rassegnarci a essere ridicoli. La vita può essere non solo insensata, ma assurda.

Thomas Nagel, nelle pagine di apertura a questa "brevissima" introduzione alla filosofia.

Nagel ha chiarito a più riprese in *Questioni mortali* e, in modo sistematico, in *Uno sguardo da nessun luogo* la sua interpretazione favorita della natura dei genuini problemi filosofici. L'idea è più o meno la seguente: i problemi filosofici sono quei particolari problemi generati dalla tensione o dalla collisione fra le pretese di un punto di vista impersonale e oggettivo, esterno, che noi possiamo adottare su noi e sul mondo e quelle di un punto di vista personale e soggettivo, interno, che noi (sempre noi) possiamo al tempo stesso adottare su noi e sul mondo. È perché siamo esseri privi di una prospettiva naturalmente unificata che riconosciamo come effettivi problemi i problemi filosofici.

Si potrebbe sostenere che gli esseri umani sono essenzialmente animali filosofici: animali per i quali hanno significato i problemi filosofici. Questo darebbe un senso lievemente meno assurdo alla serietà con cui i filosofi si sono impegnati e si impegnano nel tempo a risolvere razionalmente enigmi per i quali sanno in anticipo di non poter aspirare a una soluzione irresistibile e conclusiva. Nonostante l'autocompiacimento intellettuale della professione, la filosofia non è *di per sé* importante: essa riceve la sua importanza (se è il caso) da quanto si assume i problemi intorno a cui si affanna siano *importanti* per esseri del tipo quali noi siamo, con tutta la nostra cultura e la nostra biologia. Come ha osservato Bernard Williams a proposito della moralità e dei suoi problemi, un tratto particolarmente importante di tali problemi è l'importanza che noi attribuiamo loro, alla fin fine. Credo sia necessaria una certa dose di umiltà e di sobria consapevolezza dei limiti della filosofia come attività intellettuale: essa è un tentativo al tempo stesso eroico e goffo e comunque intrinsecamente inadeguato di prendere sul serio la sfida della migliore comprensione possibile di ciò che fa problema per noi, ciò che tocca le ragioni che abbiamo per credere e per agire.

Imponenti tradizioni filosofiche hanno finito per ritenere più importante il lessico solenne (e spesso oscuro) della filosofia dei problemi di cui esso tratta. Altre tradizioni hanno finito per subire il fascino indiscreto e rassicurante del metodo, ritenendolo analogamente più importante dei problemi cui si applica. Nel primo caso, in cui non è difficile riconoscere una *silhouette* di maniera della tradizione continentale, la filosofia è lo stile (retorico); nel secondo, più vicino a una *silhouette*, altrettanto di maniera, di un lungo tratto della tradizione analitica, la filosofia è il metodo (logico). In entrambi i casi, i problemi e le domande per cui ha senso l'attività filosofica sembrano destinate a passare in secondo piano. La filosofia come stile trasforma problemi e domande nelle loro controparti in un mondo espressivo e metaforico (molto metaforico). La filosofia come

metodo è meno ospitale; ma, sfortunatamente, essa finisce per escludere problemi importanti perché relativamente intrattabili (alla luce dei criteri disponibili e accettati). Sembra di poter dire che negli ultimi anni i filosofi hanno cominciato a avvertire il particolare disagio di un destino oscillante fra la profondità oscura e la chiarezza futile. Più precisamente, ritengo che questo sia un merito da ascrivere alla più recente filosofia analitica che si usa chiamare post-empiristica.

Thomas Nagel è uno dei protagonisti più acuti e sensibili di questo slittamento nell'ambito della filosofia analitica. Nella *Introduzione a Uno sguardo da nessun luogo*, egli ha sostenuto che uno dei compiti più difficili per la filosofia è quello di esprimere nel linguaggio problemi informi, ma intuitivamente percepiti, senza perderne il senso. (Ciò conferma quanto, per altre ragioni più sistematiche, ha asserito Dummett: che i filosofi sono costretti a forzare il linguaggio fino al limite di rottura.) La filosofia, concludeva Nagel, è "l'infanzia dell'intelletto, e una cultura che cerchi di farne a meno non crescerà mai".

*Una brevissima introduzione alla filosofia* prende le mosse da questa convinzione. L'idea che la filosofia sia l'infanzia o, come preferirei dire, l'adolescenza dell'intelletto non è (solo) una metafora. "Le nostre capacità analitiche sono spesso altamente sviluppate prima che abbiamo imparato gran che sul mondo, e intorno ai quattordici anni di età le persone cominciano a pensare per conto loro ai problemi filosofici – su quello che esiste davvero, se possiamo conoscere qualcosa, se qualcosa è veramente giusto o sbagliato, se la vita ha qualche significato, se la morte è la fine. Si è scritto per centinaia di anni su questi problemi, ma il materiale filosofico grezzo viene direttamente dal mondo, e dalla nostra relazione con esso, non dagli scritti del passato. Ecco perché quei problemi si ripresentano continuamente nella testa della gente che non ha letto nulla in proposito." Questo libro di Nagel è destinato prevalentemente a chi ha o riconosce immediatamente come problemi quel tipo di problemi ricorrenti su cui si è arrovellata nel tempo la comunità dei filosofi. Tra questi numerosi problemi, Nagel ne ha selezionati nove: come conosciamo qualcosa, il problema delle altre menti, il problema mente-corpo, la natura del linguaggio, il libero arbitrio, il fondamento della moralità, l'idea di giustizia sociale, la natura della morte, il significato della vita. In nove concisi capitoli, il lettore esperto riconosce, sia nella composizione della lista dei problemi sia nelle principali tesi filosofiche, esposte con esemplare chiarezza, le questioni canoniche dello scetticismo, del solipsismo, del relativismo e del determinismo, del fisicalismo, ecc. La lista dei problemi rivela quella tendenza post-empiristica, cui ho accennato e conferma la tesi sulle ragioni dell'importanza non intrinseca della filosofia.

resto, senza dover essere spiegata in se stessa. Ma è molto difficile capire come potrebbe esservi una cosa del genere. Se poniamo la domanda "Perché il mondo è così?" e ci è offerta una risposta religiosa, come ci si può impedire dal chiedere ancora "E perché è vero?". Che tipo di risposta farebbe cessare tutti i nostri "perché?" una volta per tutte? E se si fermano là, perché non avrebbero potuto fermarsi prima?

Lo stesso problema sembra porsi se Dio e i suoi scopi ci vengono offerti come la spiegazione definitiva del valore e del significato delle nostre vite. Si suppone che l'idea che la nostra vita soddisfa uno scopo di Dio dia a essa il suo significato in un modo che non richiede o ammette alcun significato ulteriore. Non si suppone qualcuno chieda "Qual è il significato di Dio?" non più di quanto potrebbe chiedere "Qual è la spiegazione di Dio?".

Ma il mio problema, qui, come con il ruolo di Dio in quanto spiegazione definitiva, è che non sono sicuro di capire l'idea. Può davvero esservi qualcosa che dà significato a tutto il creato racchiudendolo ma che non potrebbe avere o richiedere alcun significato in se stesso? Qualcosa il cui significato non può essere messo in questione dall'esterno perché non ha esterno?

Se si suppone che Dio dia alle nostre vite un significato che non possiamo capire non è una grande consolazione. Dio come giustificazione definitiva, come Dio in quanto spiegazione definitiva può essere una risposta incomprensibile a una domanda di cui non possiamo liberarci. D'altra parte, forse è lì tutto il punto, e semplicemente io non riesco a capire idee religiose. Forse la credenza in Dio è la credenza che l'universo è intelligibile, ma non per noi.

Lasciando da parte questa questione, ritorno alle dimensioni della vita umana su scala più piccola. Anche se la vita come un tutto è priva di significato, forse non c'è nulla di cui preoccuparsi. Forse possiamo riconoscerlo e andare semplicemente avanti come prima. Il trucco è quello di tenere gli occhi su quello che hai di fronte e permettere che le giustificazioni arrivino a un termine dentro la tua vita, e dentro la vita di coloro cui sei legato. Se per caso ti accade di porti la domanda "Ma qual è il significato dell'essere vivi?" – facendo la vita particolare di uno studente o di un barista o di chiunque ti accada di essere – risponderai "Non c'è un significato. Non avrebbe importanza se non esistessi affatto, o se non mi importasse di nulla. Ma sono vivo e me ne importa. Questo è tutto".

Alcuni trovano questo atteggiamento perfettamente soddisfacente. Altri lo trovano deprimente anche se inevitabile. Parte del problema è che alcuni di noi hanno l'inguaribile tendenza a prendersi molto sul serio. Vogliamo contare per noi stessi "dall'esterno". Se le nostre vite

Non mi serve di più per continuare a andare avanti." Questa è una replica assolutamente buona. Ma funziona solo se davvero puoi evitare di spingere la tua vista più in alto, e chiedere qual è il punto di tutta la faccenda. Una volta che lo fai, predisponi te stesso alla possibilità che la tua vita sia senza significato.

Il pensiero che sarai morto tra duecento anni è solo un modo di vedere la tua vita inserita in un contesto più ampio per cui il significato di cose più piccole all'interno di essa sembra non essere sufficiente – sembra lasciare senza risposta una domanda più generale. Ma cosa vorrebbe dire se la tua vita come un tutto avesse un significato in relazione a qualcosa di più ampio? Significherebbe che dopo tutto essa non era priva di significato?

Vi sono vari modi in cui la tua vita potrebbe avere un significato più ampio. Potresti far parte di un movimento politico o sociale che ha cambiato il mondo per il meglio, per il beneficio delle generazioni future. O potresti semplicemente contribuire a provvedere una vita buona per i tuoi figli e i loro discendenti. O si potrebbe ritenere che la tua vita abbia significato in un contesto religioso per cui il tuo tempo sulla terra è stato solo una preparazione per un'eternità in diretto contatto con Dio.

Relativamente ai tipi di significato che dipendono dalle relazioni con altre persone, anche persone nel futuro distante, ho già indicato qual è il problema. Se la vita di qualcuno ha un significato come parte di qualcosa di più ampio, è ancora possibile chiedersi a proposito di quella cosa più ampia, qual è il suo significato? O c'è una risposta nei termini di qualcosa di ancora più ampio o non c'è; se c'è, ripetiamo semplicemente la domanda. Se non c'è, allora la nostra ricerca di un significato arriva a un termine con qualcosa che non ha significato. Ma se questa mancanza di significato è accettabile per la cosa più ampia di cui la nostra vita è parte, perché non dovrebbe essere accettabile già per la nostra vita presa come un tutto? Perché non va bene per la tua vita essere priva di significato? E se non è accettabile là perché dovrebbe esserlo quando passiamo al contesto più ampio? Perché non dobbiamo continuare a chiedere "Ma qual è il punto di tutto *questo*?" (la storia umana, la successione delle generazioni, o qualsiasi altra cosa).

Il riferimento a un significato religioso della vita è un po' diverso. Se credi che il significato della tua vita derivi dal soddisfare lo scopo di Dio che ti ama e vederlo nell'eternità, allora non sembra appropriato chiedere "E quale *ne* è il significato?". Si suppone che sia qualcosa che ha in sé il suo significato, e non può avere uno scopo esterno. Ma proprio per questa ragione ha i suoi problemi.

L'idea di Dio sembra essere l'idea di qualcosa che può spiegare tutto il

*Una brevissima introduzione alla filosofia* è, da questo punto di vista, una lettura molto attraente per i filosofi o gli studiosi di filosofia; ma essa offre, al tempo stesso, un percorso intellettuale accessibile e importante per chi avverte e riconosce come importanti i problemi affrontati, senza saper quasi nulla di filosofia. (Sempre che si sia disposti a ammettere, come suggeriva Pascal, che vi sono cose che è possibile dimostrare solo con l'indurre il lettore a riflettere su se stesso; e che, almeno una volta, in questo posto strano e complicato che è il nostro mondo, ci sia accaduto chiederci: "What does it all mean?") Il libro si presta efficacemente a questa duplice lettura: per filosofi e per non addetti ai lavori.

È sul secondo tipo di lettura che vorrei suggerire, in margine, qualche spunto di riflessione a proposito di quella situazione istituzionale in cui uno è letteralmente alle prese con la filosofia come adolescenza dell'intelletto. Alludo al difficile problema dell'insegnamento della filosofia nelle nostre scuole superiori. Credo che poche istituzioni siano importanti per una società quanto la scuola e che poche siano, come la scuola, sistematicamente sottovalutate. Prendere sul serio la scuola significa prendere sul serio regole, modelli, istituzioni e persone che vi sono coinvolte. Non mi addentro nell'esame e nella discussione della vicenda intricata e a tratti deprimente della riforma degli ordinamenti della scuola superiore italiana. Mi limito a una modesta proposta. Chiunque di noi si trovi a praticare quella professione che Freud riteneva essere fra quelle praticamente impossibili e comunque molto difficili che è l'insegnamento, è al corrente dei problemi ordinari e quotidiani e della *querelle* pluriennale su come insegnare filosofia.

A partire almeno dal 1970, la questione del ruolo e dello spazio della filosofia nell'ambito delle discipline degli istituti superiori, è stata al centro di intense discussioni, diverse proposte, accese controversie. Un volume come *L'insegnamento della filosofia* (Rapporto della Società filosofica italiana), a cura di Luciana Vigone e Clemente Lanzetti, può dare un quadro e un'informazione interessante sullo stato della questione. Sembra che non goda più del prestigio di un tempo l'idea un po' enfatica secondo cui la filosofia costituisce qualcosa come il "coronamento della formazione umanistica". D'altra parte, non vi è accordo su che tipo di sapere sia quello filosofico, ma si rifiuta prevalentemente la sua assimilazione a altri tipi di conoscenza e si tende comunque a riconoscere una certa autonomia e specificità alla filosofia in quanto tale. Modelli di insegnamento della filosofia che si articolano per reti di problemi, piuttosto che sulla storia delle idee, non raccolgono grande successo; e, tuttavia, si lamenta che l'insegnamento della

filosofia si riduca a una sorta di "dossografia" accelerata. A chi sostiene la tesi dei problemi, si obietta ragionevolmente che i problemi non sorgono e si formulano nel vuoto pneumatico ma entro contesti e che ciò ha luogo in relazione a forme di vita, tradizioni e, naturalmente, altri tipi di conoscenza e comprensione, scientifica, religiosa, culturale o artistica che sia. Tuttavia, questa ragionevole obiezione ci riporta inesorabilmente al dilemma della dossografia.

Non ho idea di come si possa risolvere un insieme così intricato di questioni. Mi chiedo se, rifiutando la tesi della filosofia come "coronamento" e accettando quella più generale, che mi sembra essere condivisa, per cui la scuola dovrebbe sempre più essere un'istituzione in cui "si impara a imparare", non si potrebbe prendere più sul serio l'idea della filosofia come "adolescenza dell'intelletto". Se non altro, solo come un primo passo elementare; come la celebre "scala", se uno preferisce la citazione dotta: come un modo per consentire ai nostri figli e nipoti di riconoscere, riflessivamente, l'importanza dei problemi per cui la filosofia è importante e di capire che senso ha continuare a leggere Platone o Cartesio, Leibniz, Hume o Kant, Frege o Wittgenstein.

Se è vero che la filosofia è l'adolescenza dell'intelletto, una scuola che la escluda dalla sua dieta o ne fornisca un surrogato "dossografico", privo di importanza riconoscibile, non favorirà, per quanto le è possibile, quella maturità cui dovrebbe nei suoi limiti, aspirare una istituzione educativa degna di questo nome.

*Salvatore Veca*

## **Il significato della vita**

Forse ti è capitato di pensare che nulla importa davvero perché tra duecento anni saremo tutti morti. È una riflessione singolare perché non è chiaro in che senso il fatto che saremo tutti morti tra duecento anni debba implicare che nulla di quello che facciamo ora importa davvero.

L'idea sembra essere che siamo impegnati in qualche tipo di corsa per il successo, lottando per conseguire i nostri scopi e fare qualcosa delle nostre vite, ma che questo ha senso solo se quei risultati saranno permanenti. Ma non lo saranno. Anche se produci una grande opera letteraria che continuerà a essere letta tra migliaia di anni, alla fine il sistema solare si raffredderà o l'universo finirà o collasserà, e tutte le tracce dei tuoi sforzi svaniranno. In ogni caso, non possiamo sperare neanche in una frazione di questo tipo di immortalità. Se c'è qualche significato in quello che facciamo, dobbiamo trovarlo dentro le nostre vite.

Perché in ciò c'è qualche difficoltà? Puoi spiegare il significato di gran parte delle cose che fai. Lavori per guadagnare denaro per sostenere te stesso e forse la tua famiglia. Mangi perché hai fame, dormi perché hai sonno, fai una passeggiata o chiami un amico perché ne hai voglia, leggi il giornale per sapere cosa succede nel mondo. Se non facessi nessuna di quelle cose ti sentiresti infelice: dov'è allora il vero problema?

Il problema è che, sebbene vi siano giustificazioni e spiegazioni per la maggior parte delle cose, grandi e piccole, che facciamo *dentro* la vita, nessuna di queste spiegazioni spiega l'essenza della tua vita come un tutto – il tutto di cui tutte queste attività, successi e fallimenti, sono parte. Se pensi all'intera faccenda non sembra esservi in essa alcun significato. Guardandola dall'esterno non avrebbe alcuna importanza se tu non fossi mai esistito. E dopo che sei uscito dall'esistenza non importerà che tu sia esistito.

Naturalmente la tua esistenza importa a altri – i tuoi genitori e altri che si curano di te – ma, prese come un tutto, neppure le loro vite hanno qualche significato per cui, in definitiva, non ha importanza che tu conti per loro. Tu importi a loro e loro contano per te, e questo può dare alla tua vita un'impressione di significatività. Ma, vi lavate semplicemente la biancheria l'un l'altro, per così dire. Dato che ogni persona esiste, ha bisogni e interessi che fanno in modo che cose e persone particolari dentro la sua vita le importino. Ma l'*intera faccenda* non conta. Ma ha importanza che non abbia importanza? "Che importa?" potresti dire, "È sufficiente che sia importante che io arrivi alla stazione prima che il mio treno parta, o mi sia ricordato di dar da mangiare al gatto.

profumo del pane tostato.

Quando pensi alla tua morte, il fatto che tutte le cose buone della vita arriveranno a termine è certamente una ragione di rammarico. Ma non è tutto lì. La maggior parte della gente vuole che duri di più quello di cui godono nella vita, ma per alcuni il prospetto della non esistenza è in se stesso spaventoso in un modo che non è adeguatamente spiegato da quanto si è detto fin qui. Il pensiero che il mondo andrà avanti senza di te, che diventerai *nulla*, è molto difficile da accettare.

Non è chiaro perché. Tutti accettiamo il fatto che c'era un tempo prima della nostra nascita in cui non esistevamo ancora – allora perché dovremmo essere così disturbati dalla prospettiva di non esistere dopo la nostra morte? Ma in qualche modo non è la stessa cosa. La prospettiva della non esistenza è spaventosa, almeno per molti, in un modo in cui non può esserlo la non esistenza passata.

La paura della morte è davvero sconcertante, in un modo in cui non lo è il rammarico per la fine della vita. È facile capire che potremmo voler avere più vita, più delle cose che essa contiene, per cui vediamo la morte come un male negativo. Ma come può la *prospettiva* della tua non esistenza essere preoccupante in un modo positivo? Se davvero con la morte cessiamo di esistere, non vi è nulla a cui guardare, e quindi come può esservi qualcosa di cui aver timore? Se ci si pensa logicamente è come se la morte fosse qualcosa di cui preoccuparsi solo se le *sopravvissimo* e dovessimo magari passare attraverso qualche terribile trasformazione. Ma questo non impedisce a molti di pensare che l'annullamento è una delle cose peggiori che potrebbe accadere loro.

## Introduzione

Questo libro è una breve introduzione alla filosofia per persone che del soggetto ignorano i rudimenti. La gente di solito studia filosofia solo quando va all'università, e suppongo che la maggior parte dei lettori saranno nell'età degli studi universitari, o più vecchi. Ma questo non ha nulla a che fare con la natura del soggetto, e sarei davvero contento se il libro interessasse anche studenti intelligenti delle scuole superiori con il gusto per le idee astratte e gli argomenti teorici – se qualcuno di loro dovesse leggerlo.

Le nostre capacità analitiche sono spesso altamente sviluppate prima che abbiamo imparato gran che sul mondo, e intorno ai quattordici anni di età le persone cominciano a pensare per conto loro ai problemi filosofici – su quello che esiste davvero, se possiamo conoscere qualcosa, se qualcosa è veramente giusto o sbagliato, se la vita ha qualche significato, se la morte è la fine. Si è scritto per centinaia di anni su questi problemi, ma il materiale filosofico grezzo viene direttamente dal mondo, e dalla nostra relazione con esso, non dagli scritti del passato. Ecco perché quei problemi si ripresentano continuamente nella testa della gente che non ha letto nulla in proposito.

Questa è una introduzione diretta a nove problemi filosofici, ciascuno dei quali può essere compreso in se stesso, senza riferimento alla storia del pensiero. Non discuterò i grandi scritti filosofici del passato o lo sfondo culturale di quegli scritti. Il nucleo della filosofia sta in certe questioni che lo spirito riflessivo umano trova naturalmente sconcertanti, e il modo migliore per cominciare lo studio della filosofia è pensarci sopra direttamente. Una volta fatto ciò, si è nella posizione migliore per apprezzare il lavoro di altri che hanno cercato di risolvere gli stessi problemi.

La filosofia è diversa dalla scienza e dalla matematica. Diversamente dalla scienza non fa assegnamento sugli esperimenti o l'osservazione, ma solo sul pensiero. E diversamente dalla matematica non ha un metodo formale di dimostrazione. La si fa solo ponendo questioni, argomentando, elaborando idee e pensando a argomenti possibili per confutarle, e chiedendosi come davvero funzionano i nostri concetti.

Il principale interesse della filosofia è mettere in questione e comprendere idee assolutamente comuni che tutti noi impieghiamo ogni giorno senza pensarci sopra. Uno storico può chiedere cosa è accaduto in un certo tempo del passato, ma un filosofo chiederà "Che cos'è il tempo?". Un matematico può studiare le relazioni tra i numeri, ma un filosofo chiederà "Che cos'è un numero?". Un fisico chiederà di cosa sono fatti gli atomi o cosa spiega la gravità, ma un filosofo chiederà come possia-

mo sapere che vi è qualcosa al di fuori delle nostre menti. Uno psicologo può studiare come i bambini imparano un linguaggio, ma un filosofo chiederà "Cosa fa in modo che una parola significhi qualcosa?". Chiunque può chiedersi se è sbagliato entrare in un cinema senza pagare, ma un filosofo chiederà "Cosa rende un'azione giusta o sbagliata?".

Non potremmo farcela a tirare avanti nella vita senza prendere per scontate la maggior parte del tempo le idee di tempo, numero, conoscenza, linguaggio, giusto e sbagliato; ma in filosofia ci occupiamo proprio di queste cose. Lo scopo è quello di spingere un po' più a fondo la nostra conoscenza del mondo e di noi stessi. Ovviamente non è facile. Più le idee che stai cercando di indagare sono fondamentali, minori sono gli strumenti che hai a disposizione. Non vi è molto che puoi assumere o dare per scontato. Così la filosofia è un'attività un poco vertiginosa, e pochi dei suoi risultati restano a lungo incontestati.

Poiché credo che il miglior modo di imparare la filosofia sia quello di pensare a problemi particolari, non cercherò di dire di più sulla sua natura generale. I nove problemi che considererò sono questi:

Conoscenza del mondo al di là delle nostre menti

Conoscenza di menti al di là della nostra

La relazione tra mente e corpo

Come è possibile il linguaggio

Se abbiamo libero arbitrio

Il fondamento della moralità

Quali ineguaglianze sono ingiuste

La natura della morte

Il significato della vita

Si tratta solo di una selezione: ve ne sono molti, molti altri.

Quanto affermo rifletterà la mia visione personale di questi problemi e non rappresenterà necessariamente quello che pensa la maggior parte dei filosofi. In ogni modo, probabilmente non vi è qualcosa che la maggior parte dei filosofi pensa su questi problemi: i filosofi sono in disaccordo, e vi sono più di due lati in ogni questione filosofica. La mia opinione personale è che molti di questi problemi non sono mai stati risolti, e che forse alcuni di essi non lo saranno mai. Ma lo scopo qui non è dare risposte – neppure le risposte che da parte mia posso considerare giuste – quanto introdurre ai problemi in un modo assolutamente elementare in modo che possiate occuparvene per conto vostro. Prima di imparare una quantità di teorie filosofiche è meglio sottoporsi allo sconcerto suscitato dalle questioni filosofiche cui quelle teorie cercano

te, la prospettiva sarà odiosa o felice a seconda di dove finirà la tua anima. Ma la questione difficile e più interessante filosoficamente è cosa dovremmo provare sulla morte se è la fine. È una cosa terribile uscire dall'esistenza?

La gente la pensa diversamente su questo. Alcuni affermano che la non esistenza, non essendo assolutamente nulla, non può in alcun modo essere bene o male per la persona morta. Altri affermano che essere annullati, avere sbarrato il possibile corso futuro della vita, è il male fondamentale anche se tutti dobbiamo affrontarlo. Altri tuttavia dicono che la morte è una benedizione – naturalmente non se viene troppo presto, ma alla fine – perché sarebbe insopportabilmente noioso vivere in eterno. Se la morte senza nulla dopo è un bene o un male per la persona che muore deve essere un bene o un male *negativo*. Siccome in se stessa non è nulla, non può essere piacevole o spiacevole. Se è un bene deve esserlo perché è l'assenza di qualcosa di male (come la noia o il dolore); se è un male deve esserlo perché è l'assenza di qualcosa di buono (come esperienze interessanti o piacevoli).

Potrebbe sembrare che la morte non abbia alcun valore positivo o negativo perché qualcuno che non esiste non può essere beneficiato o danneggiato: dopo tutto, anche un bene o un male *negativo* deve accadere a *qualcuno*. Ma, se ci si pensa, questo non è un vero problema. Possiamo dire che la persona che *esisteva* è stata beneficiata o danneggiata dalla morte. Per esempio, supponiamo che uno sia intrappolato in un edificio che brucia, e gli cada in testa una trave uccidendolo istantaneamente. Il risultato è che non soffre l'agonia di bruciare vivo. Sembra che in quel caso possiamo dire che è stato fortunato a essere ucciso senza dolore perché ha evitato qualcosa di peggiore. La morte in quel momento è stata un bene negativo perché lo ha salvato dal male positivo che egli avrebbe altrimenti sofferto nei successivi cinque minuti. E il fatto che non sia presente per godere di quel male negativo non significa che esso non sia un bene per lui. "Lui" indica la persona che era viva, e avrebbe sofferto se non fosse morta.

Si potrebbe dire lo stesso a proposito della morte come male negativo. Quando muori tutte le cose buone nella tua vita arrivano a un termine: niente più cibo, cinema, viaggi, conversazioni, amore, lavoro, libri, musica, o qualsiasi altra cosa. Se quelle erano cose buone, la loro assenza è cattiva. Naturalmente non ti *mancheranno*: la morte non è come essere chiusi in una cella di isolamento. Ma la fine di qualsiasi cosa buona nella vita, a causa dell'arresto della vita stessa, sembra chiaramente un male negativo per la persona che era viva e ora è morta. Quando qualcuno che conosciamo muore ci sentiamo dispiaciuti non solo per noi, ma per lui, perché non può vedere la luce del sole oggi, o odorare il

Affermo che una vita dopo la morte *potrebbe* essere possibile se il dualismo fosse vero. Potrebbe anche non essere possibile perché la sopravvivenza dell'anima, e il permanere della sua coscienza, potrebbero dipendere interamente dal sostegno e dalla stimolazione che essa ricava dal corpo in cui è alloggiata – e potrebbe non essere in grado di spostarsi da un corpo all'altro.

Ma se il dualismo non è vero, e i processi mentali si verificano nel cervello e sono interamente dipendenti dal funzionamento biologico del cervello e del resto dell'organismo, allora la vita dopo la morte del corpo non è possibile. O, per metterla più esattamente, la vita mentale dopo la morte richiederebbe la restaurazione della vita fisica, biologica: richiederebbe che il *corpo* ritorni in vita. Questo potrebbe un giorno diventare tecnicamente possibile: potrebbe diventare possibile congelare il corpo delle persone quando muoiono, e più tardi riparare tutto ciò che non va in loro tramite procedure mediche avanzate per riportarli in vita.

Anche se questo diventasse possibile, vi sarebbe ancora la questione se la persona riportata alla vita parecchi secoli dopo saresti tu o qualcun altro. Forse, se fossi congelato dopo la morte e il tuo corpo fosse resuscitato più tardi, non saresti *tu* a svegliarti, ma solo qualcuno molto simile a te, con memorie della tua vita passata. Ma, anche se diventasse possibile la resurrezione dopo la morte dello stesso te nello stesso corpo, non è questo che si intende di solito con vita dopo la morte. La vita dopo la morte di solito significa vita senza il tuo vecchio corpo.

È difficile sapere come potremmo decidere se abbiamo anime separabili. Tutta l'evidenza è che *prima* della morte, la vita cosciente dipende interamente da quanto accade nel sistema nervoso. Se ci basiamo solo su osservazioni ordinarie, piuttosto che su dottrine religiose o esigenze spirituali di comunicare con i morti, non vi è ragione di credere in una vita dopo la morte. È tuttavia una ragione per credere che *non* c'è una vita dopo la morte? Io la penso così, ma altri preferirebbero rimanere neutrali.

Altri comunque potrebbero credere in una vita dopo la morte sulla base della fede, in assenza di prove. Per quanto mi riguarda, non capisco bene come sia possibile questo tipo di credenza basata su fede, ma, evidentemente, alcuni possono esserne convinti e anche trovarla neutrale. Torniamo all'altro aspetto del problema: cosa dobbiamo *sentire* a proposito della morte. È una cosa buona, cattiva o neutrale? Sto parlando di quello che è ragionevole provare relativamente alla propria morte – non tanto su quella di altre persone. Dovresti guardare alla prospettiva di morire con terrore, dispiacere, indifferenza o sollievo?

Ovviamente, dipende da che cos'è la morte. Se c'è una vita dopo la mor-

di rispondere. E il modo migliore per farlo è prendere in considerazione alcune soluzioni possibili e vedere cosa c'è di sbagliato in esse. Cercherò di lasciare aperti i problemi, ma anche se dico quello che penso non avete alcuna ragione di crederci a meno che lo troviate convincente.

Vi sono parecchi testi introduttivi eccellenti che includono selezioni da grandi filosofi del passato e da scritti più recenti. Questo libretto non è sostitutivo di quell'approccio, ma spero fornisca una prima impressione del soggetto che sia chiara e diretta quanto è possibile. Se dopo la lettura decidete di dare una seconda occhiata, vedrete che vi è molto di più da dire su questi problemi di quello che ho detto qui.

## Come conosciamo qualcosa?

Se ci pensi sopra, l'interno della tua mente è la sola cosa di cui puoi essere sicuro.

Qualunque cosa tu creda – a proposito del sole, della luna e delle stelle, della casa e del quartiere in cui vivi, della storia, della scienza, di altre persone, persino dell'esistenza del tuo stesso corpo – è basata sulle tue esperienze e sui tuoi pensieri, sulle tue sensazioni e impressioni sensoriali. È solo su questo che puoi fare assegnamento direttamente sia che tu veda il libro tra le tue mani, o senta il pavimento sotto i tuoi piedi, o ricordi che George Washington è stato il primo presidente degli Stati Uniti, o che l'acqua è H<sub>2</sub>O. Qualsiasi altra cosa è più lontana da te delle tue esperienze e riflessioni interne, e ti arriva solo attraverso di esse.

Di solito non hai dubbi sull'esistenza del pavimento sotto i tuoi piedi, o dell'albero fuori della finestra, o dei tuoi denti. Di fatto, per la gran parte del tempo, non pensi neppure agli stati mentali che ti rendono consapevole di queste cose: sembri direttamente consapevole di esse. Ma come sai che esistono davvero?

Se cerchi di sostenere che deve esservi un mondo fisico esterno perché non vedresti edifici, persone o stelle a meno che non vi fossero cose là fuori che riflettessero o emanassero luce nei tuoi occhi e causassero le tue esperienze visive, la replica è ovvia: come *lo* sai? Si tratta solo di un'altra tesi sul mondo esterno e sulla tua relazione con esso, e deve essere basata sull'evidenza dei tuoi sensi. Ma puoi fare assegnamento su questa evidenza specifica relativa al modo in cui esperienze visive sono causate solo se puoi già fare assegnamento in generale sui contenuti della tua mente per informarti sul mondo esterno. E è esattamente quanto è stato messo in discussione. Se cerchi di provare l'affidabilità delle tue impressioni facendo riferimento alle tue impressioni, stai sostenendo un argomento circolare, e non andrai da nessuna parte. Le cose ti sembrerebbero in qualche modo differenti se di fatto tutto questo esistesse *solo* nella tua mente – e se tutto ciò che ritieni essere il mondo reale esterno fosse solo un sogno o un'allucinazione gigantesca, dalla quale non ti svegliarai mai?

Se fosse così, allora, naturalmente, non *potresti* svegliarti, come da un sogno, perché significherebbe che non vi è alcun mondo "reale" in cui svegliarsi. Così non sarebbe proprio come un sogno o un'allucinazione normale. Per quello che di solito pensiamo dei sogni, essi si verificano nella mente di persone che stanno effettivamente distese in un letto reale in una casa reale, anche se nel sogno stanno sfuggendo a una falciatrice omicida per le strade di Kansas City. Assumiamo anche che

## Morte

Tutti muoiono, ma non tutti sono d'accordo su che cos'è la morte. Alcuni credono che sopravvivranno alla morte dei loro corpi, per andare in Paradiso, o all'Inferno o in qualche altro luogo, diventando uno spirito, o ritornando sulla terra in un corpo differente, forse non più come essere umano. Altri credono che cesseranno di esistere – che il sé si estingue quando il corpo muore. E tra coloro i quali credono che cesseranno di esistere alcuni pensano che questo è un fatto terribile, e altri no.

Si dice talvolta che nessuno può concepire la sua non esistenza e che quindi non possiamo davvero credere che la nostra esistenza arriverà a un termine con la nostra morte. Ma questo non sembra vero. Naturalmente tu non puoi concepire la tua non esistenza *dall'interno*; non puoi concepire come sarebbe l'essere completamente annullato perché non c'è niente del genere dall'interno. Ma in questo senso non puoi concepire come sarebbe essere incosciente, anche temporaneamente. Il fatto che tu non possa concepirlo dall'interno non significa che tu non possa concepirlo affatto: devi soltanto pensarti dall'esterno, dopo essere stato messo fuori combattimento, o immerso in un sonno profondo. E anche se devi essere cosciente per *pensarlo* non significa che tu stia pensando a te stesso come cosciente.

È lo stesso con la morte. Per immaginare il tuo annullamento devi pensarlo dall'esterno – pensare al corpo della persona che sei, con tutta la vita e l'esperienza che ne deriva. Per immaginare qualcosa non è necessario immaginare come ti sentiresti *tu* a sperimentarla. Quando immagini il tuo funerale, non immagini la situazione impossibile di essere *presente* al tuo funerale: immagini come sembrerebbe agli occhi di qualcun altro. Naturalmente sei vivo quando pensi alla tua morte, ma non è un problema più dell'essere cosciente quando ti immagini incosciente.

La questione della sopravvivenza dopo la morte è connessa al problema mente-corpo che abbiamo discusso prima. Se il dualismo è vero, e ogni persona è fatta di un corpo e di un'anima legati insieme, possiamo capire come potrebbe essere possibile una vita dopo la morte. L'anima dovrebbe essere in grado di esistere per conto suo e avere una vita mentale senza l'aiuto del corpo: allora potrebbe lasciare il corpo quando il corpo muore invece di essere distrutta. Non sarebbe capace di avere il tipo di vita mentale di azione e percezione sensibile che dipende dall'essere attaccata al corpo (a meno che si attacchi a un corpo nuovo), ma potrebbe avere un tipo differente di vita interiore, che dipenderebbe forse da cause e influenze differenti – comunicazione diretta con altre anime, per esempio.

Tuttavia vi è comunque un problema di giustizia globale, sebbene sia difficile sapere come risolverlo nel sistema di stati sovrani separati che abbiamo ora.

sogni normali dipendano da quello che accade nel cervello del sognatore mentre egli dorme.

Ma tutte le tue esperienze non potrebbero essere come un sogno gigantesco che non ha *nessun* mondo esterno al di fuori di sé? Come puoi sapere che non è quello che sta accadendo? Se tutte le tue esperienze fossero un sogno con *nulla* al di fuori, allora qualsiasi evidenza tu avessi cercato di usare per provare a te stesso che c'era un mondo esterno sarebbe stata soltanto parte del sogno. Se tu avessi picchiato sul tavolo o ti fossi pizzicato, avresti udito i colpi o sentito il pizzico, ma si sarebbe trattato solo di un'altra cosa in più che avveniva dentro la tua mente come qualsiasi altra. È inutile: se vuoi capire se quello che è dentro la tua mente può fare in qualche modo da tramite a quello che è fuori della tua mente, non puoi dipendere da come le cose *sembrano* – dall'interno della tua mente – per darti la risposta.

Ma cos'altro c'è da cui dipendere? Tutta la tua evidenza su qualsiasi cosa deve prodursi tramite la tua mente – sia nella forma della percezione, della testimonianza di libri e altri individui o della memoria – e è interamente coerente con tutto quello di cui sei consapevole il fatto che non esiste *assolutamente nulla* tranne l'interno della tua mente.

È anche possibile che tu non abbia un corpo o un cervello – perché le tue credenze su questo dipendono solo dall'evidenza dei tuoi sensi. Non hai mai visto il tuo cervello – assumi soltanto che chiunque ne abbia uno – ma anche se l'avessi visto, o pensato di averlo visto, questa sarebbe stata solo un'altra esperienza visiva. Forse *tu* – il soggetto dell'esperienza, sei la sola cosa che esiste, e non vi è assolutamente alcun mondo fisico – non vi sono stelle, non terra, non corpi umani. Forse non vi è neppure alcuno spazio.

La conclusione più radicale da trarre da questo sarebbe che la tua mente è la sola cosa che esiste. Questa visione è chiamata solipsismo. È una visione davvero malinconica, e non sono stati in molti a sostenerla. Come si può dedurre da questa osservazione, io non la condivido. Se fossi un solipsista probabilmente non avrei scritto questo libro perché non avrei creduto che ci fosse qualcun altro a leggerlo. D'altra parte, forse l'avrei scritto per rendere più interessante la mia vita interiore, includendovi l'impressione della pubblicazione del libro, del fatto che altri lo leggessero e mi dicessero le loro reazioni, e così via. Potrei anche prendermi l'impressione dei diritti d'autore, se fossi fortunato.

Forse sei un solipsista: in quel caso considererai questo libro come un prodotto della tua mente, che comincia a esistere nella tua esperienza quando lo leggi. Ovviamente nulla di quello che posso dire può provarti che esisto davvero, o che esiste il libro come oggetto fisico.

D'altra parte, concludere che sei l'unica cosa a esistere, è più di quanto

l'evidenza ti autorizzi a fare. Tu non puoi *sapere*, sulla base di quello che c'è nella tua mente, che non c'è alcun mondo al di fuori di essa. Forse la conclusione giusta è quella più modesta secondo cui non sai nulla che vada oltre le tue impressioni e esperienze. Può esservi o meno un mondo esterno, e, se c'è, potrebbe o meno essere completamente differente da come ti sembra – per te non vi è alcun modo di dirlo. Questa visione è chiamata scetticismo sul mondo esterno.

È possibile una forma di scetticismo anche più forte. Argomenti del genere sembrano mostrare che non sai nulla neppure della tua esistenza e delle tue esperienze passate, per cui tutto ciò su cui puoi fare assegnamento sono i contenuti presenti della tua mente, impressioni della memoria incluse. Se non puoi essere sicuro che il mondo fuori della tua mente esiste *ora*, come puoi essere sicuro che tu stesso esistevi *prima* di ora? Come sai che non hai cominciato a esistere soltanto pochi minuti fa, completo di tutte le tue memorie presenti? La sola evidenza che non potresti aver cominciato a esistere pochi minuti fa dipende da credenze su come sono prodotte le persone e le loro memorie, che a loro volta fanno riferimento a credenze su ciò che è accaduto in passato. Ma fare riferimento a quelle credenze per provare che sei esistito nel passato sarebbe ancora sostenere un argomento circolare. Assumeresti la realtà del passato per provare la realtà del passato.

Sembra tu non possa fare assegnamento su nulla di cui essere certo tranne che sui contenuti della tua mente al momento presente. E sembra che qualunque cosa tu cerchi di fare per sostenere che hai una tua via di uscita da questo dilemma fallirà, perché l'argomento dovrà assumere quanto stai cercando di provare – l'esistenza del mondo esterno al di là della tua mente.

Supponiamo per esempio tu sostenga che deve esservi un mondo esterno perché è incredibile che tu debba avere tutte queste esperienze senza che vi sia *qualche* spiegazione in termini di cause esterne. Lo scettico può proporre due repliche. Primo, anche se vi sono cause esterne, a partire dai contenuti della tua esperienza come fai a dire che cause sono? Non ne hai mai osservata alcuna direttamente. Secondo, qual è il fondamento della tua idea che tutto deve avere una spiegazione? È vero che nella tua concezione del mondo ordinaria, non filosofica, processi come quelli che avvengono nella tua mente sono causati, almeno in parte, da altre cose al di fuori di essi. Ma non puoi assumere che questo è vero, se quello che stai cercando di comprendere è come sai *qualcosa* sul mondo fuori della tua mente. Per quanto il principio possa sembrarti plausibile, che ragione hai per credere che si applichi al mondo?

Neppure la scienza ci aiuterà con questo problema, anche se potrebbe

tassazione, o l'uso principale: molte tasse sono impiegate per cose che vanno più a beneficio di chi sta meglio che del povero. Ma la tassazione *redistributiva*, come è chiamata, è quella rilevante per il nostro problema. Essa implica l'uso del potere governativo per interferire con quello che gli individui fanno, non perché quello che fanno è sbagliato in sé, come il furto o la discriminazione, ma perché contribuisce a un effetto che sembra iniquo.

Vi sono quelli che pensano che la tassazione redistributiva non sia giusta perché il governo non dovrebbe interferire con gli individui a meno che facciano qualcosa di sbagliato, e le transazioni economiche che producono tutte queste ineguaglianze non sono sbagliate, ma perfettamente innocenti. Essi possono anche ritenere che non vi è nulla di sbagliato neppure nelle ineguaglianze che ne risultano: che anche se *non sono meritate*, e non sono colpa delle vittime, la società non è obbligata a ripararle. È la vita, diranno: alcuni sono più fortunati di altri. Il solo frangente in cui dobbiamo *fare* qualcosa è quando la sfortuna è il risultato del fatto che qualcuno fa un torto a qualcun altro.

È una questione politica controversa, e vi sono molte differenti opinioni in merito. Alcuni sono contrari più alle ineguaglianze che derivano dalla classe socioeconomica in cui una persona nasce che non alle ineguaglianze che derivano dalle differenze di talento o capacità. Non apprezzano gli effetti del fatto che uno è nato ricco e un altro in una catapecchia, ma sentono che una persona merita quello che può guadagnare con i suoi sforzi – per cui non c'è nulla di iniquo nel fatto che uno guadagna molto e un altro pochissimo, perché il primo ha un talento commerciabile o un'abilità per apprendere competenze sofisticate, mentre il secondo può fare solo lavori non specializzati.

Secondo me le ineguaglianze che derivano dall'una e dall'altra di queste cause sono inique, e è chiaramente ingiusto quando un sistema socioeconomico fa sì che alcuni subiscano significativi svantaggi materiali e sociali senza averne colpa, se questo può essere impedito tramite un sistema di tassazione redistributiva e programmi di assistenza sociale. Ma per prendere una decisione sulla questione devi considerare sia quali cause di ineguaglianza ritieni inique sia quali rimedi trovi legittimi.

Abbiamo prevalentemente parlato del problema della giustizia sociale in una società. Il problema è molto più difficile su scala mondiale, sia perché le ineguaglianze sono così rilevanti sia perché non è chiaro quali rimedi siano possibili in assenza di un governo mondiale che possa imporre tasse mondiali e verificare che siano impiegate efficacemente. Non vi è la prospettiva di un governo mondiale, il che è anche un bene, perché sarebbe probabilmente un governo orribile sotto molti aspetti.

o donne. Una interferenza più diretta nella vita economica degli individui è la tassazione, in particolare la tassazione sul reddito e la successione, e alcune tasse sul consumo che possono essere intese prendere di più al ricco che al povero. Questo è un modo in cui il governo può cercare di ridurre lo sviluppo di grandi ineguaglianze di ricchezza nelle generazioni – non lasciando che gli individui si tengano tutto il loro denaro.

Più importante, tuttavia, sarebbe usare le risorse pubbliche ottenute tramite tasse per fornire alcuni vantaggi mancanti di educazione e sostegno ai figli di quelle famiglie che non possono permetterselo da sé. I programmi di assistenza pubblica cercano di fare questo, usando i proventi delle tasse per fornire benefici fondamentali di cure mediche, cibo, educazione e alloggio. Questo è un attacco diretto alle ineguaglianze.

Quando si passa alle ineguaglianze che derivano da differenze in capacità non vi è molto che si possa fare per interferire con le cause, a parte abolire l'economia concorrenziale. Finché vi è concorrenza sull'assunzione di individui per lavori, concorrenza tra individui per ottenere lavori, e concorrenza tra imprese per ottenere clienti, alcuni guadagneranno più denaro di altri. La sola alternativa sarebbe un'economia diretta centralmente in cui chiunque ricevesse approssimativamente lo stesso salario e le persone venissero assegnate ai loro lavori da un qualche tipo di autorità centralizzata. Sebbene sia stato messo alla prova, questo sistema ha rilevanti costi in libertà e efficienza – troppo rilevanti, a mio avviso, per essere accettabile, anche se altri potrebbero pensarla diversamente.

Se si vogliono ridurre le ineguaglianze che derivano da capacità differenti senza eliminare l'economia concorrenziale, sarà necessario prendere di mira le ineguaglianze stesse. Si può farlo tramite una maggiore tassazione dei redditi più alti, e una certa fornitura gratuita di servizi pubblici a chiunque, o a individui coi redditi più bassi. Essa potrebbe includere sussidi in denaro a coloro il cui potere d'acquisto è inferiore, nella forma della cosiddetta "imposta sul reddito negativa". Nessuno di questi programmi eliminerebbe completamente ineguaglianze non meritate, e qualsiasi sistema di tassazione ha altri effetti sull'economia, compresi effetti sull'occupazione e la povertà difficili da prevedere; la questione di un rimedio, quindi, è sempre complicata. Ma, per concentrarsi sul punto filosofico: le misure richieste per ridurre ineguaglianze non meritate derivano da differenze nella provenienza di classe e nel talento naturale che richiedono interferenza con le attività economiche degli individui, prevalentemente tramite tassazione: il governo prende soldi da alcuni e lo usa per aiutare altri. Questo non è il solo uso della

sembrare il contrario. Nella riflessione scientifica ordinaria, facciamo riferimento a principi generali di spiegazione per passare dal modo in cui il mondo a prima vista ci appare a una concezione differente di com'è davvero. Cerchiamo di spiegare le apparenze nei termini di una teoria che descriva la realtà che sta dietro a esse, una realtà che non possiamo osservare direttamente. È in questo modo che fisica e chimica concludono che tutte le cose che ci circondano sono composte di atomi invisibilmente piccoli. Potremmo sostenere che la credenza generale nel mondo esterno ha lo stesso tipo di fondamento scientifico della credenza negli atomi?

La risposta dello scettico è che il processo di ragionamento scientifico solleva lo stesso problema scettico che abbiamo considerato sinora: la scienza è vulnerabile esattamente come la percezione. Come possiamo sapere che il mondo fuori delle nostre menti corrisponde alle nostre idee di quella che sarebbe una buona spiegazione teorica delle nostre osservazioni? Se non possiamo stabilire l'affidabilità delle nostre esperienze sensoriali in relazione al mondo esterno, non vi è neppure ragione di pensare che possiamo fare affidamento sulle nostre teorie scientifiche.

Vi è un'altra risposta molto differente al problema. Qualcuno sosterebbe che uno scetticismo radicale come quello di cui sto parlando è insensato, perché l'idea di una realtà esterna che *nessuno* potrebbe mai scoprire è priva di significato. L'argomento è che un sogno, per esempio, deve essere qualcosa da cui *puoi* svegliarti per scoprire che sei stato addormentato; un'allucinazione deve essere qualcosa di cui altri (o tu più tardi) *possano* verificare la non effettiva esistenza. Impressioni e apparenze che non corrispondono alla realtà devono essere poste in contrasto con altre che *corrispondono* alla realtà, o altrimenti il contrasto tra realtà e apparenza è privo di significato.

Secondo questa visione, l'idea di un sogno da cui non puoi mai svegliarti non è affatto l'idea di un sogno: è l'idea di *realtà* – il mondo reale in cui vivi. La nostra idea delle cose che esistono è soltanto la nostra idea delle cose che possiamo osservare. (Questa visione è talvolta chiamata verificazionismo.) Talvolta le nostre osservazioni sono ingannevoli, ma questo significa che possono essere corrette da altre osservazioni – come quando ti svegli da un sogno o scopri che quello che credevi fosse un serpente era solo un'ombra sul prato. Ma senza qualche possibilità di una visione corretta (tua o di qualcun altro) del modo in cui le cose sono, la riflessione che le tue impressioni del mondo sono non vere è priva di significato.

Se questo è giusto, allora lo scettico inganna se stesso se pensa di poter immaginare che la sola cosa che esiste è la sua mente. Inganna se stes-

so perché non potrebbe essere vero che il mondo fisico non esiste davvero tranne nel caso in cui qualcuno potesse *osservare* che non esiste. E quanto lo scettico sta cercando di immaginare è precisamente che non c'è nessuno che possa osservare questo o qualcos'altro – tranne naturalmente lo scettico stesso, e tutto quello che egli può osservare è l'interno della sua mente. Il solipsismo quindi è privo di significato. Esso tenta di sottrarre il mondo esterno alla totalità delle mie impressioni; ma fallisce perché se ne è sottratto il mondo esterno esse non sono più semplici impressioni e diventano invece percezioni di realtà.

C'è qualcosa che funziona in questo argomento contro solipsismo e scetticismo? No, a meno che la realtà possa essere definita come quello che possiamo osservare. Ma siamo davvero incapaci di capire l'idea di un mondo reale, o un fatto sulla realtà, che non possa essere osservato da qualcuno, umano o di altra natura?

Lo scettico sosterrà che, se c'è un mondo esterno, le cose in esso sono osservabili perché esistono, e non viceversa: che l'esistenza non è identica all'osservabilità. E sebbene deriviamo l'idea di sogni e allucinazioni da casi in cui pensiamo di *poter* osservare il contrasto tra le nostre esperienze e la realtà, certamente è come se la stessa idea potesse essere estesa a casi in cui la realtà è non osservabile.

Se questo è giusto, sembra derivarne che non è privo di significato pensare che il mondo non possa essere fatto di nulla se non dell'interno della nostra mente, sebbene né tu né qualcun altro potrebbe scoprire se questo è vero. E se questo non è privo di significato, ma è una possibilità che devi considerare, non sembra esservi alcun modo di provare che è falsa senza proporre un argomento circolare. Così potrebbe non esservi alcuna via di uscita dalla gabbia della tua mente. Questo è talvolta chiamato il dilemma egocentrico.

E tuttavia, dopo aver detto tutto questo, devo ammettere che è praticamente impossibile credere seriamente che tutte le cose nel mondo intorno a te potrebbero non esistere davvero. La nostra accettazione del mondo esterno è istintiva e potente: non possiamo semplicemente liberarcene tramite argomenti filosofici. Non soltanto noi continuiamo a agire *come se* esistessero altre cose e persone: *crediamo* che sia così, anche dopo esser passati attraverso gli argomenti che sembrano mostrare che non abbiamo alcuna ragione per questa credenza. (All'interno del sistema completo delle nostre credenze sul mondo possiamo avere motivi per credenze più particolari relative all'esistenza di cose particolari: come un topo nella dispensa, per esempio. Ma è diverso. Assume l'esistenza del mondo esterno.)

Se una credenza nel mondo esterno alle nostre menti ci viene così naturale forse non abbiamo bisogno di ragioni per essa. Possiamo sempli-

sono facili. La causa dell'ineguaglianza è sbagliata perché chi discrimina fa qualcosa di sbagliato. E il rimedio è semplicemente impedirgli di farlo. Se un padrone di casa rifiuta di affittare a neri, dovrebbe essere perseguito.

Ma le questioni sono più difficili in altri casi. Il problema è che ineguaglianze che sembrano sbagliate possono derivare da cause che non implicano individui che *facciano* qualcosa di sbagliato. Sembra iniquo che persone nate più povere di altre debbano soffrire svantaggi non avendone alcuna colpa. Ma tali ineguaglianze esistono perché alcuni hanno avuto più successo di altri a guadagnare denaro e hanno cercato di aiutare i loro figli il più possibile; e siccome gli individui tendono a sposare membri della loro classe economica e sociale, ricchezza e posizione si accumulano e sono tramandate di generazione in generazione. Le azioni che si combinano per formare tali cause – decisioni relative al lavoro, acquisti, matrimoni, testamenti e sforzi di provvedere ai figli e educarli – non sembrano sbagliate in se stesse. Quello che è sbagliato, se qualcosa lo è, è il risultato: che alcuni cominciano a vivere con svantaggi non meritati.

Se obiettiamo a questo tipo di sorte in quanto iniqua deve essere perché obiettiamo al fatto che la gente subisca svantaggi di cui non ha colpa, semplicemente come risultato del funzionamento ordinario del sistema socioeconomico in cui nasce. Alcuni di noi possono anche credere che tutta la cattiva sorte che non è colpa di una persona, come quella di nascere con un handicap fisico, dovrebbe essere compensata se possibile. Ma lasciamo da parte quei casi in questa discussione. Intendo concentrarmi sulle ineguaglianze non meritate che si producono attraverso il funzionamento della società e dell'economia, in particolare un'economia concorrenziale.

Le due fonti principali di queste ineguaglianze non meritate, come ho detto, sono differenze nelle classi socioeconomiche in cui le persone nascono, e differenze nelle capacità o talenti naturali per compiti che sono richiesti. Puoi non pensare che vi è qualcosa di sbagliato nell'ineguaglianza causata in questi modi. Ma se pensi che vi sia qualcosa di sbagliato in essa, e pensi che una società dovrebbe cercare di ridurla, allora devi proporre un rimedio che o interferisca con le cause stesse o interferisca direttamente con gli effetti ineguali.

Le cause in se stesse, come abbiamo visto, includono scelte relativamente innocenti da parte di molti individui su come spendere il loro tempo e denaro e come vivere le loro vite. Interferire con le scelte che la gente fa su quali prodotti comprare, come aiutare i propri figli, o quanto pagare i propri dipendenti è molto diverso che interferire in quello che fanno quando vogliono derubare banche o discriminare neri

lento. Anche queste differenze sono parzialmente una questione di sorte. Anche se gli individui devono sviluppare e usare le loro capacità, non vi è sforzo sufficiente a consentire alla maggior parte delle persone di recitare come Meryl Streep, dipingere come Picasso o produrre auto come Henry Ford. Qualcosa di simile vale anche nel caso di risultati inferiori. La sorte di avere sia talento naturale sia provenienza familiare e di classe sono fattori importanti nel determinare il reddito e la posizione in una società concorrenziale. L'eguale opportunità produce risultati ineguali.

Queste ineguaglianze, diversamente dai risultati della discriminazione razziale e sessuale, sono prodotte da scelte e azioni che non sembrano sbagliate in se stesse. Le persone cercano di provvedere ai propri figli e di dare loro una buona educazione, e alcuni hanno più denaro di altri da usare a questo scopo. La gente paga per i prodotti, i servizi e le prestazioni che vuole e alcuni artisti (attori) e industriali diventano più ricchi di altri perché quello che hanno da offrire è desiderato da molte persone. Imprese e organizzazioni di ogni tipo cercano di assumere dipendenti che faranno bene il loro lavoro e pagano salari più alti per quelli con abilità insolite. Se un ristorante è pieno di gente e un altro accanto è vuoto perché il primo ha uno chef di talento e il secondo no, i clienti che scelgono il primo ristorante e evitano il secondo non hanno fatto nulla di male, anche se le loro scelte hanno un effetto negativo sul proprietario e i dipendenti del secondo ristorante, e sulle loro famiglie.

Tali effetti sono più spiacevoli quando influiscono su alcuni individui in modo assolutamente negativo. In certi paesi ampi segmenti di popolazione vivono in povertà di generazione in generazione. Ma anche in un paese ricco come gli Stati Uniti, una grande quantità di gente comincia a vivere con due limitazioni che derivano da svantaggi economici e educativi. Alcuni possono superare questi svantaggi, ma è molto più difficile che far bene da un punto di partenza più avanzato.

Più sgradevoli di tutte sono le enormi ineguaglianze in ricchezza, salute, educazione e sviluppo tra paesi ricchi e paesi poveri. La maggior parte della gente al mondo non ha alcuna opportunità di stare economicamente bene come i più poveri in Europa, Giappone o negli Stati Uniti. Queste ampie differenze nella buona e nella cattiva sorte certamente sembrano inique: ma, se è il caso, cosa si deve fare in merito?

Dobbiamo riflettere sia sull'ineguaglianza sia sul rimedio che sarebbe richiesto per ridurla o sbarazzarsene. La domanda principale sulle ineguaglianze in sé è: quali tipi di *cause* dell'ineguaglianza sono sbagliate? La domanda principale sui rimedi è: quali *metodi* di interferenza con l'ineguaglianza sono giusti?

Nel caso di discriminazione razziale o sessuale deliberata le risposte

cemente lasciare che sia, e sperare che sia, giusta. E in effetti è quello che la maggior parte della gente fa dopo aver abbandonato il tentativo di provarla: anche se non possono produrre ragioni contro lo scetticismo non possono neppure vivere con esso. Ma questo significa che noi sosteniamo la maggior parte delle nostre credenze ordinarie sul mondo nonostante il fatto che (a) potrebbero essere completamente false, e (b) non abbiamo alcun fondamento per escludere quella possibilità.

Ci restano allora tre domande:

1. È una possibilità insensata che l'interno della nostra mente sia la sola cosa che esiste – o che, anche se vi è un mondo esterno alla nostra mente, esso sia totalmente dissimile da quello che crediamo sia?
2. Se questo è possibile, hai qualche modo di provare a te stesso che effettivamente non è vero?
3. Se non puoi provare che esiste qualcosa all'esterno della tua mente, è giusto continuare a credere comunque nel mondo esterno?

## Altre menti

Vi è un tipo speciale di scetticismo che continua a essere un problema anche se assumi che la tua mente non è la sola cosa che c'è – che il mondo fisico che ti sembra di vedere e sentire intorno a te, incluso il tuo corpo, esiste davvero. È lo scetticismo sulla natura o anche l'esistenza di menti o esperienze diverse dalla tua.

Quanto sai davvero di quello che avviene nella mente di chiunque altro? Chiaramente tu osservi solo il corpo delle altre creature, persone incluse. Vedi quello che fanno, ascolti quello che dicono, e gli altri suoni che producono, e osservi come rispondono al loro ambiente – quali cose li attirano e quali li respingono, cosa mangiano e così via. Puoi anche sezionare le altre creature, e guardare al loro interno fisico, e forse confrontare la loro anatomia con la tua.

Ma nulla di tutto questo ti darà accesso diretto alle loro esperienze, ai loro pensieri e sentimenti. Le sole esperienze che puoi davvero avere sono le tue: se credi qualcosa sulla vita mentale di altri, è sulla base dell'osservazione della loro costituzione fisica e comportamento.

Per fare un esempio semplice, come sai quando tu e un amico state mangiando un gelato al cioccolato, se per lui ha lo stesso gusto che ha per te? Puoi tentare di assaggiare il suo gelato, ma se ha lo stesso gusto del tuo significa soltanto che ha lo stesso gusto *per te*: non hai sperimentato il gusto che ha *per lui*. Non sembra esservi alcun modo per confrontare le tue esperienze gustative direttamente.

Naturalmente potresti dire che, siccome siete ambedue esseri umani, e potete distinguere tra gusti di gelato – per esempio potete dire la differenza tra cioccolato e vaniglia a occhi chiusi – è probabile che le vostre esperienze di sapore siano simili. Ma come *lo* sai? La sola connessione che tu abbia mai osservato tra un tipo di gelato e un sapore è nel tuo caso; quindi, che ragione hai di pensare che correlazioni analoghe valgano per altri esseri umani? Perché non è del tutto coerente con ogni evidenza che il cioccolato abbia per lui lo stesso gusto che per te ha la vaniglia, e viceversa?

La stessa questione potrebbe essere posta relativamente a altri tipi di esperienza. Come sai che le cose rosse non sembrano al tuo amico come le cose gialle sembrano a te? Naturalmente, se gli chiedi com'è una macchina dei pompieri dirà che è rossa come il sangue e non gialla come un dente di leone; ma quello è perché usa la parola "rosso" per il colore che gli sembrano avere sangue e macchine dei pompieri, *quale* che sia. Forse è quello che tu chiami giallo, o quello che chiami blu, o forse è un'esperienza di colore che non hai mai avuto, e non puoi neppure immaginare.

## Giustizia

È ingiusto che alcuni nascano ricchi e alcuni nascano poveri? E se è ingiusto ci si deve fare qualcosa?

Il mondo è pieno di ineguaglianze – all'interno dei paesi, e da un paese all'altro. Certi bambini nascono in case confortevoli e ricche e crescono ben nutriti e ben educati. Altri nascono poveri, non hanno abbastanza da mangiare e non hanno mai accesso a educazione o cure mediche. Chiaramente, questa è una questione di sorte: non siamo responsabili per la classe sociale o economica o il paese in cui nasciamo. La questione è: in che senso sono sbagliate ineguaglianze che non sono colpa degli individui che ne soffrono? I governi dovrebbero usare il loro potere per cercare di ridurre ineguaglianze di questo tipo, di cui le vittime non sono responsabili?

Certe ineguaglianze sono deliberatamente imposte. La discriminazione razziale, per esempio, esclude deliberatamente persone di una razza da lavori, alloggi e educazione che sono disponibili a persone di un'altra razza. Oppure le donne possono essere escluse dal lavoro o vedersi negati privilegi disponibili solo agli uomini. Questa non è semplicemente una questione di cattiva sorte. La discriminazione razziale e sessuale sono chiaramente inique: sono forme di ineguaglianza causate da fattori cui non si dovrebbe permettere di influenzare il benessere fondamentale delle persone. L'equità richiede che le opportunità debbano essere aperte a coloro che sono qualificati, e è chiaramente una buona cosa quando i governi cercano di far rispettare tale eguaglianza di opportunità.

Ma è più difficile sapere cosa dire a proposito di ineguaglianze che si producono nel corso ordinario degli eventi, senza deliberata discriminazione razziale o sessuale. Perché, anche se vi è eguaglianza di opportunità, e qualsiasi persona qualificata può andare all'università o avere un lavoro o comprare una casa o concorrere per una carica – indipendentemente dalla razza, dal sesso, dalla religione o dall'origine nazionale – vi saranno comunque ancora una quantità di ineguaglianze. Individui che provengono da ambienti più benestanti avranno di solito un'educazione migliore e più risorse, e tenderanno a essere in grado di competere meglio per buoni lavori. Anche in un sistema di eguaglianza di opportunità, alcuni individui partiranno in testa e finiranno con benefici maggiori di altri i cui talenti naturali sono gli stessi.

Non solo, ma in un sistema concorrenziale le differenze in talento naturale produrranno grandi differenze nei benefici risultanti. Quelli che hanno capacità per cui vi è grande richiesta saranno in grado di guadagnare molto di più di quelli privi di qualche particolare abilità o ta-

vita è importante, proprio come la mia, e riconosco che ho una ragione di salvare la sua vita proprio come lui avrebbe una ragione di salvare la mia se le nostre posizioni fossero invertite.

L'argomento morale cerca di fare riferimento a una capacità di motivazione imparziale che si suppone presente in tutti noi. Sfortunatamente, essa può essere profondamente sotterranea e in certi casi può non essere presente affatto.

Quando cerca di assicurarsi il controllo del nostro comportamento deve comunque competere con potenti motivi egoistici, e altri motivi personali che potrebbero non essere egoistici. Il difficile nel giustificare la moralità non è che vi è un solo motivo umano, ma che ce ne sono tanti.

Per negare questo devi fare riferimento all'assunzione secondo cui sapore e esperienze di colore sono uniformemente correlate con certe stimolazioni fisiche degli organi di senso, chiunque le sperimenti. Ma lo scettico direbbe che non hai alcuna prova per quella assunzione, e dato il tipo di assunzione di cui si tratta, *non potresti* averne alcuna prova. Tutto quello che puoi osservare è la correlazione nel tuo caso.

Di fronte a questo argomento potresti prima di tutto ammettere che vi è in quel caso una certa incertezza. La correlazione tra stimolo e esperienza può non essere esattamente la stessa da una persona all'altra: possono esservi lievi sfumature di differenza tra l'esperienza di colore e sapore che due persone hanno dello stesso tipo di gelato. Di fatto, siccome le persone sono fisicamente differenti l'una dall'altra, questo non sarebbe sorprendente. Ma, si potrebbe dire, la differenza nell'esperienza non può essere troppo radicale, altrimenti non saremmo in grado di parlarne. Per esempio, il gelato di cioccolato non potrebbe avere per il tuo amico il gusto che ha per te un gelato di limone, altrimenti stringerebbe le labbra quando lo mangia.

Ma si noti che questa tesi assume un'altra correlazione tra una persona e l'altra: una correlazione tra esperienza interna e certi tipi di reazione osservabile. E su questo si pone la stessa questione. Hai osservato la connessione tra lo stringere le labbra e il gusto che chiami aspro solo nel tuo caso: come sai che esiste in altre persone? Forse quello che fa stringere le labbra del tuo amico è un'esperienza come quella che hai tu quando mangi farina d'avena.

Se continuiamo abbastanza insistentemente a porci questo tipo di domande, ci sposteremo da uno scetticismo moderato e innocuo, incerto se il gelato di cioccolato ha esattamente lo stesso gusto per te e per il tuo amico, a uno scetticismo molto più radicale, incerto se vi sia *qualche* somiglianza tra le tue esperienze e le sue. Come sai che quando mette qualcosa in bocca ha anche soltanto un'esperienza del tipo che tu chiameresti un *sapore*? Per quel che ne sai, potrebbe trattarsi di qualcosa che chiameresti un suono – o forse è differente da qualunque cosa tu abbia mai sperimentato, o potresti immaginare.

Se continuiamo su questa strada alla fine essa conduce allo scetticismo più radicale su tutto ciò che è relativo a altre menti. Come fai anche a sapere che il tuo amico è cosciente? Come fai a sapere che vi sono *altre menti* oltre alla tua?

Il solo esempio che tu abbia direttamente osservato di una correlazione tra mente, corpo, anatomia, e circostanze fisiche è il tuo. Anche se altre persone e animali non avessero alcuna esperienza, nessuna vita mentale interna di qualche tipo, ma fossero soltanto elaborate macchine biologiche, ti apparirebbero esattamente identiche. Quindi, come fai a

sapere che non è così? Come sai che gli esseri intorno a te non sono solo robot privi di mente? Non hai mai visto dentro la loro mente – non potresti – e il loro comportamento fisico potrebbe essere completamente prodotto da cause del tutto fisiche. Forse i tuoi parenti, i tuoi vicini, il tuo gatto e il tuo cane non hanno *alcuna esperienza interna*. Se non ce l'hanno, non c'è neppure qualche modo in cui potresti scoprirla.

Non puoi neppure fare riferimento alla evidenza del loro comportamento, incluso quello che dicono – perché questo assume che in loro il comportamento esterno è connesso con l'esperienza interna come per te; e è proprio quello che non sai.

Considerare la possibilità che nessuna delle persone intorno a te possa essere cosciente produce un sentimento strano. In parte sembra concepibile, e nessuna prova che potresti eventualmente avere può escluderlo decisamente. D'altra parte è qualcosa che non puoi *davvero* credere possibile: la tua convinzione che vi siano menti in quei corpi, vista dietro quegli occhi, ascolto in quelle orecchie, ecc., è istintiva. Ma se il suo potere viene dall'istinto, è davvero conoscenza? Una volta ammessa la possibilità che la credenza in altre menti sia errata, non hai bisogno di qualcosa di più affidabile per giustificare di dividerla?

Vi è un altro aspetto di questa questione che va in una direzione completamente opposta.

Ordinariamente crediamo che gli altri esseri umani siano coscienti, e quasi tutti crediamo che anche gli altri mammiferi e gli uccelli siano coscienti. Ma la gente ha idee diverse sul fatto se siano coscienti pesci, o insetti, vermi, e la medusa. Vi sono ancora più dubbi sul fatto se animali unicellulari come l'ameba e i parameci abbiano esperienze coscienti, sebbene queste creature reagiscano cospicuamente a stimoli di vario tipo. La maggior parte della gente crede che le piante non siano coscienti; e quasi nessuno crede che le pietre, o i fazzoletti di carta, le automobili, i laghi di montagna e le sigarette siano coscienti. E per fare un altro esempio biologico, la maggior parte di noi direbbe, se ci pensassimo sopra, che le cellule individuali di cui sono composti i nostri corpi non hanno alcuna esperienza cosciente.

Come sappiamo tutte queste cose? Come fai a sapere che quando tagli un ramo non fai male all'albero – solo che non può esprimere il suo dolore perché non si può muovere? (O forse gli *piace* che gli si taglino i rami). Come sai che le cellule muscolari nel tuo cuore non provano dolore o eccitazione quando fai di corsa una rampa di scale? Come sai che un kleenex non prova nulla quando ti ci soffi il naso?

E i computer? Supponiamo che i computer siano sviluppati fino al punto di poter essere usati per controllare robot che dall'esterno sembrano cani, rispondono in modi complicati all'ambiente e si comportano sotto

te. È difficile dire che cos'è, ma è un'idea che la maggior parte di noi comprende, tranne nel caso in cui sia schiavo di quanto dice la comunità.

Vi sono molti problemi filosofici sul contenuto della moralità – come dovrebbe esprimersi una considerazione morale o rispetto per gli altri; se dovremmo aiutarli a avere quello che vogliono o soprattutto astenerci dal danneggiarli o ostacolarli; quanto dovremmo essere imparziali e in che modo. Ho tralasciato molte di queste questioni perché qui mi interessa il fondamento della moralità in generale – quanto sia universale e oggettivo.

Dovrei rispondere a una possibile obiezione all'intera idea della moralità. Probabilmente hai sentito dire che la sola ragione che chiunque ha di fare qualcosa è che lo fa star bene, o che non farla lo farà star male. Se siamo davvero motivati solo dal nostro benessere, è senza speranza per la moralità cercare di fare riferimento a una considerazione per gli altri. Da questo punto di vista, anche una condotta apparentemente morale in cui una persona sembra sacrificare i suoi interessi nell'interesse degli altri è in effetti motivata dalla sua considerazione per sé: essa vuole evitare il senso di colpa che sentirà se non fa la cosa "giusta", o sperimentare la calda emozione dell'autocompiacimento che proverà se la fa. Ma coloro che non hanno questi sentimenti non hanno motivo di essere "moralisti".

È vero che quando le persone fanno quello che pensano di dover fare, spesso si sentono bene per averlo fatto: analogamente, se fanno quello che pensano sia sbagliato, spesso si sentono a disagio. Ma non significa che questi sentimenti siano i loro motivi per agire. In molti casi i sentimenti derivano dai motivi che producono anche l'azione. Non ti sentiresti bene perché fai la cosa giusta a meno che pensi che c'era qualche altra ragione per farla, oltre al fatto che ti facesse sentir bene. E non ti sentiresti colpevole nel fare la cosa sbagliata a meno che pensi che vi era qualche altra ragione per non farla, oltre al fatto che ti facesse sentir colpevole: qualcosa che rende giusto sentirsi colpevoli. Almeno è così che le cose dovrebbero essere. È vero che alcuni provano un senso di colpa irrazionale per cose che non hanno alcuna ragione indipendente di considerare sbagliate – ma non è così che si suppone la moralità funzioni.

In un certo senso, le persone fanno quello che vogliono fare. Ma le loro ragioni e i loro motivi per volere fare cose variano enormemente. Posso "volere" dare a qualcuno il mio portafoglio solo perché mi tiene una pistola puntata alla testa e minaccia di uccidermi se non lo faccio. E posso volermi buttare in un fiume gelato per salvare un estraneo che sta affogando non perché mi farà star bene, ma perché riconosco che la sua

uccidere anche se nessuno dei suoi motivi o desideri effettivi gli dà una ragione del genere?

Terzo, potremmo dire che la moralità non è universale, e che quello che è moralmente richiesto a una persona di fare arriva solo a quello che essa ha una certa ragione di fare, dove la ragione dipende da quanto essa si preoccupa effettivamente delle altre persone in generale. Se ha forti motivi morali, essi genereranno forti ragioni e forti requisiti morali. Se i suoi motivi morali sono deboli o non esistono, analogamente i requisiti morali gli risulteranno deboli o nulli. Questo può apparire psicologicamente realistico, ma va contro l'idea che le stesse regole morali si applicano a tutti noi, e non solo ai buoni.

La questione se i requisiti morali siano universali si presenta non solo quando confrontiamo i motivi di individui differenti, ma anche quando confrontiamo i criteri morali che sono accettati in società differenti e in tempi differenti. Parecchie cose che tu probabilmente ritieni sbagliate sono state accettate come moralmente corrette da ampi gruppi di persone in passato: la schiavitù, la servitù della gleba, il sacrificio umano, la segregazione razziale, il rifiuto della libertà politica e religiosa, il sistema ereditario delle caste. E probabilmente molte cose che ora ritieni giuste saranno considerate sbagliate da società future. È ragionevole credere vi sia qualche singola verità in tutto questo, anche se non possiamo essere sicuri di qual è? O è più ragionevole credere che giusto e sbagliato siano relativi a un tempo particolare, a un luogo e a un contesto sociale?

Vi è un modo in cui giusto e sbagliato sono ovviamente relativi alle circostanze. Di solito è giusto restituire un coltello che hai chiesto in prestito al suo legittimo proprietario se lo chiede indietro. Ma se nel frattempo è diventato pazzo e vuole il coltello per ucciderci qualcuno, allora non devi restituirglielo. Non è questo il tipo di relatività di cui sto parlando perché questo non significa che la moralità è relativa al livello fondamentale. Significa solo che gli stessi fondamentali principi morali richiederanno azioni differenti in circostanze differenti.

Il tipo di relatività più profondo in cui credono alcuni implicherebbe che il criterio più fondamentale del giusto e dello sbagliato – come quando è bene o non è bene uccidere, o quali sacrifici ti è richiesto fare per gli altri – dipende interamente da quali criteri sono generalmente accettati nella società in cui vivi.

Questo mi sembra davvero difficile da credere, principalmente perché pare sempre possibile criticare i criteri accettati della tua società e dire che sono moralmente errati. Ma, se lo fai, devi far riferimento a qualche criterio più oggettivo, un'idea di quello che è *veramente* giusto e sbagliato, contrapposta a quello che pensa la maggior parte della gen-

molto aspetti proprio come cani, anche se all'interno sono solo una massa di circuiti e pezzi di silicene. Avremmo qualche modo per sapere se tali macchine sono coscienti?

Questi casi sono l'uno diverso dall'altro, naturalmente. Se una cosa è incapace di movimento non può dare alcuna prova comportamentale di sentimento o percezione. E se non è un organismo naturale è radicalmente differente da noi nella costituzione interna. Ma che ragioni abbiamo per pensare che le cose che si comportano come noi in una certa misura e hanno una struttura fisica osservabile approssimativamente come la nostra sono capaci di avere esperienze di *qualche* tipo? Forse gli alberi sentono le cose in modo completamente differente dal nostro, ma non abbiamo modo di saperne qualcosa perché non abbiamo modo di scoprire le correlazioni tra esperienza e manifestazioni osservabili o condizioni fisiche nel loro caso. Potremmo scoprire tali correlazioni solo se potessimo osservare insieme le esperienze e le manifestazioni esterne: ma non c'è modo in cui possiamo osservare le esperienze direttamente, tranne che nel nostro caso. E per la stessa ragione non c'è alcun modo in cui potremmo osservare l'assenza di ogni esperienza, e di conseguenza l'assenza di ogni correlazione simile in qualunque altro caso. Non puoi dire che un albero non ha *alcuna* esperienza, guardandoci dentro più di quanto tu possa dire che una pulce *ha* esperienza guardandoci dentro.

Quindi la questione è: cosa puoi veramente sapere sulla vita cosciente in questo mondo oltre al fatto che tu stesso hai una mente cosciente? È possibile vi sia molta meno vita cosciente di quella che assumi (nessuna eccetto la tua), o molta di più (anche in cose che assumi essere incoscienti?).

## Il problema mente-corpo

Dimentichiamo lo scetticismo, e assumiamo che il mondo fisico esiste, incluso il tuo corpo e il tuo cervello; e mettiamo da parte il nostro scetticismo sulle altre menti. Assumerò che tu sia cosciente se tu assumi che io lo sia. Ora, quale potrebbe essere la relazione tra coscienza e cervello?

Chiunque sa che ciò che accade nella coscienza dipende da ciò che accade al corpo. Se batti il dito del piede ti fa male. Se chiudi gli occhi non puoi vedere cosa ti sta di fronte. Se addenti un pezzo di Droste senti il gusto del cioccolato. Se qualcuno ti colpisce in testa sviene.

L'evidenza mostra che per ogni cosa che accade nella tua mente o coscienza, qualcosa deve accadere nel tuo cervello. (Non sentiresti alcun dolore per il colpo sul dito se i nervi della gamba e della spina dorsale non portassero gli impulsi dal dito al tuo cervello.) Non sappiamo cosa accade nel cervello quando pensi "Mi chiedo se questo pomeriggio avrò il tempo di farmi tagliare i capelli". Ma siamo abbastanza sicuri che succede qualcosa – qualcosa che implica mutamenti chimici e elettrici nei bilioni di cellule nervose di cui è fatto il tuo cervello.

In certi casi sappiamo come il cervello influisce sulla mente e come la mente influisce sul cervello. Sappiamo, per esempio, che la stimolazione di certe cellule cerebrali vicine alla parte posteriore della testa produce esperienze visive. E sappiamo che quando decidi di prenderti un'altra fetta di dolce certe altre cellule cerebrali mandano impulsi ai muscoli nel tuo braccio. Non conosciamo la maggior parte dei dettagli, ma è chiaro che vi sono relazioni complesse tra quello che accade nella tua mente e i processi fisici che si verificano nel tuo cervello. Fin qui tutto ha a che fare con la scienza, non con la filosofia.

Ma vi è anche una questione filosofica sulla relazione tra mente e corpo, e è la seguente: la tua mente è qualcosa di diverso dal tuo cervello, sebbene a esso connessa, oppure è il tuo cervello? I tuoi pensieri e sentimenti, le tue percezioni e sensazioni, e i tuoi voleri sono cose che accadono *in aggiunta* a tutti i processi fisici nel tuo cervello, o sono in se stessi parte di quei processi fisici?

Cosa accade, per esempio, quando addenti un pezzo di cioccolato? Il cioccolato si scioglie sulla tua lingua e causa mutamenti chimici nelle tue papille gustative; le papille gustative inviano alcuni impulsi elettrici lungo i nervi che vanno dalla tua lingua al tuo cervello, e quando quegli impulsi raggiungono il cervello vi producono ulteriori mutamenti fisici; infine, *tu senti il gusto del cioccolato*. Che cos'è *questo*? Potrebbe essere solo un evento fisico in alcune cellule del tuo cervello, o deve trattarsi di qualcosa di completamente differente?

Quanto dovrebbe influenzarti questo punto di vista? Tu conti qualcosa visto dall'esterno – altrimenti non penseresti che gli altri hanno qualche ragione di preoccuparsi di quello che ti fanno. Ma dall'esterno non conti come conti per te stesso dall'interno perché dall'esterno non conti più di chiunque altro.

Non solo non è chiaro quanto dovremmo essere imparziali; non è chiaro cosa farebbe di una risposta a questa domanda la risposta corretta. Vi è un singolo modo corretto per chiunque di far quadrare quello di cui gli importa personalmente e quello che importa imparzialmente? O la risposta varierà da persona a persona a seconda della forza dei loro differenti motivi?

Questo ci porta a un'altra grande questione: giusto e sbagliato sono gli stessi per chiunque?

La moralità è spesso considerata universale. Se qualcosa è sbagliato si suppone sia sbagliato per chiunque; per esempio, se è sbagliato uccidere qualcuno perché vuoi rubargli il portafoglio, allora è sbagliato sia che tu ti preoccupi per lui o meno. Ma se si suppone che l'essere qualcosa sbagliato costituisca una ragione contro il farlo, e se le tue ragioni per fare cose dipendono dai tuoi motivi, e i motivi delle persone possono variare enormemente, allora è come se non ci fosse per chiunque un unico giusto e sbagliato. Non ci sarà un unico giusto e sbagliato perché, se i motivi fondamentali delle persone differiscono, non ci sarà un unico criterio fondamentale di comportamento che chiunque abbia ragione di seguire.

Vi sono tre modi di trattare questo problema, nessuno dei quali è pienamente soddisfacente.

Primo, potremmo dire che le stesse cose *sono* giuste o sbagliate per chiunque, ma che non tutti hanno una ragione per fare quello che è giusto e evitare quello che è sbagliato: solo persone con il giusto tipo di motivi "moralì" – in particolare una considerazione per gli altri – hanno qualche ragione di fare quello che è giusto, nell'interesse del giusto. Questo rende la moralità universale, ma a costo di privarla della sua forza. Non è chiaro cosa significhi dire che sarebbe sbagliato per qualcuno commettere un omicidio, ma che egli non ha alcuna ragione di non farlo.

Secondo, potremmo dire che chiunque ha una ragione per fare quello che è giusto e evitare quello che è sbagliato, ma che queste ragioni non dipendono dai motivi effettivi delle persone. Piuttosto sono ragioni per cambiare i nostri motivi se non sono quelli giusti. Questo connette la moralità alle ragioni per l'azione, ma lascia oscuro quali sono queste ragioni universali che non dipendono da motivi che chiunque ha effettivamente. Cosa significa dire che un assassino ha una ragione per non

friamo non è semplicemente male *per noi*, ma male punto e basta. Il fondamento della moralità è una credenza che beneficio e danno a persone particolari (o animali) è bene o male non solo dal loro punto di vista, ma da un punto di vista più generale che qualsiasi persona pensante può capire. Questo significa che ogni persona ha una ragione di considerare non solo i suoi interessi, ma gli interessi di altri nel decidere cosa fare. E non è sufficiente se egli considera solo alcuni altri – la sua famiglia e i suoi amici, quelli di cui gli importa particolarmente. Naturalmente avrà più considerazione per certe persone, e anche per se stesso. Ma egli ha qualche ragione di considerare l'effetto di quello che fa sul bene e il male di chiunque. Se è come la maggior parte di noi, questo è quanto pensa gli altri dovrebbero fare riguardo a lui, anche se non sono suoi amici.

Anche se questo è vero, si tratta solo di un resoconto minimale dell'origine della moralità. Non ci dice dettagliatamente come dovremmo considerare gli interessi degli altri, o come dovremmo bilanciarli con l'interesse speciale che tutti abbiamo per noi stessi e le persone particolari a noi vicine. Non ci dice neppure quanto dovremmo preoccuparci di persone in altri paesi in confronto ai nostri concittadini. Vi è un ampio disaccordo tra coloro che accettano la moralità in generale su cosa in particolare è giusto e cosa sbagliato.

Per esempio: dovresti preoccuparti di ogni altra persona come ti preoccupi di te stesso? Dovresti in altre parole amare il tuo prossimo come te stesso (anche se non è tuo prossimo)? Ogni volta che vai al cinema dovresti chiederti se il costo di un biglietto potrebbe generare più felicità se lo dessi a qualcun altro, o regalassi il denaro a una campagna contro la carestia?

Pochissime persone sono così generose. E se qualcuno fosse tanto imparziale tra sé e gli altri, probabilmente sentirebbe anche di dover essere altrettanto imparziale *tra* altre persone. Questo escluderebbe che egli si possa interessare di amici e parenti più di quanto si interessa di estranei. Potrebbe avere sentimenti particolari per certe persone che gli sono vicine, ma la completa imparzialità implicherebbe che non li *favorirà* – se per esempio deve scegliere tra aiutare un amico o un estraneo a evitare sofferenze, o tra portare il figlio al cinema o regalare il denaro a una campagna contro la carestia.

Sembra troppo chiedere questo livello di imparzialità alla maggior parte delle persone: chi ne fosse capace sarebbe una sorta di terribile santo. Ma è un'importante questione della riflessione morale quanta imparzialità dovremmo cercare di ottenere. Tu sei una persona particolare, ma sei anche in grado di riconoscere che sei solo una persona tra le altre, e non più importante di loro, quando guardato dall'esterno.

Se uno scienziato ti togliesse la calotta cranica e guardasse nel tuo cervello mentre stai mangiando il pezzo di cioccolato, tutto quello che vedrebbe è una grigia massa di neuroni. Se usasse strumenti per misurare cosa sta accadendo all'interno, scoprirebbe complicati processi fisici di tipo molto differente. Ma troverebbe il gusto del cioccolato?

È come se non potesse trovarlo nel tuo cervello perché la tua esperienza del gusto del cioccolato è chiusa nella tua mente in un modo che la rende inosservabile da parte di chiunque altro – anche se ti apre la calotta cranica e ti guarda dentro il cervello. Le tue esperienze sono dentro la tua mente con *un tipo di internità* che è differente dal modo in cui il tuo cervello è dentro la tua testa. Qualcun altro può aprire la tua testa e vedere cosa c'è dentro, ma non può aprire la tua mente e guardarci dentro – almeno, non nello stesso modo.

Non è soltanto che il gusto del cioccolato è un sapore e quindi non si può vedere. Supponiamo che uno scienziato fosse abbastanza pazzo da cercare di osservare la tua esperienza del gusto del cioccolato *leccando* il tuo cervello mentre mangi un pezzo di cioccolato. Prima di tutto, il tuo cervello, probabilmente, non avrebbe per lui il gusto del cioccolato. Ma anche se ce l'avesse egli non riuscirebbe a entrare nella tua mente e osservare la tua esperienza di gustare il cioccolato. Scoprirebbe soltanto, e abbastanza ovviamente, che quando gusti del cioccolato il tuo cervello cambia in modo da sapere di cioccolato per altre persone. Lui avrebbe il suo gusto di cioccolato e tu il tuo.

Se quanto accade nella tua esperienza è dentro il tuo cervello in un modo in cui quel che accade nel tuo cervello non lo è, è come se la tua esperienza e altri stati mentali non potessero essere soltanto stati fisici del tuo cervello. Deve esservi di più in te che non il tuo corpo con il suo indaffarato sistema nervoso.

Una possibile conclusione è che deve esservi un'anima, attaccata al tuo corpo in un certo modo, che consente loro di interagire. Se è vero, allora sei fatto di due cose del tutto differenti: un organismo fisico complesso e un'anima che è puramente mentale. (Questa visione è chiamata dualismo, per ovvie ragioni.)

Ma molti pensano che quella nell'anima sia una credenza all'antica e priva di scientificità. Qualsiasi altra cosa nel mondo è fatta di materia fisica – differenti combinazioni degli stessi elementi chimici. Perché noi no? I nostri corpi si sviluppano attraverso un processo fisico complesso dalla singola cellula prodotta dall'unione di sperma e ovulo al momento del concepimento. La materia ordinaria si aggiunge gradualmente in modo che la cellula si trasforma in un bambino con braccia, gambe, occhi, orecchie e un cervello, capace di muoversi, sentire e vedere, e alla fine di parlare e pensare. Alcuni credono che questo siste-

ma fisico complesso sia in se stesso sufficiente a dare origine a una vita mentale. Perché non dovrebbe essere così? In ogni modo, come può un semplice argomento filosofico mostrare che non è così? La filosofia non può dirci di cosa sono fatti stelle o diamanti, per cui come può dirci di cosa sono o non sono fatte le persone?

La visione secondo cui le persone non sono fatte che di materia fisica, e i loro stati mentali sono stati fisici del loro cervello è chiamata fisicalismo (o talvolta materialismo). I fisicalisti non hanno una teoria specifica di quale processo nel cervello può essere identificato come l'esperienza del gusto del cioccolato, per esempio. Ma credono che gli stati mentali siano *solo* stati del cervello, e che non vi è alcuna ragione filosofica di pensare che non possano esserlo. I dettagli saranno scoperti attraverso la scienza.

L'idea è che potremmo scoprire che le esperienze sono davvero processi cerebrali proprio come abbiamo scoperto che altre cose familiari hanno una natura reale che non avremmo potuto congetturare finché non è stata rivelata dalla ricerca scientifica. Per esempio, risulta che i diamanti sono composti di carbonio, lo stesso materiale di cui è fatto il carbone: gli atomi sono solo differentemente disposti. E l'acqua, come tutti sappiamo, è composta di idrogeno e ossigeno, anche se quei due elementi non sono affatto acqua quando presi in se stessi.

Per cui, anche se potrebbe sembrare sorprendente che l'esperienza del gusto del cioccolato non possa essere altro che un complicato evento fisico nel tuo cervello, non sarebbe affatto più strano della quantità di cose che sono state scoperte sulla natura reale di oggetti e processi ordinari. Gli scienziati hanno scoperto che cos'è la luce, come crescono le piante, come si muovono i muscoli – è solo questione di tempo prima che scoprano la natura biologica della mente. Ecco quanto pensano i fisicalisti.

Un dualista replicherebbe che quelle altre cose sono diverse. Quando scopriamo la composizione chimica dell'acqua, per esempio, abbiamo a che fare con qualcosa che è chiaramente là fuori nel mondo fisico – qualcosa che tutti possiamo vedere e toccare. Quando scopriamo che è fatta di atomi di idrogeno e ossigeno scomponiamo soltanto una sostanza fisica esterna in parti fisiche più piccole. È una caratteristica essenziale di questo tipo di analisi che non forniamo una scomposizione chimica del modo in cui l'acqua *ci sembra, di come la sentiamo, del gusto che ha per noi*. Queste cose avvengono nella nostra esperienza interna, non nell'acqua che abbiamo scomposto in atomi. L'analisi fisica o chimica dell'acqua le lascia da parte.

Ma per scoprire che gustare del cioccolato era in effetti solo un processo cerebrale avremmo dovuto analizzare qualcosa di mentale – non u-

brello, non solo sulla perdita dell'ombrello. Penseresti "Dove se ne è andato con il mio ombrello che ho comprato con il mio denaro guadagnato con fatica e che ho avuto la precauzione di portare con me dopo avere letto le previsioni del tempo? Perché non ha preso il suo ombrello?" e così via.

Quando i suoi interessi sono minacciati dal comportamento sconsiderato degli altri, la maggior parte di noi trova facile apprezzare che gli altri abbiano una ragione di essere più riguardosi. Quando sei danneggiato probabilmente senti che gli altri dovrebbero preoccuparsene: non pensi che non sono affari loro, e che non hanno alcuna ragione di evitare di danneggiarti. Questo è il sentimento che si suppone provochi l'argomento "Come la prenderesti?".

Infatti, se ammetti che *te la prenderesti* se qualcun altro ti facesse quello che ora gli fai, ammetti che pensi avresti una ragione di non farlo. E se lo ammetti, devi considerare qual è quella ragione. Non potrebbe soltanto essere che sei *tu* che egli sta danneggiando, di tutte le persone al mondo. Non vi è alcuna speciale ragione per lui di non rubare il *tuo* ombrello in quanto contrapposto a quello di qualcun altro. Non vi è nulla di così speciale in te. Quale che sia la ragione, è una ragione che egli avrebbe contro il danneggiare qualcun altro nello stesso modo. E è una ragione che avrebbe anche qualcun altro, in una situazione simile contro il danneggiare te o qualcun altro.

Ma se è una ragione che qualcun altro avrebbe quella di non danneggiare qualcun altro in questo modo, allora è una ragione che *tu* hai di non danneggiare nessun altro in questo modo (visto che *qualcuno* significa *chiunque*). Quindi è una ragione per non rubare adesso l'ombrello di un'altra persona.

Questa è una questione di semplice coerenza. Se ammetti che un'altra persona avrebbe una ragione per non danneggiarti in circostanze simili, e ammetti che la ragione che avrebbe è del tutto generale, e non si applica solo a te o a lui, allora, per essere coerente, devi ammettere che la stessa ragione si applica a te ora. Non dovresti rubare l'ombrello, e devi sentirti colpevole se lo fai.

Qualcuno potrebbe sottrarsi a questo argomento se, quando gli venisse chiesto "Come la prenderesti se qualcuno lo facesse a te?" rispondesse "Non me la prendere affatto. Non mi *piacerebbe* se qualcuno rubasse il mio ombrello durante un temporale, ma non penserei che ci sarebbe qualche ragione per lui di prendere in considerazione i miei sentimenti in proposito". Ma quante persone potrebbero onestamente dare quella risposta? Penso che molti, a meno che siano pazzi, penserebbero che i loro interessi e danni contano, non solo per loro, ma in un modo che dà anche a altri una ragione di curarsene. Tutti pensiamo che quando sof-

evitare di fare cose del genere perché sono cose cattive da fare alle vittime, non solo perché temi le conseguenze per te stesso, o perché non vuoi offendere il tuo creatore.

Questa terza obiezione si applica anche a altre spiegazioni della forza della moralità le quali fanno ricorso agli interessi della persona che deve agire. Per esempio, si potrebbe dire che dovresti trattare gli altri con considerazione in modo che essi facciano lo stesso con te. Potrebbe essere un consiglio valido, ma è valido solo finché pensi che quello che fai influirà sul modo in cui gli altri ti trattano. Non è una ragione per fare la cosa giusta se gli altri non lo scopriranno o contro il fare la cosa sbagliata se puoi farla franca (come essere un pirata della strada).

Non vi è alcun sostituto a un diretto interessamento per gli altri come fondamento della moralità. Ma si suppone che la moralità si applichi a chiunque: e possiamo assumere che chiunque abbia tale interessamento per gli altri? Ovviamente no: alcuni sono molto egoisti, e anche quelli che non lo sono possono preoccuparsi solo delle persone che conoscono, e non di chiunque. Quindi, dove troveremo una ragione per cui chiunque non deve danneggiare altre persone, anche quelle che non conosce?

Vi è un argomento generale contro il danneggiare altre persone che può essere presentato a chiunque capisca l'italiano (o qualsiasi altra lingua), e che sembra mostrare che egli ha *qualche* ragione di curarsi degli altri, anche se, alla fine, i suoi motivi egoistici sono così forti che continua comunque a trattare male gli altri. È un argomento che sono sicuro tu abbia sentito e suona così: "Come la prenderesti se qualcuno lo facesse a te?".

Non è facile spiegare come si suppone che questo argomento funzioni. Supponiamo tu stia per rubare l'ombrello di qualcun altro mentre lasci il ristorante durante un temporale, e uno spettatore dica "Come la prenderesti se qualcuno lo facesse a te?". Perché si suppone che questo ti faccia esitare o ti faccia sentire colpevole?

Ovviamente si suppone che la risposta diretta alla domanda sarebbe "Non mi piacerebbe affatto!". Ma qual è la mossa successiva? Supponiamo tu dica "Non mi piacerebbe se qualcuno lo facesse a me. Ma per fortuna nessuno lo sta facendo a me. Lo sto facendo a qualcun altro, e non me ne dispiace affatto!".

Questa risposta elude il punto della domanda. Quando ti si chiede come la prenderesti se qualcuno lo facesse a te si suppone tu pensi a tutte le sensazioni che proveresti se qualcuno rubasse il tuo ombrello. E questo include più che il semplice "non piacerli" – come non ti "piacerebbe" urtare il dito contro un sasso. Se qualcuno rubasse il tuo ombrello, *te la prenderesti*. Avresti un sentimento sul ladro dell'om-

na sostanza fisica esternamente osservabile, ma una sensazione gustativa interna – nei termini di parti che sono fisiche. E non c'è modo in cui un ampio numero di eventi fisici nel cervello, per quanto complessi, possano essere le parti di cui è composta una sensazione gustativa. Un tutto fisico può essere analizzato in parti fisiche più piccole, ma un processo mentale no. Parti fisiche non possono proprio dare luogo a un tutto mentale.

Vi è un'altra possibile visione che è differente sia dal dualismo sia dal fiscalismo. Il dualismo è la visione che tu sei fatto di un corpo più un'anima, e che la tua vita mentale avviene nella tua anima. Il fiscalismo è la visione che la tua vita mentale è fatta di processi fisici nel tuo cervello. Ma un'altra possibilità è che la tua vita mentale avvenga nel tuo cervello, e che tuttavia tutte quelle esperienze, quei sentimenti, pensieri e desideri non siano processi *fisici* nel tuo cervello. Questo vorrebbe dire che la materia grigia di bilioni di cellule nervose nella tua scatola cranica *non è solo un oggetto fisico*. Ha una quantità di proprietà fisiche – si verifica in essa una grande quantità di attività chimica e elettrica – ma vi avvengono anche processi *mentali*.

La visione che il cervello è la sede della coscienza, ma che i suoi stati coscienti non sono solo stati fisici è chiamata teoria del doppio aspetto. La si chiama così perché essa implica che quando addenti un pezzo di cioccolato questo produce nel tuo cervello uno stato o processo con due aspetti: un aspetto fisico che coinvolge vari mutamenti chimici e elettrici, e un aspetto mentale – l'esperienza del sapore del cioccolato. Quando si verifica questo processo uno scienziato che guardi nel tuo cervello sarà in grado di osservare l'aspetto fisico, ma sarai tu stesso, dall'interno, a sperimentare l'aspetto mentale: avrai la sensazione di gustare del cioccolato. Se fosse vero, il tuo stesso cervello avrebbe un interno che non potrebbe essere percepito da un osservatore esterno anche se lo apre in due. Ti darebbe una certa sensazione o gusto il fatto che quel processo si verifici nel tuo cervello.

Potremmo esprimere questa visione dicendo che tu non sei un corpo più un'anima – che sei solo un corpo, ma il tuo corpo, o almeno il tuo cervello, non è solo un sistema fisico. È un oggetto con aspetti fisici e mentali: può essere sezionato, ma ha anche il tipo di interiorità che non può essere svelata tramite dissezione. C'è qualcosa come gustare cioccolato dall'interno perché c'è qualcosa come avere dall'interno il tuo cervello nella condizione che è prodotta quando mangi un pezzo di cioccolato.

I fiscalisti credono che nulla esiste se non il mondo fisico che può essere studiato dalla scienza: il mondo della realtà oggettiva. Ma allora devono trovare posto in qualche modo per sentimenti, desideri, pensieri e

esperienze – per te e per me – in un mondo del genere.

Una teoria proposta in difesa del fisicalismo è che la natura mentale dei tuoi stati mentali consiste nelle loro relazioni con cose che li causano e cose che essi causano. Per esempio, quando ti fai male al dito e senti dolore, il dolore è qualcosa che si verifica nel tuo cervello. Ma la sua dolorosità non è solo la somma delle sue caratteristiche fisiche, e non è neppure qualche misteriosa proprietà non fisica. Piuttosto quello che ne fa un dolore è che si tratta del tipo di stato del tuo cervello di solito provocato da una lesione, e che di solito ti fa urlare e zoppicare e evitare ciò che ha causato la lesione. E questo potrebbe essere uno stato puramente fisico del tuo cervello.

Ma ciò non sembra sufficiente per fare di qualcosa un dolore. È vero che i dolori sono causati da una lesione, e ti fanno urlare e zoppicare. Ma *si sentono* anche in un certo modo, e questo sembra essere qualcosa di diverso da tutte le loro relazioni con cause e effetti, come da tutte le proprietà fisiche che possono avere – se sono di fatto eventi nel tuo cervello. Per quanto mi riguarda, credo che questo aspetto interno del dolore e di altre esperienze coscienti non possa essere adeguatamente analizzato nei termini di qualche sistema di relazioni causali con stimoli fisici e comportamento, per quanto complesso.

Sembrano esservi due tipi di cose del tutto differenti che avvengono nel mondo: le cose che appartengono alla realtà fisica, che molte persone differenti possono osservare dall'esterno, e quelle altre cose che appartengono alla realtà mentale, che ciascuno di noi sperimenta dall'interno nel suo caso. Questo non vale solo per esseri umani: cani, gatti, cavalli e uccelli sembrano essere coscienti, e anche pesci, formiche e scarabei probabilmente lo sono. Chi sa dove ci si ferma?

Non avremo una concezione generale adeguata del mondo finché non potremo spiegare come, quando una quantità di elementi fisici sono messi insieme nel modo giusto, formano non solo un organismo biologico funzionante, ma un essere cosciente. Se la coscienza stessa potesse essere identificata con un certo tipo di stato fisico, si aprirebbe la strada per una teoria fisica unificata di mente e corpo, e quindi, forse, per una teoria fisica unificata dell'universo. Ma le ragioni contro una teoria puramente fisica della coscienza sono abbastanza forti da fare apparire probabile che una teoria fisica di tutta la realtà è impossibile. La scienza fisica ha progredito lasciando la mente fuori da quanto cerca di spiegare, ma può esservi di più nel mondo di quanto la scienza fisica possa comprendere.

per non farlo. Ma se qualcuno semplicemente non si preoccupa delle altre persone, che ragione ha di astenersi dal fare qualcuna delle cose di solito ritenute sbagliate se può farla franca: che ragione ha di non uccidere, rubare, mentire o danneggiare altri? Se può ottenere quello che vuole facendo quelle cose, perché non dovrebbe farle? E se non c'è nessuna ragione per cui non dovrebbe, in che senso è sbagliato?

Naturalmente molti individui si preoccupano degli altri in una certa misura. Ma se qualcuno non se ne cura, la maggior parte di noi non concluderebbe che egli è esentato dalla moralità. Una persona che uccide qualcuno solo per rubargli il portafoglio senza curarsi della vittima non è automaticamente scusata. Il fatto che non se ne preoccupi non lo rende giusto: *dorrebbe* preoccuparsene. Ma perché dovrebbe? Vi sono stati parecchi tentativi di rispondere a questa domanda. Un tipo di risposta cerca di identificare qualcos'altro di cui la persona già si cura, e quindi di connettere a esso la moralità.

Per esempio, alcuni credono che anche se puoi farla franca con crimini orrendi su questa terra, e non sei punito dalla legge o dagli uomini, tali atti sono proibiti da Dio che ti punirà dopo la morte (e ti ricompenserà se non hai commesso ciò che non è giusto quando sei stato tentato di farlo). Quindi, anche quando sembra essere nel tuo interesse fare una cosa del genere non lo è davvero. Alcuni hanno anche creduto che se non c'è Dio a sostenere requisiti morali con la minaccia della punizione e la promessa della ricompensa la moralità è un'illusione: "Se Dio non esiste tutto è permesso".

Questa è una versione piuttosto rozza del fondamento religioso della moralità. Una versione più affascinante potrebbe essere che il motivo per obbedire ai comandamenti di Dio non è la paura, ma l'amore. Lui ti ama, e tu dovresti amarlo, e dovresti desiderare di obbedire ai suoi comandamenti per non offenderlo.

Ma, comunque interpretiamo la motivazione religiosa, vi sono tre obiezioni a questo tipo di risposta. Primo, un sacco di gente che non crede in Dio dà tuttavia giudizi di giusto e sbagliato, e pensa che nessuno dovrebbe uccidere un altro per il suo portafoglio anche se è sicuro di farla franca. Secondo, se Dio esiste e proibisce quello che è sbagliato, non è quello tuttavia a *renderlo* sbagliato. L'omicidio è sbagliato in sé, e è *per questo* che Dio lo proibisce (se lo fa). Dio non potrebbe rendere giusta qualsiasi cosa che prima era sbagliata – come indossare la calza sinistra prima della destra – semplicemente proibendola. Se Dio ti punisce perché lo fai sarebbe sconsigliabile farlo, ma non sarebbe sbagliato. Terzo, la paura della punizione e la speranza della ricompensa, e anche l'amore di Dio, non sembrano essere i giusti motivi per la moralità. Se pensi che è sbagliato uccidere, imbrogliare o rubare dovresti voler

## Giusto e sbagliato

Supponiamo tu lavori in una biblioteca a controllare i libri della gente quando se ne va e un amico ti chieda di lasciargli portar via di nascosto un libro in consultazione difficile da trovare che egli desidera possedere. Potresti esitare per varie ragioni. Potresti temere che sarà scoperto e che sia tu che lui avrete allora dei guai. Potresti volere che il libro rimanga in biblioteca in modo che tu stesso possa consultarlo.

Ma potresti anche pensare che quello che egli propone è sbagliato – che non dovrebbe farlo e che tu non dovresti aiutarlo. Se la pensi così, che cosa significa, e cosa lo rende vero?

Dire che è sbagliato non è soltanto dire che è contro le norme. Possono esservi norme cattive che proibiscono quello che non è sbagliato – come una legge contro il criticare il governo. Una norma può anche essere cattiva perché richiede qualcosa che è sbagliato – come una legge che richieda segregazione razziale in alberghi e ristoranti. Le idee di giusto e sbagliato sono differenti dalle idee di quello che è e non è contro le norme. Altrimenti non potrebbero essere usate nella valutazione di norme e di azioni.

Se pensi che sarebbe sbagliato aiutare il tuo amico a rubare il libro, allora ti sentirai a disagio nel farlo: in un certo modo non vorrai farlo anche se sei riluttante a rifiutare aiuto a un amico. Da dove viene il desiderio di non farlo; quale è il suo motivo, la ragione soggiacente? Vi sono vari modi in cui qualcosa può essere sbagliato, ma in questo caso, se dovessi spiegarlo, probabilmente diresti che sarebbe ingiusto nei confronti degli altri utenti della biblioteca che potrebbero essere interessati al libro proprio come lo è il tuo amico, ma che lo consultano nella stanza per la consultazione dove chiunque ne ha bisogno può trovarlo. Potresti anche sentire che lasciarglielo portar via sarebbe sleale nei confronti dei tuoi datori di lavoro che ti pagano esattamente per impedire che avvenga questo tipo di cosa. Questi pensieri hanno a che fare con effetti sugli altri – non necessariamente effetti sui loro sentimenti perché potrebbero non saperne mai niente, ma comunque con un certo tipo di danno. In generale, il pensiero che qualcosa è sbagliato dipende dal suo impatto non solo sulla persona che lo fa, ma anche su altri individui. A loro non piacerebbe, e farebbero obiezioni se lo scoprissero.

Ma supponiamo tu cerchi di spiegare tutto questo al tuo amico, e lui dicesse "So che il bibliotecario capo non sarebbe contento se lo scoprisse e probabilmente alcuni degli altri utenti della biblioteca sarebbero infelici di scoprire che il libro è sparito, ma che importa? Io voglio il libro; perché mi dovrei preoccupare di loro?".

Si suppone che l'argomento che sarebbe sbagliato gli dia una ragione

## Il significato delle parole

Come può una parola – un suono o un insieme di segni su un foglio di carta – *significare* qualcosa? Vi sono certe parole, come "bang" o "bisbiglio" che suonano un po' come ciò cui si riferiscono, ma di solito non vi è alcuna somiglianza tra un nome e la cosa di cui è nome. La relazione, in generale, deve essere qualcosa di completamente diverso.

Vi sono molti tipi di parole: alcune di esse dicono il nome di persone o cose, altre di qualità o attività, altre si riferiscono a relazioni tra cose o eventi, altre dicono il nome di numeri, luoghi, o tempi, e alcune, come "e" e "di" hanno significato solo perché contribuiscono al significato di asserzioni o domande più ampie in cui compaiono come parti. Di fatto tutte le parole svolgono la loro effettiva funzione in questo modo: il loro significato è proprio qualcosa che contribuisce al significato di frasi o asserzioni. Le parole sono prevalentemente usate nel parlare e nello scrivere piuttosto che solo come etichette.

Tuttavia, dato questo per scontato, chiediamoci come una parola può avere un significato. Alcune parole possono essere definite nei termini di altre parole: "quadrato" per esempio significa "figura piana con quattro lati e quattro angoli eguali". E anche la maggior parte dei termini in quella definizione possono essere definiti. Ma le definizioni non possono essere il fondamento del significato per tutte le parole, oppure resteremmo per sempre in un argomento circolare. Alla fine dobbiamo arrivare a alcune parole che hanno direttamente un significato.

Prendiamo la parola "tabacco" che può sembrare un esempio facile. Si riferisce a un tipo di pianta di cui la maggior parte di noi non conosce il nome latino, e le cui foglie sono usate per fare sigari e sigarette. Tutti noi abbiamo visto e odorato il tabacco, ma la parola, nel modo in cui la usi, si riferisce non solo ai campioni di materiale che hai visto, o che si trovano intorno a te quando usi la parola, ma a tutti gli esemplari di esso, che tu sappia o no della loro esistenza. Puoi aver appreso la parola perché ti sono stati mostrati campioni, ma non la capirai se pensi che è solo il nome di quei campioni.

Così, se dici "Mi chiedo se in Cina l'anno scorso è stato fumato più tabacco che nell'intero emisfero occidentale", ti sei posto una domanda significativa, e essa ha una risposta, anche se puoi non saperla. Ma il significato della domanda, e la sua risposta, dipendono dal fatto che quando usi la parola "tabacco" essa si riferisce a ogni campione della sostanza nel mondo – attraverso tutto il tempo passato e futuro, di fatto – a ogni sigaretta fumata in Cina l'anno scorso, a ogni sigaretta fumata a Cuba, e così via. Le altre parole nella frase limitano il riferimento a particolari tempi e luoghi, ma la parola "tabacco" può essere

usata per fare una domanda del genere solo perché ha questo enorme, ma specifico raggio d'azione, al di là della tua esperienza relativa a ogni campione di un certo tipo di materiale.

In che modo la parola fa questo? Come un semplice *suono* o *scarabocchio* può arrivare a tanto? Naturalmente non per come suona o sembra. E non a causa del numero relativamente piccolo di campioni di tabacco in cui ti sei imbattuto, e che si sono trovati nella stessa stanza quando hai pronunciato, udito o letto la parola. Avviene qualcos'altro, e è qualcosa di generale, che si applica all'uso che chiunque fa della parola. Tu e io, che non ci siamo mai incontrati e abbiamo avuto a che fare con campioni differenti di tabacco, usiamo la parola con lo stesso significato. Se tutti e due usiamo la parola per porre la domanda sulla Cina e l'emisfero occidentale, è la stessa domanda, e la risposta è la stessa. Inoltre, uno che parla il cinese può porre la stessa domanda usando la parola cinese con lo stesso significato. Qualunque relazione la parola "tabacco" abbia con il materiale stesso, anche altre parole possono averla.

Questo suggerisce molto naturalmente che la relazione della parola "tabacco" con tutte quelle piante, sigarette e sigari nel presente, passato e futuro è indiretta. La parola come la usi ha qualcos'altro dietro – un concetto, un'idea o un pensiero – che in qualche modo arriva a tutto il tabacco dell'universo. Questo, tuttavia, solleva nuovi problemi.

Primo, che tipo di cosa è questo intermediario? E nella tua mente o è qualcosa al di fuori della tua mente che tu in qualche modo chiudi dentro? Sembrerebbe dover essere qualcosa che tu e io e il parlante cinese possiamo tutti includere per intendere la stessa cosa con le nostre parole quando diciamo tabacco. Ma come facciamo a far questo con tutte le nostre esperienze del tutto differenti della parola e della pianta? Non è altrettanto difficile spiegare questo che il nostro essere tutti capaci di riferirci alla stessa enorme e diffusa quantità di *materiale* con i nostri differenti usi della parola o delle parole? Non c'è là lo stesso tipo di problema a proposito del modo in cui la parola implica l'idea o il concetto (quale che sia) che c'era prima a proposito del modo in cui la parola indica la pianta o la sostanza?

Non solo, ma vi è anche un problema a proposito del modo in cui questa idea o concetto è connessa a tutti i campioni di tabacco reale. Che tipo di cosa è quella che può avere questa esclusiva connessione con il tabacco e con niente altro? È come se ci fossimo limitati a aumentare il problema. Nel tentativo di spiegare la relazione tra la parola "tabacco" e il tabacco interponendo tra essi l'*idea* o il *concetto* di tabacco, abbiamo soltanto creato il bisogno ulteriore di spiegare le relazioni tra la parola e l'idea, e tra l'idea e il materiale.

più il dolce al cioccolato della pesca. Siccome il tuo desiderio per il dolce in quel momento era più forte del tuo desiderio di evitare un aumento di peso il risultato è stato che hai scelto il dolce. In altri casi di azione, la spiegazione psicologica sarà più complessa, ma ce ne sarà sempre una – altrimenti l'azione non sarebbe la tua. Questa spiegazione sembra significare che quello che hai fatto, dopo tutto, era determinato in anticipo. Se non fosse stato determinato da nulla sarebbe semplicemente un evento inspiegato, qualcosa che è accaduto all'improvviso piuttosto che qualcosa che hai fatto.

Secondo questa posizione la determinazione causale in se stessa non minaccia la libertà – solo un certo *tipo* di causa lo fa. Se prendessi il dolce perché qualcun altro ti ci ha spinto allora non sarebbe una libera scelta. Ma l'azione libera non richiede che non vi sia affatto alcuna causa determinante: implica che la causa sia di un familiare tipo psicologico.

Per quanto mi riguarda io accetto questa soluzione. Se pensassi che tutto quello che ho fatto era determinato dalle mie circostanze e dalla mia condizione psicologica mi sentirei in trappola. E se pensassi lo stesso di chiunque altro sentirei che saremmo come una quantità di pupazzi. Non avrebbe senso considerarci responsabili delle nostre azioni non più di quanto tu consideri responsabile un cane, un gatto o un ascensore.

D'altra parte, non sono sicuro di capire come la responsabilità per le nostre scelte abbia senso se esse *non* sono determinate. Non è chiaro cosa significa che *io* determino la scelta, se nulla di quello che mi riguarda la determina. Quindi, forse, la sensazione che avresti potuto scegliere una pesca invece di una fetta di dolce è un'illusione filosofica, e non avrebbe potuto essere giusta in ogni caso. Per evitare questa conclusione, dovresti spiegare (a) cosa *intendi* se dici che avresti potuto fare qualcosa di diverso da quello che hai fatto e (b) come dovreste essere tu e il mondo perché questo fosse vero.

quello che è accaduto prima, *avresti potuto* scegliere entrambi. Anche se in effetti hai scelto il dolce, *avresti potuto* scegliere una pesca.

Ma anche questo è sufficiente per il libero arbitrio? È tutto quello che hai in mente quando dici "Avrei potuto invece prendere la frutta?" – che la scelta non era determinata in anticipo? No, tu credi qualcosa di più. Tu credi che tu hai determinato quello che avresti fatto, *facendolo*. Non era determinato in anticipo, ma non è neppure *semplicemente accaduto*. *Tu l'hai fatto*, e avresti potuto fare il contrario. Ma che cosa significa?

Questa è una domanda strana: tutti sappiamo cosa vuol dire *fare* qualcosa. Ma il problema è che, se l'atto non era determinato in anticipo dai tuoi desideri, dalle tue credenze e dalla tua personalità, tra le altre cose, sembra essere qualcosa che è semplicemente accaduto, senza nessuna spiegazione. E in quel caso, in che senso è stato il *tuo fare*?

Una replica possibile sarebbe che non vi è alcuna risposta a questa domanda. L'azione libera è solo una caratteristica fondamentale del mondo, e non può essere analizzata. Vi è una differenza tra il fatto che qualcosa accada semplicemente senza una causa e il fatto che un'azione sia semplicemente *compiuta* senza una causa. È una differenza che tutti comprendiamo, anche se non possiamo spiegarla. Alcuni si fermerebbero qui. Ma altri trovano sospetto che dobbiamo fare riferimento a questa idea inspiegata per spiegare il senso in cui avresti potuto scegliere frutta invece che dolce. Finora è sembrato che il determinismo fosse la maggiore minaccia alla responsabilità. Ma ora sembra che anche se le tue scelte non sono determinate in anticipo è ancora difficile capire in che modo *possiamo* fare quello che non facciamo. Tutte e due le scelte possono essere possibili in anticipo, ma a meno che sia io a determinare quale di esse si verifica, non è mia responsabilità più di quel che sarebbe se fosse determinata da cause oltre il mio controllo. E come posso determinarla *io se nulla* la determina?

Questo solleva l'allarmante possibilità che noi non siamo responsabili delle nostre azioni, che il determinismo sia vero o sia falso. Se il determinismo è vero, sono responsabili le circostanze antecedenti. Se il determinismo è falso, nulla è responsabile, Sarebbe davvero un vicolo cieco.

Vi è un'altra possibile visione, completamente opposta a gran parte di quello che ho detto. Alcuni pensano che la responsabilità per le nostre azioni *richieda* che le nostre azioni siano determinate piuttosto che richiedere che non lo siano. La tesi è che, perché un'azione sia qualcosa che hai fatto, deve essere prodotta da certi tipi di cause in te. Per esempio, quando scegli il dolce al cioccolato, è qualcosa che hai fatto piuttosto che qualcosa che è semplicemente accaduto perché volevi di

Con o senza il concetto o l'idea, il problema sembra essere quello che suoni, segni e esemplari molto particolari sono implicati nell'uso che ciascuno fa di una parola, ma la parola si applica a qualcosa di universale, che altri particolari parlanti possono anche intendere con quella parola o altre parole in altri linguaggi. Come può qualcosa di tanto particolare come il suono che faccio quando dico "tabacco" significare qualcosa di tanto generale che posso usarlo per dire "Scommetto che la gente fumerà tabacco su Marte tra duecento anni".

Potresti pensare che l'elemento universale è fornito da qualcosa che tutti abbiamo in mente quando usiamo la parola. Ma cosa abbiamo tutti in mente? Coscientemente, almeno, non devo avere niente di più della parola in mente per pensare "il tabacco sta diventando più costoso ogni anno". Tuttavia posso certamente avere un'immagine di qualche tipo in mente quando uso la parola: forse di una pianta, o di qualche foglia secca, o dell'interno di una sigaretta. Questo comunque non aiuterà a spiegare la generalità del significato della parola perché ogni immagine del genere sarà un'immagine *particolare*. Sarà un'immagine dell'aspetto o dell'odore di un particolare campione di tabacco; e come si suppone che questo racchiuda tutti i reali e possibili esemplari di tabacco? Inoltre, anche se hai in mente una certa immagine quando ascolti o usi la parola "tabacco", ogni altra persona avrà probabilmente un'immagine differente; questo tuttavia non ci impedisce di usare la parola con lo stesso significato.

Il mistero del significato è che esso non sembra essere collocato da nessuna parte – non nella parola, non nella mente, non in un concetto separato o un'idea che siano sospesi tra la parola, la mente e le cose di cui stiamo parlando. E tuttavia usiamo il linguaggio tutto il tempo e esso ci permette di riflettere su pensieri complicati che abbracciano ampie distanze di tempo e di spazio. Puoi parlare di quante persone a Okinawa sono alte più di un metro e cinquanta, o chiederti se c'è vita nelle altre galassie, e i piccoli suoni che emetti saranno frasi vere o false in virtù di fatti complicati relativi a cose lontane che probabilmente non incontrerai mai direttamente.

Puoi ritenere che io abbia sopravvalutato la portata universale del linguaggio. Nella vita ordinaria molte delle asserzioni e dei pensieri per cui usiamo il linguaggio sono molto più locali e particolari. Se dico "Passami il sale" e tu me lo passi, questo non deve implicare alcun significato universale della parola "sale", del tipo che è presente quando chiedo "Quanto tempo fa nella storia della nostra galassia il sale si è formato per la prima volta dal sodio e dal cloro?". Le parole sono spesso usate come mezzi nelle relazioni tra persone. Su un cartello nella stazione degli autobus vedi una piccola figura con la gonna e una freccia e

sai che indica il bagno delle signore. Gran parte del linguaggio non è proprio un sistema di segnali e risposte di quel tipo?

Forse in parte lo è, e forse questo è il modo in cui cominciamo a imparare a usare parole: "papà", "mamma", "no", "è andata". Ma non si ferma là, e non è chiaro come le semplici transazioni che sono possibili usando una o due parole a un tempo possono aiutarci a capire l'uso del linguaggio per descrivere, e descrivere male, il mondo molto al di là di quello che attualmente ci circonda. Sembra più probabile, di fatto, che l'uso del linguaggio per scopi assai più ampi ci mostri qualcosa di quello che accade quando lo usiamo su scala più piccola.

Un'asserzione come "C'è il sale sul tavolo?" significa la stessa cosa, che sia detta per scopi pratici durante un pasto, o come parte della descrizione di una situazione distante nello spazio e nel tempo, o semplicemente come descrizione ipotetica di una possibilità immaginaria. Significa lo stesso, che sia vera o falsa, e che il parlante e l'ascoltatore sappiano o meno che è vera o falsa. Qualunque cosa accada nell'ordinario, il caso pratico deve essere abbastanza generale da spiegare anche quegli altri casi del tutto differenti in cui significa la stessa cosa.

Naturalmente è importante che il linguaggio sia un fenomeno sociale. Ciascuna persona non lo fabbrica per se stessa. Quando da bambini impariamo un linguaggio veniamo inseriti in un sistema già esistente in cui milioni di persone per secoli hanno usato le stesse parole per parlarsi. Il mio uso della parola "tabacco" non ha un significato per conto suo, ma piuttosto come parte dell'uso molto più ampio di quella parola in italiano. (Anche se io avessi adottato un codice privato in cui ho usato la parola "blabla" per intendere tabacco, l'avrei fatto definendo "blabla" a me stesso nei termini della comune parola "tabacco".) Dobbiamo ancora spiegare come il mio uso della parola acquista il suo contenuto da tutti quegli altri usi, la maggior parte dei quali io ignoro – ma inserire le mie parole in questo contesto più ampio può sembrare d'aiuto per spiegare il loro significato universale.

Tuttavia questo non risolve il problema. Quando uso la parola essa può avere il suo significato come parte del linguaggio italiano, ma come può l'uso della parola da parte di tutti gli altri parlanti italiano darle la sua portata universale, ben al di là di tutte le situazioni in cui è effettivamente usata? Il problema della relazione del linguaggio con il mondo non è così differente se stiamo parlando di una frase o di bilioni di frasi. Il significato di una parola contiene tutti i suoi possibili usi, veri e falsi, non solo i suoi usi effettivi, e gli usi effettivi sono solo una frazione minima di quelli possibili.

Siamo creature piccole e finite, ma il significato ci permette, con l'aiuto di suoni o segni su un foglio di carta, di cogliere l'intero mondo, e tante

mente non saresti ragionevolmente in grado di biasimare nessuno per aver fatto qualcosa di male, o di lodarlo per aver fatto qualcosa di buono. Se fosse stato determinato in anticipo quello che avrebbero fatto, esso era inevitabile: non avrebbero potuto fare niente di diverso, date le circostanze. Quindi come possiamo considerarli responsabili?

Puoi essere davvero arrabbiato con qualcuno che viene a una festa a casa tua e ruba tutti i tuoi dischi di Glenn Gould, ma supponiamo tu creda che la sua azione era determinata in anticipo dalla sua natura e dalla situazione. Supponiamo tu creda che tutto quello che ha fatto, incluse le azioni precedenti che hanno contribuito alla formazione del suo carattere, sia stato determinato in anticipo da circostanze precedenti. Potresti ancora ritenerlo responsabile di un simile comportamento di bassa lega? O non sarebbe più ragionevole considerarlo come una sorta di disastro naturale – come se i tuoi dischi fossero stati divorati dalle termiti?

La gente è in disaccordo su questo. Alcuni pensano che se il determinismo è vero, nessuno può ragionevolmente essere lodato o biasimato per qualcosa, non più di quanto la pioggia possa essere lodata o biasimata per il fatto che cade. Altri pensano che ha ancora senso lodare buone azioni e condannare quelle cattive, anche se fossero inevitabili. Dopo tutto, il fatto che qualcuno era determinato in anticipo a comportarsi male non significa che *non si è comportato* male. Se ruba i tuoi dischi dimostra sconsideratezza e disonestà, che sia determinato o no. Inoltre, se non lo biasimi, o forse anche lo punisci, probabilmente lo farà ancora.

D'altra parte, se pensiamo che quello che ha fatto era determinato in anticipo è più come punire un cane perché ha masticato il tappeto. Non significa che lo riteniamo responsabile per quello che ha fatto: tentiamo semplicemente di influenzare il suo comportamento nel futuro. Per quanto mi riguarda, non penso che abbia senso biasimare qualcuno per aver fatto quello che era impossibile per lui non fare. (Anche se, ovviamente, il determinismo implica che era determinato in anticipo che avrei pensato questo.)

Questi sono i problemi che dobbiamo affrontare se il determinismo è vero. Ma forse non lo è. Parecchi scienziati credono ora che non sia vero per le particelle fondamentali della materia, che in una data situazione vi è più di una cosa che un elettrone può fare. Forse, se il determinismo non vale neppure per azioni umane questo lascia spazio al libero arbitrio e alla responsabilità. Che cosa succede se le azioni umane, o almeno alcune di esse, non sono determinate in anticipo? Cosa succede se, fino al momento in cui scegli, è una possibilità aperta se sceglierai o dolce al cioccolato o una pesca? Allora, per quanto riguarda

cui possiamo essere all'oscuro, tutto si combina in modo da rendere un'azione particolare inevitabile in quelle circostanze.

Questa visione è chiamata determinismo. L'idea non è che possiamo conoscere tutte le leggi dell'universo e usarle per *predire* quello che accadrà. Prima di tutto, non possiamo conoscere tutte le complesse circostanze che influiscono su una scelta umana. Secondariamente, anche quando apprendiamo qualcosa sulle circostanze e cerchiamo di fare una predizione, in sé questo è un *mutamento* nelle circostanze che può mutare il risultato previsto. Ma il punto non è la prevedibilità. L'ipotesi è che vi *sono* leggi di natura, come quelle che governano il movimento dei pianeti, che governano tutto quello che accade nel mondo – e che in conformità a quelle leggi le circostanze precedenti un'azione determinano quello che accadrà e escludono ogni altra possibilità.

Se è vero, allora anche quando stai decidendo sul dessert è già determinato da parecchi fattori che agiscono su di te e in te che sceglierai il dolce. Non avresti potuto scegliere la pesca, anche se pensi che avresti potuto: il processo di decisione è solo l'elaborazione del risultato determinato all'interno della tua mente.

Se il determinismo vale per tutto quel che accade, era già stabilito prima che tu nascessi che avresti scelto il dolce. La tua scelta era determinata dalla situazione immediatamente precedente, e *quella* situazione era determinata dalla situazione che *la* precedeva, e così via, indietro fin dove vuoi arrivare.

Anche se il determinismo non vale per tutto ciò che accade – anche se alcune cose accadono semplicemente senza essere state determinate da cause che c'erano in anticipo – sarebbe tuttavia assolutamente significativo se tutto quello che *facciamo* fosse determinato prima che lo *abbiamo* fatto. Per quanto libero tu ti possa sentire quando scegli tra frutta e dolce, o tra due candidati in un'elezione, saresti effettivamente in grado di fare solo una scelta in quelle circostanze – sebbene, se le circostanze o i tuoi desideri fossero stati diversi, avresti scelto diversamente.

Se fossi convinto di questo su te stesso e gli altri, probabilmente cambierebbe il tuo modo di sentire sulle cose. Per esempio, potresti biasimarti per avere ceduto alla tentazione e aver preso il dolce? Avrebbe senso dire "In effetti avrei dovuto prendere una pesca" se invece non avessi potuto scegliere una pesca? Certamente non avrebbe avuto senso dirlo se non ci *fosse* stata frutta. Per cui come può aver senso se ci *fosse* stata frutta, ma non avresti potuto sceglierla perché era stabilito in anticipo che avresti scelto il dolce?

Questo sembra avere serie conseguenze. Oltre a non essere ragionevolmente in grado di biasimare te stesso per aver preso il dolce, probabil-

cose dentro di esso, e anche di inventare cose che non esistono e forse non esisteranno mai. Il problema è spiegare come questo è possibile: come qualcosa che diciamo o scriviamo può significare qualcosa – incluse tutte le parole in questo libro?

## Libero arbitrio

Supponiamo tu stia facendo la fila in una tavola calda e quando arrivi ai dessert esiti tra una pesca e una grossa fetta di dolce al cioccolato coperta di gelato alla crema. Il dolce sembra buono, ma sai che fa ingrassare. In ogni modo lo prendi e lo mangi con piacere. Il giorno dopo ti guardi allo specchio o vai sulla bilancia e pensi "Vorrei non avere mangiato quel dolce al cioccolato. Invece avrei potuto prendere una pesca". "Invece avrei potuto prendere una pesca." Cosa significa, e è vero? Le pesche erano disponibili quando facevi la fila alla tavola calda: avevi l'*opportunità* di prendere una pesca. Ma questo non è tutto ciò che intendi dire. Tu intendi che avresti potuto *prendere* la pesca invece del dolce. Avresti potuto *fare* qualcosa di diverso da quello che hai fatto in realtà. Prima che prendessi la tua decisione eri incerto se avresti preso frutta o dolce, e è stata solo la tua scelta che ha stabilito quale dei due sarebbe stato.

È così? Quando dici "Invece avrei potuto prendere una pesca" intendi che dipendeva solo dalla tua scelta? Hai scelto dolce al cioccolato, quindi è quello che hai avuto, ma se avessi scelto la pesca l'avresti avuta.

Anche questo non sembra essere sufficiente. Tu non vuoi dire solo che se avessi scelto la pesca l'avresti avuta. Quando dici "Invece avrei potuto prendere la pesca", vuoi anche dire che *avresti potuto sceglierla* – senza che vi siano dei "se" di mezzo. Ma che significa?

Non si può spiegarlo facendo riferimento a altre occasioni in cui *hai scelto* frutta. E non può essere spiegato dicendo che se ci avessi pensato più intensamente, o se ci fosse stato con te un amico che mangia come un uccellino l'*avresti scelta*.

Quello che stai dicendo è che avresti potuto prendere una pesca al posto del dolce al cioccolato *proprio allora, così come stavano le cose*. Pensi che avresti potuto scegliere una pesca anche se qualsiasi altra cosa fosse stata esattamente identica fino al punto in cui, di fatto, hai scelto il dolce al cioccolato. La sola differenza sarebbe stata che invece di pensare "Oh, insomma" e allungare la mano verso il dolce avresti pensato "Meglio di no", e allungato la mano verso la pesca.

Questa è un'idea di "può" o "avrebbe potuto" che applichiamo solo a persone (e forse a certi animali). Quando diciamo "L'auto avrebbe potuto salire in cima alla collina" intendiamo che l'auto aveva abbastanza potenza da raggiungere la cima della collina se qualcuno ce l'avesse portata. Non vogliamo dire che trovandosi una volta parcheggiata in fondo alla collina l'auto avrebbe semplicemente potuto fare un balzo e salire in cima invece di continuare a stare là ferma. Prima di tutto sarebbe dovuto accadere qualcosa di diverso, come che ci salisse qualcuno

e accendesse il motore. Ma quando capita alle persone sembriamo pensare che esse possono fare varie cose che in realtà non fanno, *proprio così*, senza che prima accada qualche altra cosa. Cosa significa?

Parte di quello che significa può essere questo: nulla fino al momento in cui scegli determina irrevocabilmente quale sarà la tua scelta. Resta *incerta la possibilità* che sceglierai una pesca fino al momento in cui di fatto scegli dolce al cioccolato. Non è stabilito in anticipo.

Alcune cose che accadono *sono* stabilite in anticipo. Per esempio, sembra stabilito in anticipo che il sole sorgerà domani a una certa ora. Non è una possibilità incerta che domani il sole non sorgerà e semplicemente continuerà la notte. Questo non è possibile perché potrebbe accadere solo se la terra smettesse di ruotare o il sole cessasse di esistere, e non c'è nulla nella nostra galassia che potrebbe fare accadere l'una o l'altra cosa. La terra continuerà a ruotare a meno che sia fermata e domani mattina la sua rotazione ci riporterà verso l'interno del sistema solare, verso il sole, e non verso l'esterno di esso, lontano. Se non vi è alcuna possibilità che la terra si fermi o che il sole non sia là, non vi è alcuna possibilità che il sole non sorga domattina.

Quando dici che avresti potuto prendere una pesca al posto del dolce al cioccolato, parte di quello che intendi potrebbe essere che non era stabilito in anticipo cosa avresti fatto, come è determinato in anticipo che il sole sorgerà domani. Prima che tu facessi la tua scelta non erano in funzione processi o forze che rendevano inevitabile che avresti scelto il dolce al cioccolato.

Potrebbe non essere tutto quello che vuoi dire, ma sembra almeno parte di quello che intendi. Infatti, se fosse veramente stabilito in anticipo che avresti scelto il dolce, come potrebbe essere anche vero che avresti potuto scegliere frutta? Sarebbe vero che nulla avrebbe potuto impedirti di avere una pesca se avessi scelto un dolce. Ma questi se non sono come dire che avresti potuto scegliere una pesca, punto e basta. Non avresti potuto sceglierla a meno che la possibilità non rimanesse incerta finché non l'hai eliminata scegliendo il dolce.

Alcuni hanno ritenuto che non è mai possibile per noi fare qualcosa di diverso da quello che effettivamente facciamo, in questo senso assoluto. Essi riconoscono che quello che facciamo dipende dalle nostre scelte, decisioni e voleri e che facciamo scelte differenti in circostanze differenti: non siamo come la terra che ruota sul suo asse con monotona regolarità. Ma la tesi è che, in ogni caso, le circostanze che esistono prima che agiamo determinano le nostre azioni e le rendono inevitabili. La somma delle esperienze di una persona, dei suoi desideri e delle sue conoscenze, della sua costituzione ereditaria, delle circostanze sociali e della natura delle scelte cui si trova di fronte, insieme a altri fattori di