

# Di che cosa parla questo corso

## Metafisica (e filosofia della mente)

Iniziamo con un po' di geografia della filosofia, tenendo presente che la tassonomia che vi propongo:

- Non pretende di essere esaustiva (che dire della teoria della decisione?).
- Qualcuno potrebbe considerarla troppo inclusiva (che dire della logica?).
- Non pretende di essere l'unica possibile (si può, e.g., ragionare in termini di macroproblemi).

# Di che cosa parla questo corso

## Metafisica (e filosofia della mente)

Questioni metafisiche/ontologiche in senso lato: questioni metafisiche/ontologiche in senso stretto, filosofia della mente, fondamenti della biologia, fondamenti della fisica, etc.

Questioni semantiche/concettuali, logica, epistemologia.

Questioni normative, questioni esistenziali.

Il caso del libero arbitrio: siamo liberi? Che cosa significa essere liberi? Che libertà è richiesta per la responsabilità morale? Che libertà vale la pena volere?

Il caso dello scetticismo intorno alla causalità: esistono relazioni causali? Qual è lo statuto della nostra credenza nell'esistenza di relazioni causali?

# Di che cosa parla questo corso

## Metafisica (e filosofia della mente)

Questioni metafisiche/ontologiche in senso lato: questioni metafisiche/ontologiche in senso stretto, filosofia della mente, fondamenti della biologia, fondamenti della fisica, etc.

Questioni semantiche/concettuali, logica, epistemologia.

Questioni normative, questioni esistenziali.

Il caso del libero arbitrio: siamo liberi? Che cosa significa essere liberi? Che libertà è richiesta per la responsabilità morale? Che libertà vale la pena volere?

Il caso dello scetticismo intorno alla causalità: esistono relazioni causali? Qual è lo statuto della nostra credenza nell'esistenza di relazioni causali?

# Di che cosa parla questo corso

## Metafisica (e filosofia della mente)

Questioni metafisiche/ontologiche in senso lato: questioni metafisiche/ontologiche in senso stretto, filosofia della mente, fondamenti della biologia, fondamenti della fisica, etc.

Questioni semantiche/concettuali, logica, **epistemologia**.

Questioni normative, questioni esistenziali.

Il caso del libero arbitrio: siamo liberi? Che cosa significa essere liberi? Che libertà è richiesta per la responsabilità morale? Che libertà vale la pena volere?

Il caso dello scetticismo intorno alla causalità: **esistono relazioni causali? Qual è lo statuto della nostra credenza nell'esistenza di relazioni causali?**

# Di che cosa parla questo corso

## Metafisica (e filosofia della mente)

Questioni metafisiche/ontologiche in senso lato: questioni metafisiche/ontologiche in senso stretto, filosofia della mente, fondamenti della biologia, fondamenti della fisica, etc.

Questioni semantiche/concettuali, logica, epistemologia.

Questioni normative, questioni esistenziali.

Il caso del libero arbitrio: siamo liberi? Che cosa significa essere liberi? Che libertà è richiesta per la responsabilità morale? Che libertà vale la pena volere?

Il caso dello scetticismo intorno alla causalità: esistono relazioni causali? Qual è lo statuto della nostra credenza nell'esistenza di relazioni causali?

# Di che cosa parla questo corso

## Metafisica (e filosofia della mente)

Questioni metafisiche/ontologiche in senso lato: questioni metafisiche/ontologiche in senso stretto, filosofia della mente, **fondamenti della biologia**, fondamenti della fisica, etc.

**Questioni semantiche/concettuali**, logica, epistemologia.

Questioni normative, **questioni esistenziali**.

Il caso del libero arbitrio: siamo liberi? Che cosa significa essere liberi? Che libertà è richiesta per la responsabilità morale? Che libertà vale la pena volere?

Il caso dello scetticismo intorno alla causalità: esistono relazioni causali? Qual è lo statuto della nostra credenza nell'esistenza di relazioni causali?

# Di che cosa parla questo corso

## Metafisica della normatività

Metafisica della normatività, in particolare:

- Criteri di correttezza circa l'uso delle parole, concentrandoci sul Paradosso di Kripkenstein.
- Ragioni pratiche ed epistemiche.

Metafisica della normatività vs questioni normative.

# Di che cosa parla questo corso

## Metodologia

Due estremi da evitare quando si pensa al rapporto tra filosofia e scienze:  
entusiasmo ingenuo e rifiuto wittgensteiniano.

I due modi in cui le scienze possono essere rilevanti per la filosofia che considereremo qui:

- Sviluppo di idee di cui ci possiamo appropriare.
- Risultati empirici di cui i dibattiti filosofici devono tenere conto.

Che cosa, più precisamente, studieremo:

- Teoria dei giochi, e la sua variante evolutiva.
- Scienze affettive.
- Psicologia evuzionista.

# L'esame

## Il programma (provvisorio)

### Moduli A e B:

- Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, traduzione italiana *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (WRLP).
- Andrea Guardo, *Seguire una regola* (SR).
- Il contenuto delle lezioni (che sono la cosa principale!).

(Dove trovare il libro di Kripke)

### Modulo C:

- Richard Joyce, *The Evolution of Morality* (EM) o Marc Hauser, *Moral Minds*, traduzione italiana *Menti morali*.
- Il contenuto delle lezioni (che sono la cosa principale!).

(Perché leggere Joyce)

# L'esame

## Il programma (provvisorio)

### Moduli A e B:

- Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, traduzione italiana *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (WRLP).
- Andrea Guardo, *Seguire una regola* (SR).
- Il contenuto delle lezioni (che sono la cosa principale!).

(Dove trovare il libro di Kripke)

### Modulo C:

- Richard Joyce, *The Evolution of Morality* (EM) o Marc Hauser, *Moral Minds*, traduzione italiana *Menti morali*.
- Il contenuto delle lezioni (che sono la cosa principale!).

(Perché leggere Joyce)

# L'esame

## Come funziona l'esame

Cito dal programma:

“L'esame è orale e si articola in due parti (da sostenere in un'unica soluzione); la prima ha l'obiettivo di accertare l'acquisizione delle conoscenze di base, la seconda consiste invece in una discussione di uno o più passaggi tratti dai testi in programma.

Gli studenti frequentanti possono, se lo vogliono, spezzare l'esame in due, sostenendo la prima metà dell'esame, relativa ai moduli A e B, durante il corso e la seconda metà, relativa al modulo C, in uno degli appelli normalmente programmati. Gli studenti che decidono di sostenere la parte dell'esame relativa ai moduli A e B durante il corso e che vogliono provare a migliorare il voto ricevuto sui moduli in questione potranno sostenere l'esame completo (ossia su tutti e tre i moduli) in uno degli appelli normalmente programmati”.

# Risorse

Il mio ricevimento è il giovedì dalle 12:30 alle 15:30, nel mio ufficio.

Eventuali sospensioni saranno segnalate sul Chi e dove e/o sul sito del dipartimento, nella pagina dedicata agli avvisi per gli studenti.

La posta elettronica è per le informazioni pratiche (per quelle che non potete trovare sul Chi e dove o tra gli avvisi!).

Non discuto di filosofia via e-mail.

# Risorse

Sulla pagina del corso troverete:

- Comunicazioni, per cui tenetela d'occhio (e.g. consigli di lettura).
- Le registrazioni delle lezioni.
- Il programma definitivo, quando sarà disponibile.
- Le slides del corso, che aggiornerò di volta in volta (e che *non* sostituiscono le lezioni!).
- La guida allo studio, quando sarà disponibile.
- Eventuali letture facoltative (di due tipi).

Su Dropbox troverete:

- Il programma definitivo, le slides del corso, la guida allo studio.
- Altre letture facoltative (di due tipi).

# Risorse

Sulla pagina del corso troverete:

- Comunicazioni, per cui tenetela d'occhio (e.g. consigli di lettura).
- Le registrazioni delle lezioni.
- Il programma definitivo, quando sarà disponibile.
- Le slides del corso, che aggiornerò di volta in volta (e che *non* sostituiscono le lezioni!).
- La guida allo studio, quando sarà disponibile.
- Eventuali letture facoltative (di due tipi).

Su Dropbox troverete:

- Il programma definitivo, le slides del corso, la guida allo studio.
- Altre letture facoltative (di due tipi).

# Come funzionano le lezioni

Quarto d'ora accademico.

Domande, perché sono importanti e quando farle:

- Mi aiutano ad aggiustare il livello.
- Aiutano voi e gli altri a capire.
- Ci permettono di approfondire.
- Sono formative per voi.
- Sono interessanti per me.
- Detto questo, mi riservo il diritto di mettere da parte quelle che non aiutano la classe nel suo complesso.

# Nel caso abbiate seguito il mio corso dell'anno scorso

Quello era un corso introduttivo, questo è un corso avanzato, il che vuol dire che:

- Mi sento autorizzato a dare almeno alcune cose per scontate, ma se non lo sono ditelo.
- Mi sento autorizzato a trattare questioni più complicate, e più lontane dalle preoccupazioni delle persone comuni.
- Ma soprattutto, entrerò nei dettagli. Il mio obiettivo qui non sarà quello di introdurvi ad un'area introducendovi a certi problemi – senza pretendere di stare dicendo l'ultima parola su questi problemi. Il mio obiettivo qui sarà quello di arrivare, nei limiti del possibile, a delle conclusioni intorno alle questioni che toccheremo (soprattutto nella prima parte del corso). Questo richiederà un livello di dettaglio a cui probabilmente non siete abituati, e che alcuni di voi potrebbero trovare frustrante, ma penso che questa debba essere la natura di un corso avanzato: vi deve dare un'idea di che cosa è effettivamente fare ricerca in filosofia – e affrontare un problema filosofico seriamente è spesso frustrante.

# Il primo terzo del corso

Wittgenstein, le *Ricerche filosofiche*, e il paradosso del seguire una regola.

Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, e il paradosso di Kripkenstein.

# Il primo terzo del corso

Wittgenstein, le *Ricerche filosofiche*, e il paradosso del seguire una regola.

Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, e il paradosso di Kripkenstein.

# Il primo terzo del corso

Wittgenstein, le *Ricerche filosofiche*, e il paradosso del seguire una regola.

Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, e il paradosso di Kripkenstein.

# Il primo terzo del corso

Wittgenstein, le *Ricerche filosofiche*, e il paradosso del seguire una regola.

Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, e il paradosso di Kripkenstein.

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

Intendere qualcosa con una parola: l'immagine intuitiva (o quella che i filosofi considerano l'immagine intuitiva?).

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

Intendere qualcosa con una parola: l'immagine intuitiva (o quella che i filosofi considerano l'immagine intuitiva?).

Il senso aritmetico di “la risposta esatta”: l'addizione come insieme di triple ordinate.

Il senso metalinguistico di “la risposta esatta”: la risposta esatta alla luce di quello che ho sempre inteso con “+”.

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

Intendere qualcosa con una parola: l'immagine intuitiva (o quella che i filosofi considerano l'immagine intuitiva?).

Il senso aritmetico di “la risposta esatta”: l'addizione come insieme di triple ordinate. Qui il punto è che cosa l'addizione ci dice intorno al caso in questione.

Il senso metalinguistico di “la risposta esatta”: la risposta esatta alla luce di quello che ho sempre inteso con “+”. Qui che cosa l'addizione ci dice intorno al caso in questione è assunto come non problematico e il punto è che cosa intendevo.

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

Intendere qualcosa con una parola: l'immagine intuitiva (o quella che i filosofi considerano l'immagine intuitiva?).

Il senso aritmetico di “la risposta esatta”: l'addizione come insieme di triple ordinate. Qui il punto è che cosa l'addizione ci dice intorno al caso in questione.

Il senso metalinguistico di “la risposta esatta”: la risposta esatta alla luce di quello che ho sempre inteso con “+”. Qui che cosa l'addizione ci dice intorno al caso in questione è assunto come non problematico e il punto è che cosa intendevo.

Da “+” a “rosso” (dall'addizione come insieme di triple ordinate al rosso come insieme, e.g., di sfumature) e perché Kripke introduce questo senso metalinguistico: intendere e generalità (questione su cui dovremo tornare).

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

Immaginiamo ora che tutti i problemi di addizione che ho incontrato finora coinvolgessero solo numeri inferiori a 57, che mi venga chiesto quanto fa  $68 + 57$  e che io risponda “125”.

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

Immaginiamo ora che tutti i problemi di addizione che ho incontrato finora coinvolgessero solo numeri inferiori a 57, che mi venga chiesto quanto fa  $68 + 57$  e che io risponda “125”.

E ora immaginiamo che un individuo stranamente scettico avanzi l’ipotesi che forse la risposta che avrei dovuto dare, nel senso *metalinguistico*, era “5”, visto che in passato con “+” ho sempre inteso la vuaddizione, e cioè:

Se  $X$  e  $Y < 57$ , allora  $X \oplus Y = X + Y$ .

Se  $X$  e/o  $Y \geq 57$ , allora  $X \oplus Y = 5$ .

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

Ovviamente non posso rispondere allo scettico dicendo che la risposta che devo dare ora è “125” perché “125” è la risposta che ho dato in passato.

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

Ovviamente non posso rispondere allo scettico dicendo che la risposta che devo dare ora è “125” perché “125” è la risposta che ho dato in passato.

Né posso rispondere che la risposta esatta è “125” perché mi sono dato una qualche definizione, come per esempio:

$$X + 0 = X$$

$$X + S(Y) = S(X + Y)$$

Dopotutto lo scettico può sollevare dubbi analoghi intorno a “S”.

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

I quattro livelli della sfida dello scettico:

- Mostrami che la risposta metalinguisticamente esatta era “125” e non “5”.
- Mostrami che la funzione che hai sempre inteso con “+” era l’addizione e non la vuaddizione.
- Mostrami che esiste una differenza tra l’intendere l’addizione e l’intendere la vuaddizione.
- Mostrami che esiste qualcosa come l’intendere.

(Come notato, Kripke insiste sulla prima formulazione perché essa chiarisce il carattere generale dell’intendere, e quindi chiarisce che un’analisi adeguata di questo stato mentale deve rendere conto di questo carattere)

# La sfida di Kripkenstein

WRLP, pp. 15-18, 22-23 e SR, pp. 12-14

I quattro livelli della sfida dello scettico:

- Mostrami che la risposta metalinguisticamente esatta era “125” e non “5”.
- Mostrami che la funzione che hai sempre inteso con “+” era l’addizione e non la vuaddizione.
- Mostrami che esiste una differenza tra l’intendere l’addizione e l’intendere la vuaddizione.
- Mostrami che esiste qualcosa come l’intendere.

La sfida dello scettico solleva quindi un problema in filosofia della mente: qual è la natura dello stato mentale dell’intendere? Ed esiste qualcosa come l’intendere?

# La sfida di Kripkenstein

## Dove eravamo rimasti

Quello che abbiamo discusso ieri, nelle parole di Kripke:

“Come quasi ogni parlante della nostra lingua, uso la parola “più” e il simbolo “+” per denotare [...] l’addizione [...]. C’è un punto decisivo in questo mio afferrare la regola: anche se io personalmente ho calcolato solo un numero finito di somme nel passato, la regola stabilisce la mia risposta per un numero indefinito di nuove somme che non ho mai considerato prima. [...] Supponiamo, ad esempio, che “68 + 57” sia un calcolo che non ho mai eseguito. [...] Eseguo il calcolo e naturalmente ottengo la risposta “125”. Sono sicuro [...] che “125” è la risposta esatta. È esatta sia nel senso aritmetico che 125 è la somma di 68 e 57, sia nel senso metalinguistico che “più”, come ho inteso usare tale parola nel passato, denotava una funzione la quale, applicata ai numeri che chiamavo “68” e “57”, dava come risultato il valore 125” (Kripke 1981, pp. 15-16).

# La sfida di Kripkenstein

## Dove eravamo rimasti

Quello che abbiamo discusso ieri, nelle parole di Kripke:

“Supponiamo ora che io incontri un individuo stranamente scettico. Costui mette in dubbio la mia sicurezza nel rispondere, nel senso che ho or ora chiamato “metalinguistico”. Forse, egli suggerisce, nel modo in cui ho usato il termine “più” nel passato, la risposta che intendevo per “ $68 + 57$ ” avrebbe dovuto essere “5”! [...] forse nel passato ho usato “più” e “+” per denotare una funzione che ora chiamerò “viù” e indicherò con il simbolo “ $\oplus$ ”” (Kripke 1981, p. 16).

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

- (1) Mostrami che la risposta metalinguisticamente esatta era “125” e non “5”.
- (2) Mostrami che la funzione che hai sempre inteso con “+” era l’addizione e non la vuaddizione.
- (3) Mostrami che esiste una differenza tra l’intendere l’addizione e l’intendere la vuaddizione.
- (4) Mostrami che esiste qualcosa come l’intendere.

Kripke usa spesso (1) anche se ha in mente (4) perché fallire nel rispondere alla sfida (n) mostra sempre che non siamo in grado di rispondere alla sfida (n+1).

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

- (1) Mostrami che la risposta metalinguisticamente esatta era “125” e non “5”.
- (2) Mostrami che la funzione che hai sempre inteso con “+” era l’addizione e non la vuaddizione.
- (3) Mostrami che esiste una differenza tra l’intendere l’addizione e l’intendere la vuaddizione.
- (4) Mostrami che esiste qualcosa come l’intendere.

Questo vale, in particolare, per (1) e (2) perché si dà il caso che se la funzione che hai sempre inteso con “+” era l’addizione e non la vuaddizione → la risposta metalinguisticamente esatta era “125” e non “5” (una conseguenza banale del modo in cui abbiamo definito la nozione di *risposta metalinguisticamente esatta*).

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

Perché Kripke assume che non ho mai incontrato il problema “ $68 + 57$ ” in passato?

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

Perché Kripke assume che non ho mai incontrato il problema “ $68 + 57$ ” in passato?

Perché altrimenti si potrebbe sostenere (ma torneremo sulla questione) che devo rispondere “125” perché è così che avevo risposto nel passato.

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

Perché Kripke assume che non ho mai incontrato il problema “ $68 + 57$ ” in passato?

Perché altrimenti si potrebbe sostenere (ma torneremo sulla questione) che devo rispondere “125” perché è così che avevo risposto nel passato.

Questa risposta ha un qualche senso se abbiamo in mente la forma più superficiale della sfida dello scettico, ma se pensiamo alla forma più profonda della sfida le cose stanno diversamente: non stiamo in alcun modo spiegando in che cosa consiste l'intendere!

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

Perché Kripke assume che non ho mai incontrato il problema “ $68 + 57$ ” in passato?

Perché altrimenti si potrebbe sostenere (ma torneremo sulla questione) che devo rispondere “125” perché è così che avevo risposto nel passato.

Questa risposta ha un qualche senso se abbiamo in mente la forma più superficiale della sfida dello scettico, ma se pensiamo alla forma più profonda della sfida le cose stanno diversamente: non stiamo in alcun modo spiegando in che cosa consiste l'intendere!

Ma allora perché Kripke fa quest'assunzione?

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

Perché Kripke assume che non ho mai incontrato il problema “ $68 + 57$ ” in passato?

Perché altrimenti si potrebbe sostenere (ma torneremo sulla questione) che devo rispondere “125” perché è così che avevo risposto nel passato.

Questa risposta ha un qualche senso se abbiamo in mente la forma più superficiale della sfida dello scettico, ma se pensiamo alla forma più profonda della sfida le cose stanno diversamente: non stiamo in alcun modo spiegando in che cosa consiste l'intendere!

Ma allora perché Kripke fa quest'assunzione?

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

Kripke fa quest'assunzione perché in realtà ha in mente due problemi, collegati ma in linea di principio indipendenti, e non li distingue chiaramente.

Il primo problema, in filosofia della mente, l'abbiamo visto: in che cosa consiste, ammesso e non concesso che esista davvero qualcosa di simile, lo stato mentale dell'intendere una certa cosa con un certo segno?

Il secondo problema, che appartiene alla metafisica del linguaggio (più precisamente alla metasemantica), è invece questo: che cosa determina, ammesso e non concesso che esista davvero qualcosa di simile, il riferimento di una parola e, parallelamente, i criteri di correttezza per il suo utilizzo?

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

Kripke fa quest'assunzione perché in realtà ha in mente due problemi, collegati ma in linea di principio indipendenti, e non li distingue chiaramente.

Il primo problema, in filosofia della mente, l'abbiamo visto: in che cosa consiste, ammesso e non concesso che esista davvero qualcosa di simile, lo stato mentale dell'intendere una certa cosa con un certo segno?

Il secondo problema, che appartiene alla metafisica del linguaggio (più precisamente alla metasemantica), è invece questo: che cosa determina, ammesso e non concesso che esista davvero qualcosa di simile, il riferimento di una parola e, parallelamente, i criteri di correttezza per il suo utilizzo?

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

La nozione di riferimento ha una dimensione normativa, nel senso che essa è inestricabilmente legata alla nozione del modo oggettivamente corretto di utilizzare una parola (più avanti introdurremo una nozione più forte, e controversa, della tesi della normatività del riferimento, e dell'intendere).

Dire che “rosso” si riferisce ad un certo insieme di sfumature di colore, o ad un certo insieme di oggetti, è dire che (vaghezza a parte) è sempre un fatto oggettivo se è corretto, o meno, applicare quella parola ad un dato oggetto.

È in questo senso che la sfida di Kripkenstein solleva un problema nella metafisica della normatività.

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

La nozione di riferimento ha una dimensione normativa, nel senso che essa è inestricabilmente legata alla nozione del modo oggettivamente corretto di utilizzare una parola (più avanti introdurremo una nozione più forte, e controversa, della tesi della normatività del riferimento, e dell'intendere).

Dire che “rosso” si riferisce ad un certo insieme di sfumature di colore, o ad un certo insieme di oggetti, è dire che (vaghezza a parte) è sempre un fatto oggettivo se è corretto, o meno, applicare quella parola ad un dato oggetto.

È in questo senso che la sfida di Kripkenstein solleva un problema nella metafisica della normatività.

# La sfida di Kripkenstein

## La duplice natura della sfida

I due problemi sono senz'altro paralleli, nel senso che gli argomenti scettici e le relative risposte in cui ci imbattiamo in un caso sono (in genere!) analoghi a quelli in cui ci imbattiamo nell'altro.

Se poi avete una concezione mentalista del riferimento delle parole (per cui il riferimento di una parola dipende da ciò che le persone in genere intendono con essa) il legame tra i due problemi sarà ancora più stretto.

Ma i due problemi sono comunque distinti.

Noi ci concentreremo perlopiù sul problema nella metafisica del linguaggio, ma non sempre – in ogni caso il più delle volte sarà automatico generalizzare all'altro caso.

# La sfida di Kripkenstein

## La sfida di Kripkenstein nella metafisica del linguaggio

Immaginiamo di avere introdotto il termine “karatakai” per parlare del colore che i frutti di un certo tipo assumono quando sono perfettamente maturi, ed immaginiamo di imbatterci ora in una nuova sfumatura. È karatakai o no? Appartiene o meno all’insieme delle sfumature che costituisce il riferimento di “karatakai”? È o no corretto etichettare l’oggetto in questione come “karatakai”?

Ancora una volta l’uso passato non può essermi di alcun aiuto, visto che la sfumatura in questione è una che non abbiamo mai incontrato.

E ancora una volta nemmeno una definizione può aiutarmi, visto che il problema si riproporrebbe semplicemente ad un altro livello (oltre al fatto che, in questo caso, l’idea di una definizione non ha neanche la plausibilità che aveva nel caso dell’addizione).

# La sfida di Kripkenstein

## Tre precisazioni

WRLP, pp. 18-20, 24-26 e nota 34 e SR, pp. 16-19

1) Perché Kripke formula il problema come un problema intorno a ciò che intendevo *nel passato*, e come potremmo formularlo in termini di ciò che i membri di un'altra comunità intendono/di ciò a cui le parole del loro linguaggio si riferiscono.

2) Notate che la sfida posta dallo scettico non è di natura epistemologica. Il punto non è che esistono due scenari alternativi (e.g. il mondo fisico esiste vs sono una mente disincarnata) e noi non sappiamo quale sia quello reale; il punto è che non è chiaro che ci siano davvero due scenari alternativi (intendere l'addizione vs intendere la vuaddizione).

Questo però non vuol dire che non esistano requisiti di carattere epistemologico che qualsiasi candidato al ruolo dell'intendere dovrebbe soddisfare – e più avanti vedremo che un simile requisito in effetti esiste.

# La sfida di Kripkenstein

## Tre precisazioni

WRLP, pp. 18-20, 24-26 e nota 34 e SR, pp. 16-19

3) Come implicitamente abbiamo già visto, la sfida dello scettico non si limita all'aritmetica, ma si estende alla totalità del linguaggio; il caso non aritmetico più noto è quello del blerde: mostrami che il colore che hai sempre inteso con “verde” era in effetti il verde, e non il blerde – dove prima dell'istante presente qualcosa era blerde se e solo se era verde, ma a partire da ora qualcosa è blerde se e solo se è blu.

Casi di questo tipo (in cui il referente alternativo è costruito per mezzo di un parametro temporale) sono importanti perché ci mostrano che i casi che ho già incontrato (qui le sfumature che ho già incontrato, o addirittura gli oggetti che ho già incontrato) non sono meno problematici di quelli che non ho mai incontrato.

Ecco un esempio di questa strategia nel caso dell'addizione:

Prima dell'istante presente,  $X \oplus Y = X + Y$ .

A partire da ora,  $X \oplus Y = 5$ .

# La sfida di Kripkenstein

## Tre precisazioni

WRLP, pp. 18-20, 24-26 e nota 34 e SR, pp. 16-19

Wittgenstein discute un problema analogo a quelli che stiamo discutendo qui, ossia il problema di come continuare serie come 1, 2, 3, ..., 998, 999, 1.000, ?

(Il problema è analogo a quelli che stiamo discutendo qui perché anche in questo caso ad essere in questione è l'idea che, dato il passato, esiste una risposta corretta)

E discutendo questo problema dice questo tipo di cose:

“Se per sviluppare la successione 1, 2, 3, 4, ... è necessaria un'intuizione, allora un'intuizione sarà necessaria anche per sviluppare la successione 2, 2, 2, 2, ...”

(Wittgenstein 1953, § 214).

# La sfida di Kripkenstein

## Tre precisazioni

WRLP, pp. 18-20, 24-26 e nota 34 e SR, pp. 16-19

Wittgenstein discute un problema analogo a quelli che stiamo discutendo qui, ossia il problema di come continuare serie come 1, 2, 3, ..., 998, 999, 1.000, ?

(Il problema è analogo a quelli che stiamo discutendo qui perché anche in questo caso ad essere in questione è l'idea che, dato il passato, esiste una risposta corretta)

E discutendo questo problema dice questo tipo di cose:

“Ma non è uguale almeno: *uguale*? Sembra che per l'uguaglianza abbiamo un paradigma infallibile: l'uguaglianza di una cosa con se stessa. Direi: “Qui, certamente non possono darsi interpretazioni diverse. Se vede una cosa davanti a sé, vede anche un'uguaglianza”. Dunque due cose uguali, quando lo sono, sono come *una* cosa? E come dovrò applicare, al caso di due cose, ciò che *una* cosa mi mostra?” (Wittgenstein 1953, § 215).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Dove siamo e dove andiamo

Le risposte alla sfida che ho considerato finora (uso passato e definizioni) avevano semplicemente il ruolo di chiarire la natura della sfida e per questo erano estremamente ingenua; ora è arrivato il momento di iniziare a considerare delle proposte più realistiche.

Prima, però, è necessario formulare una distinzione, quella tra risposte (o soluzioni) dirette e risposte (o soluzioni) scettiche alla sfida di Kripkenstein.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Rappresentazionalismo

WRLP, pp. 41-42

Kripke tratta questa proposta nel contesto della sua discussione della prima versione della strategia primitivista (a cui passeremo tra poco), ma è meglio tenere i due approcci distinti.

L'idea è che l'intendere, e.g., *cubo* con la parola “cubo” sia una questione di avere una certa rappresentazione, qualcosa come un'immagine mentale di un cubo.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Rappresentazionalismo

WRLP, pp. 41-42

Questa proposta ha vari problemi:

- È difficile immaginare come applicarla in generale (pensate al caso dell'addizione).
- Sembra fenomenologicamente infondata: ho davvero un'immagine mentale di un cubo ogni volta che uso il termine "cubo"?
- Ma soprattutto, sembra dimenticare che un'immagine non porta con sé, per così dire, "il modo della sua applicazione".

(L'ultimo problema lo vedremo ripresentarsi più avanti, discutendo la risposta platonista, quindi è importante notare che il punto qui non è la *generalità*: il problema emerge anche se stiamo parlando di intendere un cubo *particolare*)

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Rappresentazionalismo

WRLP, pp. 41-42

Wittgenstein stabilisce il punto molto chiaramente in relazione ad un altro stato mentale, quello del comprendere:

“Che cos’è, propriamente, quello che sta davanti alla nostra mente quando *comprendiamo* una parola? – Non è qualcosa come un’immagine? [...] Ebbene, supponi che quando odi la parola “cubo” si presenti alla tua mente un’immagine, poniamo il disegno di un cubo. In che senso quest’immagine può convenire o non convenire all’impiego della parola “cubo”? – Forse tu dici: “È molto semplice; – se questa immagine mi sta davanti alla mente e io indico, per esempio, un prisma triangolare dicendo che si tratta di un cubo, quest’impiego non conviene all’immagine”. – Ma è poi vero che non le conviene? Ho scelto l’esempio intenzionalmente, in modo che riuscisse assai facile immaginare un *metodo di proiezione*, secondo il quale l’immagine conviene” (1953, § 139).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Rappresentazionalismo

WRLP, pp. 41-42

Wittgenstein stabilisce il punto molto chiaramente in relazione ad un altro stato mentale, quello del comprendere:

“Potremmo anche essere disposti a esprimerci così: ci troviamo, tutt'al più, in uno stato di costrizione psicologica, ma non di costrizione logica. [...] E l'essenziale è vedere che, quando udiamo una parola, alla nostra mente può presentarsi la stessa cosa, e tuttavia la sua applicazione può essere diversa. Allora si ha lo *stesso* significato entrambe le volte? Credo che diremo di no” (1953, § 140).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Rappresentazionalismo

WRLP, pp. 41-42

Wittgenstein stabilisce il punto molto chiaramente in relazione ad un altro stato mentale, quello del comprendere:

“Ma se alla nostra mente non si presenta soltanto l’immagine del cubo, ma, oltre a questa, anche un metodo di proiezione? – Come devo immaginare una cosa del genere? – Forse così: vedo davanti a me uno schema del modo di proiezione. Per esempio un’immagine, che mostra due cubi collegati l’uno all’altro mediante segmenti di proiezione. – Ma questo mi fa progredire in modo essenziale? Non posso anche immaginare differenti applicazioni di questo schema?” (1953, § 141).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Primitivismo

WRLP, pp. 39-41, 46-47 e SR, pp. 71-74

Ecco la prima formulazione che Kripke (1981, pp. 39-40) offre della strategia primitivista:

“Perché non sostenere che “intendere col “più” l’addizione” denota un’esperienza irriducibile, con il suo proprio particolare *quale*, noto direttamente per introspezione a ciascuno di noi? (Il mal di testa, il solletico, la nausea sono esempi di stati interni che posseggono *qualia* di questo tipo.) Forse la “mossa decisiva nel gioco di prestigio” è stata fatta quando lo scettico ha notato che io avevo eseguito solo un numero finito di addizioni e mi ha sfidato, alla luce di *questo*, ad addurre qualche fatto che “dimostri” che non intendevo viù. Forse sembra che io sia incapace di rispondere proprio perché l’esperienza di intendere col “più” l’addizione è altrettanto unica e irriducibile di vedere giallo o avere il mal di testa, mentre la sfida dello scettico mi invita a ricercare un altro fatto o un’altra esperienza a cui questa mia esperienza possa ridursi”.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Primitivismo

WRLP, pp. 39-41, 46-47 e SR, pp. 71-74

Ed ecco la seconda, che presenta dopo avere discusso i problemi della prima:

“Forse potremmo cercare di riparare sostenendo che intendere col “più” l’addizione è uno stato ancora più *sui generis* di quanto abbiamo sostenuto in precedenza. Forse è semplicemente uno stato primitivo, che non va assimilato alle sensazioni o al mal di testa o ad alcun altro stato “qualitativo”, né va assimilato alle disposizioni, ma è uno stato di un genere unico, tutto suo” (Kripke 1981, p. 46).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Primitivismo

WRLP, pp. 39-41, 46-47 e SR, pp. 71-74

Il problema colla risposta primitivista è che non ci viene spiegato in che cosa consista l'intendere, e.g., l'addizione – in effetti, i primitivisti non ci provano nemmeno!

I primitivisti in genere rispondono che sollevare questa obiezione è assumere, senza argomento, che l'intendere debba essere ridotto a qualcosa d'altro, che è precisamente quello che i primitivisti negano (parallelo colla coscienza).

Ma questo non è vero. Il punto è che noi non comprendiamo in che cosa l'intendere consista – la sfida di Kripkenstein è proprio questa: spiegami in che cosa consiste l'intendere. Richiedere una chiarificazione del concetto di intendere non è, di per sé, pretendere che il fenomeno in questione venga ridotto a qualcos'altro (parallelo colla coscienza).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Primitivismo

WRLP, pp. 39-41, 46-47 e SR, pp. 71-74

Come può la risposta primitivista essere così popolare? La risposta è che questa strategia non è motivata tanto dai suoi pregi, quanto dal (supposto) fallimento di tutte le altre alternative: Hattiangadi argomenta in questo modo per il primitivismo, e Kripke stesso sembra avere simpatia per questo modo di ragionare.

Questo significa che il nostro argomento contro il primitivismo sarà davvero completo solo quando avremo presentato e difeso una risposta alternativa alla sfida di Kripkenstein.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Platonismo

WRLP, pp. 47-49 e SR, pp. 74-80

La caratteristica principale dell'approccio platonista: l'appello ad entità astratte (i.e. non spaziotemporali) e generali (i.e. ripetibili).

La variante fregeana (l'unica versione della posizione platonista che Kripke discute esplicitamente): i sensi e la loro relazione interna con i relativi referenti.

Ma l'afferrare il senso relativo (o uno dei sensi relativi) alla funzione addizione non è meno misterioso dell'intendere questa funzione – qualcuno potrebbe addirittura sostenere che la sfida è sempre stata proprio quella di spiegare questa nozione.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Platonismo

WRLP, pp. 47-49 e SR, pp. 74-80

La risposta platonista semplice: gli universali e come ci possono aiutare con la sfida di Kripkenstein – il verde e l'addizione esistono, il blerde e la vuaddizione no.

La semplice esistenza dell'universale *verde* sarebbe d'aiuto con la sfida di Kripkenstein se la tesi di Kripkenstein fosse che nulla determina se questo oggetto è verde o meno perché nulla determina se il suo colore è o meno sufficientemente simile a quello degli esempi paradigmatici rilevanti.

Ma la tesi di Kripkenstein è più radicale, è che nulla determina se il sussistere di una certa somiglianza implica o meno che l'oggetto in questione è verde – il semplice fatto che il verde esiste (e il blerde no) non aiuta.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Platonismo

WRLP, pp. 47-49 e SR, pp. 74-80

La risposta platonista emendata: il ruolo del verde non è semplicemente quello di esistere, di starsene lì, nell'iperuranio platonico – quando i parlanti hanno introdotto la parola “verde”, hanno afferrato quell'universale; intendere il verde con “verde” è questione di afferrare quell'universale.

Due problemi:

- Familiari dubbi nominalisti, sia di carattere metafisico che epistemologico, circa gli universali (dubbi che, ovviamente, sorgono nel caso di ogni posizione platonista).
- Come le immagini, neanche gli universali portano con sé “il modo della loro applicazione”.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Platonismo

WRLP, pp. 47-49 e SR, pp. 74-80

Ecco come Wittgenstein (1953, § 73) dà voce alla componente metafisica delle perplessità nominaliste:

“[...] che aspetto ha l’immagine di una foglia che non mostri una forma determinata ma “ciò che è comune a tutte le forme di foglia”? Che tonalità cromatica ha “il campione di colore conservato nella mia mente” del colore verde? – Il campione di ciò che è comune a tutte le tonalità di verde?”.

(Se non sentite la presa di questi dubbi, traduceteli in dubbi circa lo stato mentale dell’afferrare un universale: forse siete disposti a concedere che un universale sia un’entità difficile da immaginare, ma siete disposti a concedere di non avere un’idea chiara, ammesso che ne abbiate una qualche idea, degli stati mentali con cui voi stessi afferrate questi universali?)

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Platonismo

WRLP, pp. 47-49 e SR, pp. 74-80

Ed ecco invece come Wittgenstein formula il secondo, più radicale, problema:

““Ma non potrebbe esserci un simile campione “generale”? Per esempio, uno schema di foglia o un campione di verde *puro*?” – Certo! Ma che questo schema venga inteso come *schema* e non come la forma di una determinata foglia, e che una tavoletta di verde puro venga intesa come campione di tutto ciò che è verde e non come campione del verde puro – ciò risiede a sua volta nel modo di applicazione di questo campione. Chiediti: che *configurazione* deve avere il campione del colore verde? Dev’essere rettangolare? O in questo caso sarebbe il modello dei rettangoli verdi? Dev’essere di forma “irregolare”? E in tal caso che cosa ci impedisce di considerarlo – cioè di impiegarlo – solo come modello della forma irregolare?” (1953, § 73).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Platonismo

WRLP, pp. 47-49 e SR, pp. 74-80

Ed ecco invece come Wittgenstein formula il secondo, più radicale, problema:

“Una regola sta lì, come un indicatore stradale. – Non lascia adito ad alcun dubbio circa la strada che devo prendere? Mi dice in quale direzione devo procedere quando l’ho oltrepassato? Se devo proseguire per la strada, o prendere per il viottolo, o andare attraverso i campi? Ma dove sta scritto in quale senso devo seguire quel segnale? Se devo andare nella direzione indicata dal dito o non piuttosto (p. es.) nella direzione opposta?” (1953, § 85).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Platonismo

WRLP, pp. 47-49 e SR, pp. 74-80

“Afferrare l’idea platonica del verde può determinare che un’applicazione di “verde” al colore della copertina della mia agenda è, diciamo, corretta solo se quest’idea è presa come modello di tutto quello a cui va applicata quella parola – “che una tavoletta di verde puro venga intesa come campione di tutto ciò che è verde e non come campione del verde puro – ciò risiede a sua volta nel modo di applicazione di questo campione”. Dopotutto, è in linea di principio possibile che l’idea del verde sia, per così dire, davanti agli occhi della mia mente e che io la utilizzi come esempio paradigmatico di qualcosa a cui il termine “verde” *non* va applicato – per dirla con Wittgenstein: “dove sta scritto se devo andare nella direzione indicata dal dito o non piuttosto nella direzione opposta?”” (Guardo 2018, pp. 79-80).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Platonismo

WRLP, pp. 47-49 e SR, pp. 74-80

“Ma in che cosa consiste il prendere l’universale verde come modello per l’utilizzo di “verde”? Se richiede il dichiarare, a parole o anche solo nel pensiero, che è così che lo prendo, lo scettico può sollevare il suo problema per le parole che compaiono nella mia dichiarazione – e così la Risposta Platonista Emendata finisce per spostare il problema, e nulla più. Ma quali sono le alternative? *Esistono* delle alternative?” (Guardo 2018, p. 80).

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Platonismo

Qui potete vedere all'opera quello che forse è lo spirito più caratteristico della filosofia dell'ultimo Wittgenstein, ossia la polemica contro quella che potremmo chiamare “filosofia postulativista”, o “postulazionista” (il cui nume tutelare è ovviamente Platone), a cui Wittgenstein contrappone il suo metodo descrittivo (“Non pensare, guarda”; cfr. con l'husserliano ritorno alle cose stesse).

Wittgenstein non si limita a sottolineare che le entità postulate in questione sono dubbie; mostra che non risolvono il problema per la cui risoluzione erano state postulate.

Questo atteggiamento wittgensteiniano si estende alla filosofia della mente, dove Wittgenstein critica la nostra tendenza a postulare stati mentali (volizioni, atti d'intendere) per salvare le immagini che ci facciamo di certi fenomeni.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Semplicità

WRLP, pp. 37-39

Prima di passare a discutere il disposizionalismo, voglio toccare brevemente un'altra risposta non disposizionale – è una risposta molto ingenua, ma l'averla discussa si rivelerà utile più avanti.

Innanzitutto, ricordatevi in che modo Kripke presenta la sfida dello scettico in filosofia della mente: mostrami che con “+” hai sempre inteso l'addizione, o che con “verde” hai sempre inteso il verde.

Quando la sfida è posta così, qualcuno potrebbe essere tentato di rispondere che l'ipotesi che ho sempre inteso l'addizione (o il verde) è preferibile perché più semplice.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Semplicità

WRLP, pp. 37-39

Questa risposta fraindente, ovviamente, il problema, che è metafisico e non epistemologico – che non è nemmeno una risposta diventa evidente se vi concentrate sulla vera questione dietro la formulazione che Kripke inizialmente utilizza: mostrami in che cosa questo fantomatico stato mentale dovrebbe consistere.

C'è però un'altra ragione per cui Kripke ritiene che questa risposta sia inadeguata, ed è questa seconda ragione che vi invito a tenere bene a mente nel resto della nostra discussione.

# Risposte dirette alla sfida di Kripkenstein

## Semplicità

WRLP, pp. 37-39

Ecco come Kripke (1981, p. 39) formula il punto:

“L’idea che noi siamo privi di un accesso “diretto” ai fatti per cui intendiamo più invece di viù, è in ogni caso bizzarra. Forse che non so, direttamente e con un buon grado di certezza, che intendo più? Si tenga presente che stiamo supponendo che un fatto, riguardante quel che ora io intendo *giustifichi* le mie azioni future, le renda *inevitabili*, se voglio usare le parole con lo stesso significato con cui le ho sempre usate. Questo era il requisito fondamentale che avevamo imposto al fatto riguardante quel che intendo. Nessuno stato “ipotetico” riuscirebbe a soddisfarlo: se posso solo avanzare ipotesi circa quel che ora intendo, se la verità è sepolta nella profondità del mio inconscio e può essere postulata solo sotto forma di ipotesi dubitativa, allora nel futuro io potrò solo procedere con esitazione e ipoteticamente, *congetturando* che probabilmente dovrei rispondere al quesito “ $68 + 57$ ” con “125” invece che con “5”. Evidentemente, questa non è la spiegazione giusta”.

# Il disposizionalismo

Che cosa è una disposizione

SR, p. 21

La più popolare tra le risposte dirette alla sfida di Kripkenstein è la risposta disposizionale. La discuteremo molto più in dettaglio delle altre risposte, e torneremo a discuterla ancora più avanti, dopo aver parlato dell'applicazione della teoria dei giochi ai fenomeni linguistici. Iniziamo chiarendo che cosa è una disposizione.

C'è molto dibattito sulla natura delle disposizioni, quindi cercherò di dare una caratterizzazione il più neutrale possibile, ma anche così alcuni filosofi rifiuterebbero alcune delle cose che sto per dire.

# Il disposizionalismo

Che cosa è una disposizione

SR, p. 21

Una disposizione è una proprietà caratterizzata dal fatto di manifestarsi in un certo modo in determinate condizioni. La fragilità di un bicchiere, e.g., coincide con l'averne una certa struttura microfisica caratterizzata dal fatto di manifestarsi nella rottura del bicchiere quando esso viene colpito, fatto cadere, compresso, etc in certi modi.

Le disposizioni sono onnipresenti; non fatevi ingannare dal fatto che per molte di loro non abbiamo un nome. Esempi di queste disposizioni senza nome sono la disposizione a sentirsi a disagio se osservati, la disposizione a rispondere male quando ci rivolgono la parola di prima mattina e, soprattutto, la disposizione a dare una certa risposta quando veniamo interrogati intorno ad un determinato problema aritmetico.

# Il disposizionalismo

## L'analisi disposizionale semplice

WRLP, pp. 27-28, 30 e SR, p. 22

Molti stati mentali sembrano poter ricevere un trattamento disposizionale. Esempi sono la credenza e il desiderio – in opposizione agli stati fenomenici.

(Se avete una qualche familiarità col funzionalismo, queste analisi non dovrebbero suonarvi nuove)

La risposta disposizionale semplice alla sfida di Kripkenstein in filosofia della mente consiste nel dare un'analisi di questo tipo dell'intendere: io ho sempre inteso l'addizione, e non la vuaddizione, perché, anche se l'uso che in passato ho fatto di “+” era compatibile con entrambe, le mie disposizioni si conformavano all'addizione, e non alla vuaddizione – ero disposto, e.g., a rispondere “125” al problema “68 + 57”.

# Il disposizionalismo

## L'analisi disposizionale semplice

WRLP, pp. 27-28, 30 e SR, p. 22

Similmente, nella metafisica del linguaggio la tesi disposizionalista è che “+” si riferisce all’addizione, e non alla vuaddizione, perché le disposizioni dei parlanti si conformano alla prima funzione, e non alla seconda.

Concentrandoci sull’altra faccia del riferimento, l’idea è che è corretto rispondere “125” (e non “5”) a “68 + 57” perché le disposizioni dei parlanti si conformano all’addizione (e non alla vuaddizione).

# Il disposizionalismo

## Il problema della normatività

WRLP, pp. 28-29, 36-37

Ecco come Kripke (1981, p. 28) introduce il problema della normatività per le analisi disposizionali:

“In buona parte questa risposta dovrebbe immediatamente apparire non pertinente, fuori bersaglio. [...] Come giustifica la mia scelta di “125”? Ecco che cosa dice: ““125” è la risposta che sei disposto a dare e (forse si aggiunge) sarebbe stata anche la tua risposta nel passato”. Benissimo, so che “125” è la risposta che sono disposto a dare (tant’è che la do), e forse è utile che mi si dica – come puro e semplice dato di fatto – che avrei risposto allo stesso modo nel passato. Ma forse che qualcosa di tutto ciò sta a indicare che – ora o nel passato – “125” sia una risposta *giustificata* stando alle istruzioni che mi sono dato, e non piuttosto una semplice risposta a sorpresa, arbitraria e ingiustificata?”.

# Il disposizionalismo

## Il problema della normatività

WRLP, pp. 28-29, 36-37

Ecco come Kripke (1981, p. 28) introduce il problema della normatività per le analisi disposizionali:

“Si suppone forse che io giustifichi la mia credenza presente che intendo l’addizione e non la vuaddizione (e dovrei quindi rispondere “125”) basandomi su un’*ipotesi* che riguarda le mie disposizioni *passate*?”.

# Il disposizionalismo

## Il problema della normatività

WRLP, pp. 28-29, 36-37

Ed ecco come Kripke (1981, pp. 36-37) riassume il punto del problema:

“Supponiamo che io in effetti con “+” intenda l’addizione. Che relazione intercorre tra questa ipotesi e la questione di come risponderò al quesito “ $68 + 57$ ”? Il disposizionalista ne dà una spiegazione *descrittiva*: se “+” significa l’addizione, allora risponderò “125”. Ma non è questa la spiegazione giusta della relazione, che è *normativa* e non descrittiva. Il punto *non* è che, se con “+” intendo l’addizione, io *risponderò* “125”, bensì che, se intendo trovarmi d’accordo col significato che in passato davo a “+”, io *dovrei* rispondere “125””.

# Il disposizionalismo

## Il problema della normatività

WRLP, pp. 28-29, 36-37

Queste osservazioni sono state interpretate in due modi differenti, quindi dividerò la mia discussione in due.

Delle due interpretazioni in questione, penso che quella corretta sia la seconda, ma il punto esegetico qui non mi interessa più di tanto, quindi organizzerò la mia discussione come se fosse una discussione di due argomenti separati, che chiamerò rispettivamente “l’argomento del dovere” e “l’argomento della giustificazione”.

Discuterò l’argomento del dovere concentrandomi sulla sfida di Kripkenstein nella metafisica del linguaggio – la generalizzazione al caso della filosofia della mente è ovvia. L’argomento della giustificazione, invece, lo discuterò separatamente nei due casi, visto che qui, come vedremo, l’argomento risulta più convincente in un contesto di quanto non risulti nell’altro.

# Il disposizionalismo

## L'argomento del dovere

SR, pp. 50-56

Due sensi in cui si può sostenere che i doveri morali sono categorici:

- I doveri morali sono categorici nel senso che esistono indipendentemente dai desideri che abbiamo, dai valori che abbracciamo, etc – a differenza dei doveri che abbiamo in quanto, e.g., giocatori di scacchi.
- I doveri morali sono categorici nel senso che hanno forza assoluta, non lasciano spazio a scuse o giustificazioni – e.g. non mentire, quali che siano le conseguenze!

Personalmente, rifiuto entrambi i sensi, per ragioni che spiegherò nella seconda parte del corso. Qui però mi limito a notare che, anche se la seconda posizione è chiaramente assurda (anche se pare aver avuto sostenitori eccellenti), la prima è estremamente plausibile – in effetti, pare essere la posizione del senso comune intorno ai doveri morali.

# Il disposizionalismo

## L'argomento del dovere

SR, pp. 50-56

L'argomento del dovere parte dalla premessa che esistono doveri semantici che sono categorici nello stesso senso in cui, secondo la posizione del senso comune, sono categorici i doveri morali: il fatto che “+” si riferisca all'addizione implica che devo (o magari sarebbe meglio dire “dovrei”, o “ho ragioni per”) rispondere “125” a “68 + 57”, e questo indipendentemente dal mio interesse per il dire la verità o il comunicare con gli altri – questo dovere, però, può essere neutralizzato da altre considerazioni, e.g. dal fatto che la Società per la Matematica Postmoderna mi spezzerà le gambe se non rispondo “5”.

# Il disposizionalismo

## L'argomento del dovere

SR, pp. 50-56

A questa prima assunzione l'argomento del dovere fa poi seguire la premessa che il fatto che i parlanti della comunità hanno determinate disposizioni non implica alcun dovere di questo tipo – cosa che sembra pacifica: che tutti sono disposti ad usare le parole in un certo modo può implicare che devo usare le parole in quel modo *se voglio comunicare*, ma certo non che devo usare le parole in quel modo, *punto*.

E da queste due premesse viene dedotto che non è possibile analizzare la nozione di riferimento in termini disposizionali.

# Il disposizionalismo

L'argomento del dovere

SR, pp. 50-56

Due possibili critiche all'argomento del dovere (visto che la seconda premessa sembra incontrovertibile):

- L'argomento non è valido, perché anche se la nozione di disposizione non ci fornisce lo spessore normativo richiesto, una qualche altra componente di un'analisi disposizionale (e.g. il concetto di condizioni ideali) potrebbe essere in grado di farlo.
- La prima premessa è falsa.

Visto che il dibattito si concentra sulla seconda critica, è su questa critica che mi concentrerò anche io.

# Il disposizionalismo

## L'argomento del dovere

SR, pp. 50-56

Gli antinormativisti (ossia quelli che rifiutano la prima premessa dell'argomento del dovere) accettano che, come ho notato in precedenza, ci sia un legame tra le nozioni di riferimento e di correttezza.

Accettano anche che il fatto che una parola si riferisce ad una certa cosa implica dei doveri sullo sfondo dei nostri desideri e valori, e.g. che se voglio dire la verità e se “+” si riferisce all'addizione allora devo rispondere “125” se mi viene sottoposto il problema “68 + 57”.

Quello che gli antinormativisti rifiutano è che esistano doveri semantici che sono categorici nel senso chiarito in precedenza: se non mi importa della verità etc, non ha senso dire che devo rispondere “125” se mi viene sottoposto il problema “68 + 57”.

# Il disposizionalismo

## L'argomento del dovere

SR, pp. 50-56

Gli antinormativisti (ossia quelli che rifiutano la prima premessa dell'argomento del dovere) accettano che, come ho notato in precedenza, ci sia un legame tra le nozioni di riferimento e di correttezza.

Accettano anche che il fatto che una parola si riferisce ad una certa cosa implica dei doveri sullo sfondo dei nostri desideri e valori, e.g. che se voglio dire la verità e se “+” si riferisce all'addizione allora devo rispondere “125” se mi viene sottoposto il problema “68 + 57”.

Quello che gli antinormativisti rifiutano è che esistano doveri semantici che sono categorici nel senso chiarito in precedenza: se non mi importa della verità etc, non ha senso dire che devo rispondere “125” se mi viene sottoposto il problema “68 + 57”. Il che sembra intuitivamente corretto.

# Il disposizionalismo

## L'argomento del dovere

SR, pp. 50-56

I normativisti rispondono che gli esempi con cui gli antinormativisti cercano di mostrare che non esistono doveri semantici che siano categorici nel senso rilevante mostrano soltanto che non esistono doveri semantici che siano categorici nell'altro senso che abbiamo discusso – i.e. mostrano soltanto che non esistono doveri semantici dotati di forza assoluta (pensate all'esempio dell'assassino che bussava alla nostra porta).

Questa risposta funzionerebbe se i casi che gli antinormativisti hanno in mente fossero tutti casi in cui la ragione per cui sembra che non dobbiamo usare le parole nel modo corretto è che ci sono ragioni più forti per usarle scorrettamente, ma sembrano esserci casi in cui la ragione per cui apparentemente non dobbiamo usare le parole nel modo corretto è semplicemente che non abbiamo alcun interesse per verità e comunicazione. La risposta dei normativisti, quindi, pare fallire.

# Il disposizionalismo

## L'argomento della giustificazione

SR, pp. 57-67

Iniziamo concentrandoci sulla sfida di Kripkenstein in filosofia della mente.

La prima premessa dell'argomento della giustificazione è allora che fa parte dell'idea stessa di intendere che possiamo fare riferimento a ciò che intendiamo per giustificare il nostro comportamento linguistico (“Ho detto che  $68 + 57 = 5$  non perché non conosco la matematica, ma perché con “+” intendevo la vuaddizione!”), e che le giustificazioni in questione riposino su di una conoscenza diretta, non inferenziale, di ciò che intendiamo.

(Nella versione dell'argomento che trovate nel mio libro il carattere non inferenziale di questa conoscenza è dedotto dal fatto che usiamo il linguaggio “senza esitazioni”; penso che la versione che do qui sia preferibile tanto filosoficamente quanto esegeticamente – anche perché l'altra è inutilmente articolata)

# Il disposizionalismo

## L'argomento della giustificazione

SR, pp. 57-67

Il punto importante di questa premessa è l'ultimo, quello intorno alla conoscenza non inferenziale che dovremmo avere di ciò che intendiamo.

Kripke presenta questo punto facendoci riflettere sulle nostre pratiche giustificative, ma questo non è necessario: che, posto che esista qualcosa come l'intendere, noi abbiamo accesso diretto a ciò che intendiamo è evidente di per sé. “Argomento della giustificazione” (ma anche “argomento della normatività”) è quindi un titolo un po' ingannevole per queste considerazioni, ma tant'è.

Ciò che importa è che se fa parte dell'idea stessa di intendere che all'intendere abbiamo accesso diretto, non inferenziale, allora l'intendere può venire analizzato in termini di disposizioni solo se anche delle disposizioni in questione abbiamo una simile conoscenza.

# Il disposizionalismo

## L'argomento della giustificazione

SR, pp. 57-67

Il secondo passo dell'argomento consiste nel mostrare che delle disposizioni in questione non abbiamo questo tipo di conoscenza.

Esattamente come la fragilità del bicchiere è una sua proprietà microstrutturale che viene caratterizzata in termini del modo in cui si manifesta in certe condizioni, la mia disposizione a dare una certa risposta ad un certo problema è una proprietà dell'organizzazione del mio cervello che viene caratterizzata in termini del modo in cui si manifesta in certe condizioni.

Ma la mia conoscenza di questi stati cerebrali è una conoscenza ipotetica, che si basa sulla mia conoscenza diretta del mio comportamento osservabile – non il tipo di conoscenza che ci serve.

# Il disposizionalismo

## L'argomento della giustificazione

SR, pp. 57-67

Notate che il punto è che noi *non abbiamo* conoscenza diretta delle disposizioni in questione, non che *non possiamo averla*. Qualcuno potrebbe sostenere che un'osservazione diretta dei miei stati cerebrali costituirebbe una conoscenza non inferenziale delle disposizioni in questione, ma questo non importa. Il fatto che non abbiamo (anche se magari potremmo averla) conoscenza diretta delle nostre disposizioni linguistiche è già sufficiente a mostrare che il disposizionalismo ha una conseguenza assurda, ossia che non abbiamo (anche se magari potremmo averla) conoscenza diretta di ciò che intendiamo.

(Come nel caso della prima parte dell'argomento, anche nel caso di questa seconda parte la ricostruzione che do nel mio libro è leggermente diversa da quella che ho dato qui – e ancora una volta preferisco la versione che ho dato qui)

# Il disposizionalismo

## L'argomento della giustificazione

SR, pp. 57-67

È utile rileggere il passaggio in cui Kripke (1981, p. 28) introduce il problema della normatività alla luce di quanto detto:

““125” è la risposta che sei disposto a dare e (forse si aggiunge) sarebbe stata anche la tua risposta nel passato”. Benissimo, so che “125” è la risposta che sono disposto a dare (tant’è che la do), e forse è utile che mi si dica – come puro e semplice dato di fatto – che avrei risposto allo stesso modo nel passato. Ma forse che qualcosa di tutto ciò sta a indicare che – ora o nel passato – “125” sia una risposta *giustificata* stando alle istruzioni che mi sono dato, e non piuttosto una semplice risposta a sorpresa, arbitraria e ingiustificata? Si suppone forse che io giustifichi la mia credenza presente che intendevo l’addizione e non la vuaddizione (e dovrei quindi rispondere “125”) basandomi su un’*ipotesi* che riguarda le mie disposizioni *passate*?”.

# Il disposizionalismo

## L'argomento della giustificazione

SR, pp. 57-67

Notate che Kripke (1981, p. 39) aveva già usato simili considerazioni:

“L’idea che noi siamo privi di un accesso “diretto” ai fatti per cui intendiamo più invece di viù, è in ogni caso bizzarra. Forse che non so, direttamente e con un buon grado di certezza, che intendo più? Si tenga presente che stiamo supponendo che un fatto, riguardante quel che ora io intendo *giustifichi* le mie azioni future, le renda *inevitabili*, se voglio usare le parole con lo stesso significato con cui le ho sempre usate. Questo era il requisito fondamentale che avevamo imposto al fatto riguardante quel che intendo. Nessuno stato “ipotetico” riuscirebbe a soddisfarlo: se posso solo avanzare ipotesi circa quel che ora intendo, se la verità è sepolta nella profondità del mio inconscio e può essere postulata solo sotto forma di ipotesi dubitativa, allora nel futuro io potrò solo procedere con esitazione e ipoteticamente, *congetturando* che probabilmente dovrei rispondere al quesito “ $68 + 57$ ” con “125” invece che con “5”. Evidentemente, questa non è la spiegazione giusta”.

# Il disposizionalismo

L'argomento della giustificazione

SR, pp. 57-67

Passiamo ora alla sfida di Kripkenstein nella metafisica del linguaggio.

Qui lo scettico ci chiede di spiegare che cosa dovrebbe determinare il riferimento di una parola, e parallelamente i criteri di correttezza per il suo utilizzo; quindi l'argomento della giustificazione qui richiederebbe un'asimmetria tra la nostra conoscenza dei riferimenti delle parole del nostro linguaggio e la nostra conoscenza delle disposizioni linguistiche nostre e degli altri parlanti.

Ma quest'asimmetria non sembra esserci: la nostra conoscenza dei fatti intorno al riferimento (se esistono!) ha un alto grado di sicurezza, ma lo stesso vale per la nostra conoscenza delle disposizioni linguistiche nostre e degli altri parlanti – e qui non c'è nulla come l'accesso diretto e non inferenziale che abbiamo nel caso dell'intendere.

# Il disposizionalismo

## L'argomento della giustificazione

SR, pp. 57-67

Nel libro suggerisco che forse concentrarci sulle nostre pratiche giustificatorie qui potrebbe essere essenziale, ma ora non vedo come la cosa potrebbe funzionare; quindi ritengo che nel caso della metafisica del linguaggio l'argomento della giustificazione fallisca.

Questo spiega anche perché ci siano tanti disposizionalisti in giro, cosa che quando ci concentriamo sull'argomento della giustificazione in filosofia della mente inizia a sembrare in qualche modo misteriosa.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Passiamo ora ad un'altra famiglia di argomenti contro il disposizionalismo – i primi due originariamente presentati da Kripke, il terzo no, ma del tutto coerente con osservazioni che Kripke sviluppa in altre parti del suo libro.

Come nel caso dell'argomento del dovere, mi concentrerò sulla sfida scettica nella metafisica del linguaggio; la generalizzazione al caso della filosofia della mente è piuttosto automatica.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Nella metafisica del linguaggio, la tesi disposizionalista è che “+” si riferisce all’addizione, e non alla vuaddizione, perché le disposizioni dei parlanti si conformano alla prima funzione, e non alla seconda.

Ma le nostre disposizioni coprono solo un segmento finito dell’addizione (il che non significa dire che esse siano in numero finito); quindi l’analisi disposizionale, quantomeno nella sua versione originale, implica che “+” non si riferisce all’addizione – conseguenza che per il disposizionalista (che è un filosofo borghese) è inaccettabile.

Questo è quello che in genere viene chiamato “argomento della finitezza” (anche se, personalmente, trovo che “argomento della cardinalità” sarebbe meno ingannevole).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Un altro modo per insistere sull’“inaffidabilità” delle nostre disposizioni e trarre quindi simili conclusioni è quello di richiamare l’attenzione sul fatto che noi tutti abbiamo disposizioni a commettere errori nell’uso del linguaggio – la nostra matematica inizia a zoppicare quando beviamo troppo, categorizziamo gli oggetti bianchi come “rossi” in certe condizioni di illuminazione, etc.

Questo è quello che in genere viene chiamato “argomento dell’errore”.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

L'argomento della finitezza/cardinalità e quello dell'errore sono chiaramente paralleli e pertanto è il caso di discuterli insieme, sotto l'etichetta di “problema dell'inaffidabilità”.

Due strategie per cercare di risolvere il problema dell'inaffidabilità:

- Cercare di mostrare che le nostre disposizioni non sono inaffidabili come si potrebbe pensare.
- Concedere che le nostre disposizioni sono effettivamente estremamente inaffidabili, mostrando però che la cosa non ha conseguenze inaccettabili una volta che l'analisi disposizionale semplice viene abbandonata a favore di qualcosa di più raffinato.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

I proponenti principali della prima strategia sono stati John Heil e Charlie Martin (1998). L'idea alla base del loro lavoro è semplice: l'impressione che le nostre disposizioni linguistiche siano estremamente inaffidabili è la conseguenza di un'eccessiva fiducia nell'euristica di trarre conclusioni intorno alle nostre disposizioni da assunzioni circa il valore di verità di certi condizionali.

Questa euristica riposa sulla cosiddetta “analisi condizionale semplice”, secondo cui X ha, all'istante T, la disposizione a dare la risposta R allo stimolo S se e solo se X darebbe la risposta R se dovesse ricevere lo stimolo S all'istante T.

Ed entrambe le direzioni del bicondizionale in questione risultano essere false. Qui però possiamo limitarci ad un paio di controesempi al condizionale che va da sinistra a destra (la componente “solo se” del bicondizionale).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Primo controesempio: la disposizioni finkish.

- Una proprietà disposizionale può venire persa.
- A farla scomparire può essere lo stimolo caratteristico della disposizione.
- Se la comparsa dello stimolo provoca la scomparsa della disposizione abbastanza velocemente, quest'ultima non si manifesterà.
- Quindi il condizionale nel lato destro dell'analisi condizionale semplice risulterà falso.
- Ciononostante, resta vero che *all'istante*  $T X$  ha la disposizione a dare la risposta  $R$  allo stimolo  $S$  – la scomparsa della disposizione è sufficientemente veloce da prevenirne la manifestazione, ma non è istantanea!

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Un esempio di disposizione finkish: il bicchiere dello stregone.

“Immaginiamo che uno stregone abbia, per una qualche ragione che il lettore può tranquillamente immaginare secondo le sue preferenze, una profonda e radicata predilezione per un certo, per il resto del tutto comune, bicchiere. Questa predilezione si manifesta come segue: il bicchiere, essendo di per sé un comune bicchiere, è – in una certa misura – fragile, ma se mai dovesse cadere – o se stesse per venire colpito – lo stregone lancerebbe, fulmineo, un incantesimo che lo renderebbe perfettamente indistruttibile” (Guardo 2018, p. 28).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Un esempio di disposizione finkish: il bicchiere dello stregone.

“Ora, il bicchiere è fragile; in altre parole: esso ha, all’istante T, la disposizione a dare la risposta R, ossia rompersi, allo stimolo S, per esempio venire colpito con una certa forza. Dopotutto, esso è, di per sé, proprio come qualsiasi altro bicchiere; possiamo addirittura immaginare che esso sia il perfetto duplicato, atomo per atomo, di un altro bicchiere per cui lo stregone non nutre alcun interesse e che quindi si romperebbe se colpito con una certa forza; e se due oggetti sono l’uno il duplicato atomo per atomo dell’altro sembra che essi debbano avere esattamente le stesse proprietà disposizionali” (Guardo 2018, p. 28).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Un esempio di disposizione finkish: il bicchiere dello stregone.

“Ciò detto, è semplicemente falso che il nostro bicchiere darebbe la risposta R (cioè rompersi) se ricevesse lo stimolo S (cioè venire colpito con una certa forza) all’istante T; se il bicchiere venisse colpito, o se stesse per cadere, lo stregone lo renderebbe indistruttibile prima che possa rompersi. Pertanto, in questo caso il lato sinistro dell’Analisi Condizionale Semplice risulta vero anche se il suo lato destro è falso. Il caso dello stregone impiccione e delle sue alquanto peculiari preferenze è quindi un controesempio all’analisi” (Guardo 2018, p. 28).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Secondo controesempio: la disposizioni mascherate.

“Una disposizione finkish non viene manifestata in presenza dello stimolo rilevante perché lo stimolo produce, e lo fa molto velocemente, un mutamento *intrinseco* nell’oggetto che possiede la disposizione – ossia lo priva della disposizione in questione. Una disposizione mascherata, al contrario, non viene manifestata in presenza dello stimolo rilevante perché un qualche fattore *estrinseco* al portatore della disposizione interferisce nel processo causale che normalmente porterebbe dalla comparsa dello stimolo alla produzione della risposta” (Guardo 2018, pp. 28-29).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Secondo controesempio: la disposizioni mascherate.

“Ed ecco, quindi, il nostro secondo controesempio all’Analisi Condizionale Semplice: un bicchiere ben imballato. Il bicchiere è, di per sé, fragile – altrimenti perché mai imballarlo? Esso è, di per sé, esattamente come qualsiasi altro bicchiere. Ancora una volta, possiamo addirittura immaginare che esso sia il perfetto duplicato, atomo per atomo, di un altro bicchiere che però non è imballato e che quindi si romperebbe se colpito con una certa forza. Il lato sinistro dell’Analisi Condizionale Semplice risulta quindi vero. Per via dell’imballaggio, però, il bicchiere non si romperebbe se colpito. Il lato destro dell’analisi risulta quindi falso. Ci troviamo, pertanto, di fronte a un altro controesempio all’Analisi Condizionale Semplice” (Guardo 2018, p. 29).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Questi esempi non mostrano che non c'è alcuna relazione tra disposizioni e condizionali, né che non sia possibile analizzare le attribuzioni di disposizioni in termini di condizionali; essi mostrano, però, che bisogna stare molto attenti a dedurre dalla falsità di un condizionale “semplice” l'assenza della disposizione corrispondente.

Quando assumiamo che, per coppie di numeri veramente enormi, non abbiamo la disposizione a rispondere correttamente ai problemi di addizione corrispondenti, stiamo usando proprio l'euristica in questione – e Martin ed Heil pensano che questo sia proprio uno dei casi in cui questa euristica ci porta fuori strada.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Alex Bird e Toby Handfield (2008) hanno criticato questa risposta in due modi distinti. Il primo riposa sull'osservazione che fink e maschere sono temporanei ed estrinseci, mentre i fattori che ci impediscono di risolvere problemi di addizione coinvolgenti numeri enormi non lo sono – e quindi non possiamo analizzare questi casi in termini di disposizioni finkish o mascherate.

Vediamo due esempi che dovrebbero convincervi dell'assunzione alla base dell'argomento di Bird ed Handfield. Il primo ha il pregio di essere una variante di un caso che abbiamo già visto. Il secondo ha invece il pregio di essere un caso estremamente familiare. Almeno uno dei due dovrebbe risultare convincente.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

“Iniziamo con l’immaginare che lo stregone impiccione dell’esempio di Lewis si stanchi di passare le giornate a tenere d’occhio il suo amato bicchiere. Ovviamente, è ancora estremamente interessato alle sue sorti; i suoi sentimenti in merito non sono per nulla cambiati. È solo che il tenerlo d’occhio in continuazione sta iniziando a pesargli. Ma allora che fare? La risposta è, ovviamente, un incantesimo. Lo stregone lancia quindi un incantesimo che fa sì che se mai il suo amato bicchiere dovesse venire colpito con una forza sufficiente anche solo a scheggiarlo, la sua struttura atomica cambierebbe immediatamente rendendo il bicchiere di fatto indistruttibile. Ora la domanda è: il bicchiere è ancora fragile oppure no? Secondo Bird e Handfield la risposta è che no, non lo è” (Guardo 2018, p. 31).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

“Non è solo che il bicchiere non si romperebbe se colpito; la discussione precedente dovrebbe averci insegnato, dopotutto, che questo fatto è in linea di principio compatibile con l’essere fragile. Il punto è che la struttura del bicchiere non sembra essere più quella caratteristica di un oggetto fragile. Il bicchiere non è più identico, in tutte le sue proprietà intrinseche, a un qualsiasi bicchiere che si romperebbe se colpito. Infatti, ora il bicchiere ha una proprietà intrinseca che lo rende eccezionale: è un bicchiere incantato” (Guardo 2018, p. 31).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

“Nadia è intollerante al lattosio, il che significa che ha la disposizione a rispondere con un terribile mal di pancia all’ingestione di lattosio, una disposizione dovuta alla sfortunata circostanza per cui il suo corpo non è in grado di produrre l’enzima lattasi. Detto questo, è semplicemente falso che se Nadia ingerisse del lattosio avrebbe un terribile mal di pancia; Nadia è estremamente attenta, e ogni volta che ingerisce del lattosio si assicura di assumere anche degli integratori di lattasi, che neutralizzano i sintomi della sua intolleranza. In sintesi, Nadia è intollerante al lattosio, ma questa sua disposizione è mascherata dagli integratori che porta sempre con sé. Si consideri ora il caso di Daniela, la migliore amica di Nadia, il cui corpo, a differenza di quello di Nadia, produce lattasi normalmente. Daniela è intollerante al lattosio oppure no? Intuitivamente, sembra che la risposta debba essere no; e senza dubbio è questo che direbbe un medico” (Guardo 2018, p. 32).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

“Perché non possiamo dire che Daniela è intollerante al lattosio, ma questa sua disposizione è mascherata dal fatto che il suo corpo produce lattasi normalmente? La risposta più naturale, e la risposta di Bird e Handfield, è che – a differenza del caso di Nadia e dei suoi integratori – questa volta l’impedimento è intrinseco e stabile e quando un impedimento è intrinseco e stabile esso non può essere una maschera. L’oggetto o la persona in questione, in questo caso Daniela, molto semplicemente non ha la disposizione” (Guardo 2018, p. 32).

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Stabilito quindi che qualcosa può venire considerato un fink o una maschera solo se è temporaneo ed estrinseco, passiamo a chiederci se i fattori che ci impediscono di risolvere problemi di addizione coinvolgenti numeri enormi siano o meno tali.

Il principale di questi fattori è la nostra disposizione ad invecchiare, che purtroppo non è né temporanea né estrinseca. Quindi il tentativo di Martin ed Heil di rendere conto della nostra limitatezza in termini di disposizioni finkish/mascherate fallisce.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Il secondo degli argomenti di Bird ed Handfield contro Martin ed Heil riposa su intuizioni, wittgensteiniane, che abbiamo già visto all'opera e che, a mio parere, sono di fondamentale importanza.

Bird ed Handfield presentano però questo argomento contro una versione leggermente modificata della posizione di Martin ed Heil – una versione che, di fatto, risulta essere un'istanza della seconda delle strategie descritte in precedenza. Discuterò quindi questo secondo argomento (o, meglio, un argomento ad esso analogo) trattando questa seconda strategia.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Due strategie per cercare di risolvere il problema dell'inaffidabilità:

- Cercare di mostrare che le nostre disposizioni non sono inaffidabili come si potrebbe pensare.
- Concedere che le nostre disposizioni sono effettivamente estremamente inaffidabili, mostrando però che la cosa non ha conseguenze inaccettabili una volta che l'analisi disposizionale semplice viene abbandonata a favore di qualcosa di più raffinato.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Due strategie per cercare di risolvere il problema dell'inaffidabilità:

- Cercare di mostrare che le nostre disposizioni non sono inaffidabili come si potrebbe pensare. Quella che abbiamo appena discusso.
- Concedere che le nostre disposizioni sono effettivamente estremamente inaffidabili, mostrando però che la cosa non ha conseguenze inaccettabili una volta che l'analisi disposizionale semplice viene abbandonata a favore di qualcosa di più raffinato.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Due strategie per cercare di risolvere il problema dell'inaffidabilità:

- Cercare di mostrare che le nostre disposizioni non sono inaffidabili come si potrebbe pensare.
- Concedere che le nostre disposizioni sono effettivamente estremamente inaffidabili, mostrando però che la cosa non ha conseguenze inaccettabili una volta che l'analisi disposizionale semplice viene abbandonata a favore di qualcosa di più raffinato. Quella che discuteremo ora.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Il modo più naturale di sviluppare la seconda strategia è abbracciando quella che possiamo chiamare “l’analisi disposizionale idealizzata”, secondo cui (concentrandoci su “+” e sulla metafisica del linguaggio) “+” si riferisce all’addizione, e non alla vuaddizione, perché le disposizioni dei parlanti *in condizioni ideali* si conformano alla prima funzione, e non alla seconda.

La disposizione a rispondere “o” se interrogato su “m + n” *che avrei in condizioni ideali* vs la disposizione a rispondere “o” se interrogato su “m + n” *in condizioni ideali*.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Ecco come Kripke (1981, pp. 30-31) introduce l'idea:

“Ho sentito avanzare anche un altro suggerimento, e cioè che il problema si pone solo perché la nozione di disposizione è troppo rozza: *ceteris paribus*, io sicuramente, se interrogato, risponderò dando la somma di due numeri. [...] Forse questo è vero, ma come dovremmo dare sostanza alla clausola *ceteris paribus*? Forse più o meno così: se il mio cervello fosse stato imbottito di altra materia cerebrale in quantità sufficiente a farmi afferrare numeri abbastanza grandi, e se gli fosse stata data una capacità sufficiente a eseguire una somma tanto grande, e se la mia vita (in buono stato di salute) fosse prolungata a sufficienza, allora, dato un problema di addizione in cui compaiono due numeri grandi,  $m$  e  $n$ , io risponderei dando la loro somma e non un risultato calcolato secondo qualche regola analoga a viù”.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Kripke (1981, p. 31) inizia la sua critica dell'analisi disposizionale idealizzata sollevando dubbi circa il valore di verità dei condizionali in questione:

“Come potrei mai dire che cosa succederebbe se il mio cervello fosse imbottito di altra materia cerebrale o se la mia vita fosse prolungata con qualche magico elisir? [...] Non abbiamo nessuna idea di quali sarebbero i risultati di tali esperimenti: potrebbero forse farmi diventare pazzo o addirittura indurmi a comportarmi secondo qualche regola del tipo viù”.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Ma in definitiva Kripke (1981, p. 31) ritiene che il punto sia un altro:

“Ma naturalmente ciò che in realtà significa la clausola *ceteris paribus* è qualcosa di questo genere: se in qualche modo mi fossero dati i mezzi per portare a compimento le mie intenzioni per quanto riguarda numeri che attualmente sono troppo grandi perché io li possa sommare (o anche afferrare) e se dovessi portarle a compimento, allora alla domanda quanto fa “ $m + n$ ” per qualche  $m$  e  $n$  molto grandi, io risponderei con la loro somma (e non con la loro vuomma). Questo condizionale controfattuale è in effetti vero, ma non è di nessun aiuto contro lo scettico. Esso presuppone che già si abbia un’idea di che cosa sia la mia intenzione che “+” significhi una funzione piuttosto che un’altra. [...] Ma naturalmente lo scettico sta mettendo in dubbio proprio l’esistenza di un fatto del genere [...]”.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Ma non potremmo cercare di specificare la nozione di condizioni ideali in maniera non circolare? Kripke (1981, p. 33) pensa di no:

“[...] potremmo cercare di specificare quale “rumore” si debba ignorare senza presupporre una nozione precedente di quale funzione si intenda. È sufficiente un po’ di sperimentazione per rivelare la futilità di un simile tentativo”.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Boghossian (1989) ha sostenuto che qui Kripke sta sottovalutando la complessità della questione. Io ritengo che l'argomento di Kripke sia abbastanza solido e che la sua solidità emerga quando lo vediamo come un dilemma per il disposizionalista.

Detto questo, penso ci siano ragioni più forti per essere scettici nei confronti dell'analisi disposizionale idealizzata, ragioni che si applicano in generale a qualsiasi istanza della seconda strategia (queste sono le ragioni alla base del secondo argomento di Bird ed Handfield, a cui ho accennato in precedenza).

Descriverò queste ragioni concentrandomi inizialmente su di una versione della seconda strategia leggermente diversa dall'analisi disposizionale idealizzata descritta da Kripke – un'analisi immune ai problemi appena discussi.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Recentemente, Jared Warren (forthcoming) ha proposto di rispondere all'argomento della finitezza in termini di una distinzione tra disposizioni semplici, complesse e composte.

714.231.723.055.439 +

231.135.230.349.825 =

---

945.366.953.405.264

# Il disposizionalismo

## Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Nei termini della tassonomia che vi ho proposto, direi che la risposta di Warren all'argomento della finitezza si configura come una versione della prima strategia. La risposta di Warren all'argomento dell'errore è però una versione della seconda strategia – ma non, almeno secondo Warren, una versione dell'analisi disposizionale idealizzata.

Questo approccio è suggerito (anche se in senso stretto non è reso inevitabile) dalla natura stessa dell'argomento dell'errore, che non si limita a notare che *non* abbiamo alcune disposizioni che *dovremmo* avere, ma sostiene anche che *abbiamo* delle disposizioni che *non* dovremmo avere. Questa duplice natura dell'argomento suggerisce di procedere in due passaggi: prima mostrare che un certo tipo di disposizioni T tracciano l'addizione (e quindi abbiamo tutte le disposizioni che dovremmo avere); poi modificare l'analisi disposizionale semplice concentrandosi sulle disposizioni<sub>T</sub> (neutralizzando così quelle che non dovremmo avere).

# Il disposizionalismo

## Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Le disposizioni su cui Warren ritiene che dovremmo concentrarci sono definite da tre caratteristiche:

- Sono *generali*, dove un soggetto S ha una disposizione generale ad eseguire un'azione A nelle condizioni C se e solo se nella stragrande maggioranza dei casi in cui si trova in C S esegue A.
- Sono disposizioni a dare risposte *stabili*, dove una risposta è stabile se e solo se controllare e ricontrollare la procedure che ha prodotto la risposta tende a produrre sempre quella risposta, una volta dopo l'altra.
- Sono disposizioni in condizioni *normali*, dove le condizioni normali sono quelle in cui né fattori estrinseci né fattori intrinseci interferiscono col normale funzionamento dell'apparato cognitivo del soggetto.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Immaginiamo che Warren abbia ragione quando sostiene che se ci concentriamo sulle nostre disposizioni generali a dare risposte stabili in condizioni normali (sulle nostre disposizioni<sub>GSN</sub>) l'analisi disposizionale ci dà i risultati desiderati, i.e. che “+” si riferisce all'addizione, etc.

Ma che cosa ci giustifica a privilegiare queste disposizioni rispetto a tutte le altre? Che cosa fa sì che siano queste, e solo queste, le disposizioni che determinano il riferimento dei termini del nostro linguaggio? E ricordandoci il legame tra riferimento e criteri di correttezza: che cosa fa sì che siano queste, e solo queste, le disposizioni che determinano i criteri di correttezza che governano l'utilizzo di queste parole?

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

La risposta non può essere che queste disposizioni sono privilegiate perché abbiamo deciso così.

Due problemi:

- In primo luogo, non è vero che abbiamo mai deciso così.
- E se anche l'avessimo fatto, la cosa avrebbe richiesto il linguaggio – e sappiamo già che questo renderebbe l'analisi disposizionale inadeguata come risposta alla sfida di Kripkenstein.

Queste disposizioni devono essere quindi *intrinsecamente* privilegiate. Ma che cosa potrebbe mai renderle tali?

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Possiamo dire che le disposizioni<sub>G<sub>SN</sub></sub> devono venire privilegiate perché sono disposizioni a dare la risposta corretta (alla luce dei criteri di correttezza per “+”)?

Quando mi viene presentato un problema concernente “+”, sono disposto<sub>G<sub>SN</sub></sub> a rispondere con la somma dei numeri in questione (almeno stando a Warren). Ma rispondere con la somma dei numeri in questione è la risposta corretta (alla luce dei criteri di correttezza per “+”) solo se “+” si riferisce all’addizione. E “+” si riferisce all’addizione solo se le disposizioni<sub>G<sub>SN</sub></sub> devono venire privilegiate. Quindi questo modo di cercare di rispondere al problema del privilegio è circolare.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Una strategia più promettente consiste nel provare a sostenere che le disposizioni<sub>GSN</sub> sono, di fatto, disposizioni in condizioni ideali e che questo è sufficiente a giustificare il privilegiarle.

(Notate che se le cose stanno davvero così allora Boghossian avrebbe ragione e Kripke avrebbe torto: ci sarebbe un modo non dubbio e non circolare di specificare le condizioni ideali)

Due problemi:

- Questa risposta si limita a spostare il problema ad un altro livello.
- Non è così chiaro che la nozione di condizioni ideali abbia lo spessore normativo richiesto.

# Il disposizionalismo

Finitezza, errore e privilegio

WRLP, pp. 30-34 e SR, pp. 22-39

Ci sono altre possibili risposte al problema del privilegio, ma la mia impressione è che falliscano tutte per ragioni analoghe a quelle che abbiamo appena visto.

Per esempio, l'idea che le disposizioni<sub>GSN</sub> vadano privilegiate in quanto disposizioni in condizioni standard/statisticamente normali va incontro a problemi analoghi a quelli in cui si imbatte la risposta in termini di condizioni ideali che abbiamo appena discusso.

Tenete inoltre presente che anche se qui mi sono concentrato sulla proposta di Warren, considerazioni simili si applicano a qualsiasi altra istanza della seconda strategia, compresa l'analisi disposizionale idealizzata nella versione descritta da Kripke.

# Il disposizionalismo

## La nota 34 contro l'analisi disposizionale

Un ultimo argomento contro il disposizionalismo, a mio avviso probabilmente il più importante, senz'altro il più radicale, che presenterò concentrandomi sulla metafisica del linguaggio.

Iniziamo chiedendoci perché il disposizionalismo sembra poter rispondere alla sfida di Kripkenstein. La risposta è che esso sembra poter andare al di là delle limitazioni di cardinalità dell'uso effettivo, e come abbiamo visto inizialmente Kripke presenta la sfida scettica come se essa avesse origine proprio da queste limitazioni.

# Il disposizionalismo

## La nota 34 contro l'analisi disposizionale

Ma la sfida di Kripkenstein, e anche questo l'abbiamo già visto, non ha davvero a che fare con queste limitazioni; essa si pone anche con problemi che abbiamo già affrontato, o con sfumature che abbiamo già etichettato: il problema è che l'aver dato una certa risposta ad un certo problema non ci dice, di per sé, come dovremo rispondere a quel problema la prossima volta. L'essere disposti a dare una certa risposta soffre delle stesse limitazioni.

Possiamo vedere il punto anche così: la sfida di Kripkenstein si porrebbe anche se avessimo effettivamente incontrato e dato risposta a tutti i possibili problemi di addizione; che le risposte a questi problemi siano, per così dire, già qui con noi, scritte nelle nostre disposizioni, non può essere di alcun aiuto.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Dove siamo e dove andiamo

Abbiamo discusso le principali risposte dirette alla sfida di Kripkenstein (ce ne resta, in parte, da discutere ancora una, su cui torneremo alla fine della nostra trattazione della soluzione che lo stesso Kripkenstein dà al suo problema).

Nel resto della prima parte del corso ci concentreremo su soluzioni scettiche, iniziando con quella offerta da Kripkenstein stesso.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Soluzioni scettiche in generale ed in particolare

WRLP, pp. 57-60 e SR, p. 85

Abbiamo già visto l'idea principale alla base della nozione di soluzione scettica: accettare il paradosso, mostrando però che è un paradosso con cui possiamo convivere.

Un secondo modo di concepire una soluzione scettica è in termini della nostra caratterizzazione iniziale del concetto di paradosso: un argomento che parte da premesse apparentemente vere e che, attraverso forme di inferenza apparentemente valide, cerca di trarre conclusioni apparentemente assurde. Ora, una soluzione diretta cerca di mostrare o che le premesse apparentemente vere non sono davvero vere o che le forme di inferenza apparentemente valide non sono davvero valide; una soluzione scettica cerca invece di mostrare che le conclusioni apparentemente assurde non sono davvero assurde.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Soluzioni scettiche in generale ed in particolare

WRLP, pp. 57-60 e SR, p. 85

Un altro modo di concepire queste soluzioni consiste nel vederle come posizioni che, pur accettando il paradosso, ne rifiutano uno o più corollari. Eccone alcuni (l'elenco è un po' differente da quello del mio libro):

- Le parole non hanno significato.
- La comunicazione è impossibile.
- Dovremmo abbandonare il concetto di intendere, quello di riferimento, etc.

(I primi due corollari sono più naturalmente visti come corollari della conclusione scettica nella metafisica del linguaggio; inoltre notate che qui e nel seguito ignoro la questione del linguaggio privato)

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Soluzioni scettiche in generale ed in particolare

WRLP, pp. 57-60 e SR, p. 85

Un altro modo di concepire queste soluzioni consiste nel vederle come posizioni che, pur accettando il paradosso, ne rifiutano uno o più corollari. Eccone alcuni (l'elenco è un po' differente da quello del mio libro):

- Le parole non hanno significato.
- La comunicazione è impossibile.
- Dovremmo abbandonare il concetto di intendere, quello di riferimento, etc.

(I primi due corollari sono più naturalmente visti come corollari della conclusione scettica nella metafisica del linguaggio; inoltre notate che qui e nel seguito ignoro la questione del linguaggio privato)

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Soluzioni scettiche in generale ed in particolare

WRLP, pp. 57-60 e SR, p. 85

Una soluzione scettica di questo tipo, è utile notarlo, dà ulteriore supporto alla conclusione scettica relativa permettendoci di mettere da parte un certo tipo di argomento.

“Se davvero non esiste qualcosa come l’intendere, perché abbiamo questo concetto? Se l’intendere non esiste, questo concetto è inutile, ed è difficile credere che un concetto totalmente inutile non finisca, prima o poi, per venire eliminato. Quindi il fatto stesso che questa nozione appartiene al nostro apparato concettuale mostra che deve esistere qualcosa come l’intendere”.

La soluzione scettica di Kripkenstein ci permette di mettere da parte questo tipo di argomento mostrando come il concetto di intendere può avere un’utilità a prescindere dall’esistenza o meno del fenomeno corrispondente.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

Il Wittgenstein di Kripke cerca di mostrare che l'inesistenza dell'intendere non richiede l'abbandono del discorso sull'intendere sullo sfondo del suo rifiuto di quella che possiamo chiamare "l'immagine referenziale del significato" e della sua accettazione di un'immagine alternativa, di ispirazione in qualche modo pragmatista.

L'abbandono dell'immagine referenziale ha a che fare, ovviamente, con la conclusione scettica nella metafisica del linguaggio, e la giustificazione dell'immagine alternativa richiede, altrettanto ovviamente, una relativa soluzione scettica. Kripke non approfondisce questo aspetto e perciò per ora lo metterò tra parentesi, per ritornarci più avanti.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

Quello che farò, per ora, sarà descrivere l'immagine referenziale e l'alternativa di Wittgenstein, per poi passare all'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere.

Dell'immagine referenziale del significato presenterò una particolare versione, che rappresenta un compromesso tra, da una parte, l'esigenza di presentarvi un'immagine un minimo adeguata e, dall'altra, l'esigenza di non complicare troppo le cose e quella di non distaccarmi troppo dalla versione dell'immagine referenziale che Wittgenstein ha in mente e che trovate descritta nel libro di Kripke.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

L'immagine referenziale nasce dall'idea, in qualche modo intuitiva, che il fatto che una parola ha un significato ha a che fare con il fatto che essa ha una denotazione, che si riferisce a qualcosa. “Ludwig Wittgenstein” avrebbe quindi un significato perché si riferisce ad un certo filosofo austriaco del secolo scorso, “filosofo” (o “essere un filosofo”) avrebbe un significato perché si riferisce ad un certo insieme di caratteristiche (e.g. avere un certo titolo di studio, o avere pubblicato lavori su di un certo tipo di problemi), “rosso” perché si riferisce ad una certa classe di sfumature, “+” perché si riferisce ad una determinata funzione (che possiamo concepire estensionalmente, come un insieme di triple ordinate), etc.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

Difficoltà con l'idea che una parola dotata di significato ha sempre un riferimento: numerali, connettivi logici, etc.

Ma assumiamo che ci sia un modo di trattare questi casi in maniera soddisfacente – allargando la nostra ontologia, o facendo spazio per l'idea che una parola può riferirsi a qualcosa che non esiste (o non esiste più), o magari accettando che del significato di questi termini dobbiamo rendere conto in maniera differente.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

Due fenomeni che mostrano che per quanto l'idea che ci sia un legame molto stretto tra significato e riferimento sia plausibile, è chiaro che la prima nozione non può venire ridotta alla seconda:

- Sensibilità all'ambiente del parlante (indessicalità), e.g. “io”, “acqua”.
- Sensibilità all'argomento della conversazione (contingenza e fenomeni analoghi), e.g. “il presidente degli Stati Uniti”.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

In risposta a questi due fenomeni, la mossa più naturale per il referenzialista consiste nell'identificare il significato di una parola con una descrizione del modo in cui il suo riferimento dipende dall'ambiente del parlante (parlante compreso!) e dall'argomento della conversazione.

Quanto questa posizione sia intuitiva emerge quando riflettiamo su che cosa vuol dire conoscere il significato di una parola. Secondo questa versione meno ingenua della teoria referenzialista conoscere il significato di "io" è sapere a chi un'occorrenza di questa parola si riferisce, data una specificazione dell'ambiente del parlante (in particolare, data l'identità del parlante), e conoscere il significato di "il presidente degli Stati Uniti" è sapere a chi un'occorrenza di questa espressione si riferisce, data una specificazione dell'argomento di conversazione (in particolare, dati un mondo possibile ed un tempo).

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

Possiamo quindi pensare ad un significato come ad una funzione che va da modi in cui l'ambiente del parlante potrebbe essere (“ambienti del parlante”, per semplicità) e/o argomenti di conversazione a referenti/denotazioni.

Così come la funzione addizione mi dice, dati due addendi, qual è la loro somma, il significato di “io” mi dice, data una specificazione dell'ambiente del parlante (in particolare dell'identità del parlante), a chi quella data occorrenza della parola si riferisce; il significato di “il presidente degli Stati Uniti” mi dice, data una specificazione dell'argomento di conversazione (in particolare del tempo e del mondo possibile di cui stiamo parlando), a chi quella data occorrenza dell'espressione si riferisce; e il significato di “il presidente del mio paese” mi dice, data una specificazione di entrambi i parametri, a chi l'occorrenza in questione di quell'espressione si riferisce.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

Ovviamente, il significato di alcune espressioni (e.g. “Ludwig Wittgenstein”, “rosso”, “+”) sarà una funzione costante, visto che il riferimento di queste espressioni non dipende dall'ambiente del parlante, né dall'argomento di conversazione.

E, altrettanto ovviamente, tanto “ambiente del parlante” quanto “argomento di conversazione” sono etichette generali che possono coprire i parametri più vari. Una specificazione dell'ambiente del parlante può dover contenere, oltre ad una specificazione dell'identità del parlante, anche una specificazione del luogo e del tempo (per espressioni come “qui” e “ora”). Ed una specificazione dell'argomento di conversazione può dover contenere, oltre ad una specificazione del mondo possibile e del tempo, anche una specificazione dello standard rilevante (per un'espressione come “filosofo”, o come “alto”).

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

Questa immagine può venire estesa agli enunciati (limitiamoci a quelli dichiarativi).

Innanzitutto definiamo il riferimento di un enunciato come un possibile stato di cose, il risultato della combinazione dei riferimenti delle componenti dell'enunciato. Così il riferimento di "Io sono un filosofo" sarà un possibile stato di cose in cui il referente di "io" possiede le caratteristiche associate al predicato "essere un filosofo".

Il significato di un enunciato sarà allora una funzione da ambienti del parlante e argomenti di conversazione a possibili stati di cose. Detto altrimenti: il significato di "Io sono un filosofo" mi dice, data una specificazione dell'identità del parlante e dello standard rilevante, quale possibile stato di cose corrisponde all'enunciato.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

In alcuni casi, sarebbe più corretto dire che il referente di un enunciato è un *insieme* di possibili stati di cose. Dopotutto, anche tenendo fissato l'ambiente del parlante, non ha molto senso dire che l'enunciato “La mia matita è rossa” descrive *un* possibile stato di cose – ne descrive *svariati*, uno per ognuna delle sfumature che appartengono al riferimento del predicato “rosso”.

Quindi il significato di un enunciato dovrebbe venire descritto come una funzione da ambienti del parlante e argomenti di conversazione ad insiemi di stati di cose – dove la funzione a volte può essere costante e dove a volte l'insieme di stati di cose in questione finisce per essere un singoletto.

(Perlopiù, metterò tra parentesi questo tipo di complicazioni)

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## L'immagine referenziale del significato

Infine, notate che, data questa immagine del significato di un enunciato, possiamo definire una nozione di verità in termini di corrispondenza. Un proferimento, eseguito in un certo ambiente, di un enunciato sarà vero (relativamente ad un determinato argomento di conversazione) se e solo se lo stato di cose denotato da quel proferimento (relativamente all'argomento di conversazione in questione) sussiste; in caso contrario, il proferimento è falso.

Per questa ragione, possiamo chiamare (seguendo l'uso leggermente idiosincratico che Kripke fa dell'espressione) il possibile stato di cose denotato dal proferimento di un enunciato “la sua condizione di verità” (o “le sue condizioni di verità”) – esso, dopotutto, ci dice come deve essere fatto il mondo perché il proferimento sia vero.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

L'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere

WRLP, pp. 61-65, 71-78 e SR, pp. 85-90

La concezione del significato degli enunciati del primo Wittgenstein può essere vista come una versione molto semplice di questa teoria, in cui il ruolo dell'ambiente del parlante e dell'argomento di conversazione è messo tra parentesi.

In questa versione della teoria, quindi, il significato di un enunciato coincide con il suo riferimento.

Visto che nel suo libro Kripke si concentra su questa versione semplificata dell'immagine referenzialista che ho descritto in precedenza, anche io mi esprimerò spesso in questi termini – ma voi tenete presente che questa è una semplificazione!

# La soluzione scettica di Kripkenstein

L'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere

WRLP, pp. 61-65, 71-78 e SR, pp. 85-90

Finché accettiamo quest'immagine, la conclusione scettica in filosofia della mente implica che le ascrizioni di intendere sono prive di significato; ma, come accennato, l'ultimo Wittgenstein rifiuta questa concezione (notate che qui abbraccio quella che nel libro chiamo "l'interpretazione non fattualista" della soluzione scettica di Kripkenstein):

“All'interrogativo “Che cosa deve darsi perché questo enunciato sia vero”, Wittgenstein ne sostituisce altri due; il primo è: “In quali circostanze questa espressione può essere asserita (o negata) appropriatamente?”; data una risposta al primo interrogativo, il secondo è “Quale ruolo svolge nella nostra vita e quale utilità vi ha la pratica di asserire (o negare) l'espressione in queste condizioni?”” (Kripke 1981, p. 62).

# La soluzione scettica di Kripkenstein

L'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere

WRLP, pp. 61-65, 71-78 e SR, pp. 85-90

Il significato di queste due domande emergerà più chiaramente quando vedremo le risposte che il Wittgenstein di Kripke dà ad esse nel caso del discorso sull'intendere. Prima, però una precisazione.

Kripke descrive questa transizione come un passaggio da una concezione del significato degli enunciati in termini di condizioni di verità ad una concezione in termini di condizioni di asseribilità, o giustificazione.

Questo non significa però che l'ultimo Wittgenstein rifiuti l'idea che un proferimento di un enunciato possa essere vero o falso; tutto ciò che Wittgenstein rifiuta è che il valore di verità di un enunciato dipenda dal sussistere o meno del corrispondente stato di cose, ossia la teoria corrispondentista della verità.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

L'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere

WRLP, pp. 61-65, 71-78 e SR, pp. 85-90

Al posto della teoria corrispondentista, Wittgenstein abbraccia una versione di deflazionismo (la teoria della verità come ridondanza), secondo cui dire, del proferimento di un certo enunciato, che esso è vero equivale semplicemente ad asserire quell'enunciato.

(A che cosa serve allora il concetto di verità? Serve in casi in cui vogliamo sottoscrivere certi proferimenti, che però non possiamo produrre – pensate al caso dell'infallibilità papale)

# La soluzione scettica di Kripkenstein

L'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere

WRLP, pp. 61-65, 71-78 e SR, pp. 85-90

Questo implica, tra l'altro, che il primo passo della procedura di Wittgenstein può venire descritto anche come uno spiegare in che modo noi attribuiamo valori di verità ai proferimenti in questione, posto che non lo facciamo facendo semplicemente riferimento alla sussistenza di corrispondenti stati di cose.

Vista così, la teoria dell'ultimo Wittgenstein risulta essere semplicemente un altro modo di sviluppare la strategia generale di cui anche la teoria del primo Wittgenstein era un'istanza. In entrambi i casi, descrivere il significato di un enunciato consiste nello spiegare quando esso è vero; ma mentre per il primo Wittgenstein questo richiede il chiarire "che cosa deve darsi perché l'enunciato sia vero" (che stato di cose deve sussistere perché l'enunciato sia vero), per il secondo Wittgenstein questo non è necessario.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

L'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere

WRLP, pp. 61-65, 71-78 e SR, pp. 85-90

Vediamo ora come, data la teoria del significato degli enunciati dell'ultimo Wittgenstein, le ascrizioni di intendere risultino essere perfettamente significanti.

Iniziamo col primo punto; cerchiamo quindi di chiarire in che circostanze un'ascrizione di intendere può venire eseguita/è vera.

Dopodiché, passeremo a dire qualcosa sull'utilità di questa pratica.

(Notate che nelle citazioni che seguono Kripke assume l'equivalenza tra i concetti di intendere e di seguire una regola: che cosa Kripke abbia in mente è particolarmente chiaro nel caso dell'addizione, ma il punto è generale)

# La soluzione scettica di Kripkenstein

L'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere

WRLP, pp. 61-65, 71-78 e SR, pp. 85-90

Ecco come Kripke (1981, pp. 75-76) descrive la posizione wittgensteiniana sulle condizioni di asseribilità delle ascrizioni di intendere:

“*Jones* è provvisoriamente autorizzato, a meno di correzione da parte di altri, a dire “Col “più” intendo l’addizione” qualora si senta sicuro – “adesso so andare avanti!” – di saper dare risposte “corrette” nei casi nuovi; *egli* è autorizzato, ancora provvisoriamente e a meno di correzione da parte di altri, a giudicare “corretta” una nuova risposta semplicemente perché è la risposta che egli stesso è propenso a dare. [...] Ma *non* è detto che *Smith* debba accettare l’autorità di *Jones* su tale questione: *Smith* giudicherà che *Jones* col “più” intende l’addizione solo se giudica che le risposte di *Jones* a particolari problemi di addizione concordano con quelle che *egli stesso* sarebbe propenso a dare, oppure, nel caso di divergenze occasionali, se perlomeno può giudicare che *Jones* segue la procedura appropriata”.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

L'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere

WRLP, pp. 61-65, 71-78 e SR, pp. 85-90

Ed ecco invece come Kripke descrive la spiegazione wittgensteiniana dell'utilità di questa pratica:

“Noi diciamo che qualcuno segue una certa regola quando le sue risposte concordano con le nostre, e lo neghiamo quando questo non accade; ma qual è l'utilità di questa pratica? L'utilità è evidente e la si può mettere in luce considerando [...] il caso di una persona che compra qualcosa dal fruttivendolo. Il cliente, quando tratta col fruttivendolo e chiede cinque mele, si aspetta che costui faccia i conti proprio come di fatto avviene e non secondo qualche regola bizzarra e anomala e quindi, se nel suo rapporto col fruttivendolo c'entra un calcolo, come “ $68 + 57$ ”, si aspetta che le risposte di questi concordino con le sue” (1981, pp. 77-78).

# La soluzione scettica di Kripkenstein

L'analisi kripkensteiniana del discorso sull'intendere

WRLP, pp. 61-65, 71-78 e SR, pp. 85-90

Ed ecco invece come Kripke descrive la spiegazione wittgensteiniana dell'utilità di questa pratica:

“Tutta la nostra vita dipende da innumerevoli interazioni di questo genere e dal “gioco” di attribuire agli altri una padronanza di certi concetti o regole, rivelando con ciò che ci aspettiamo da loro che si comportino come noi. [...] Quando la comunità afferma di qualcuno che non sta seguendo certe regole, lo esclude da varie transazioni come quella tra il fruttivendolo e il cliente, indicando così che essa non si può fidare del suo comportamento in tali transazioni” (1981, p. 78).

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Kripkenstein ed il comunitarismo

Qui ignorerò l'interpretazione fattualista della posizione kripkensteiniana, così come ignorerò alcune questioni circa il senso in cui, secondo l'interpretazione non fattualista, Wittgenstein sarebbe un relativista – gli interessati possono consultare il mio libro.

Voglio invece concludere la nostra discussione della posizione kripkensteiniana con un'importante precisazione concernente il suo rapporto con la posizione comunitarista.

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Kripkenstein ed il comunitarismo

“Non bisogna confondere quella di Wittgenstein con la teoria per cui, per qualunque  $m$  e  $n$ , il valore della funzione che intendiamo con “più” è (per definizione) il valore che (quasi) tutta la comunità linguistica darebbe come risposta. [...] La teoria sarebbe [...] una versione sociale e su dimensioni comunitarie della teoria disposizionale e sarebbe vulnerabile perlomeno ad alcune delle stesse critiche cui andrebbe incontro la versione originaria” (Kripke 1981, p. 90).

Per Kripkenstein l'accordo della comunità rende asseribile, e quindi vera, un'ascrizione di intendere – ma non costituendo l'intendere, che non esiste.

(Simili versioni sociali della teoria disposizionale sono plausibili soprattutto nella metafisica del linguaggio – e difatti il disposizionalismo che ho discusso in quel contesto aveva quel carattere; quindi questo passaggio è evidenza che Kripke a volte ha in effetti in mente il problema nella metafisica del linguaggio)

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Oltre la soluzione scettica di Kripkenstein

“[...] la relazione tra la prima e la seconda parte delle *Ricerche* è una relazione di reciprocità. Perché sia intelligibile la soluzione scettica che Wittgenstein dà al suo paradosso, l'immagine “realista” o “rappresentativa” del linguaggio deve essere scalzata da un'altra immagine (nella prima parte). D'altra canto, il paradosso svolto nella seconda parte, anteriormente alla sua soluzione, sigilla con un'ultima forte martellata (forse quella decisiva) la bara dell'immagine rappresentativa” (Kripke 1981, p. 71).

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Oltre la soluzione scettica di Kripkenstein

Che “perché sia intelligibile la soluzione scettica che Wittgenstein dà al suo paradosso, l’immagine “realista” o “rappresentativa” del linguaggio deve essere scalzata da un’altra immagine” è chiaro. Dobbiamo quindi passare a discutere quali ragioni ci siano per passare dall’immagine realista/rappresentativa/referenziale del significato ad un’immagine quantomeno analoga a quella che Kripke attribuisce all’ultimo Wittgenstein.

Ma penso sia quantomeno ingannevole dire che questo può essere fatto semplicemente riflettendo sulla conclusione scettica sull’intendere. Per due ragioni:

- La conclusione scettica rilevante qui è quella nella metafisica del linguaggio.
- Serve anche mostrare che questa conclusione scettica è qualcosa con cui possiamo convivere; in particolare, *che essa non implica che la comunicazione è impossibile* (cosa che la teoria del significato di Kripkenstein non prova nemmeno a fare!).

# La soluzione scettica di Kripkenstein

## Oltre la soluzione scettica di Kripkenstein

Quindi quello che dobbiamo fare ora è descrivere una soluzione scettica al problema di Kripkenstein nella metafisica del linguaggio/metasemantica.

Questa soluzione scettica dovrà concentrarsi non solo sul primo dei corollari descritti in precedenza (“Non esiste significato”), ma anche sul secondo (“Non esiste comunicazione”). Detto altrimenti: non è sufficiente sostituire all’immagine referenziale del significato un’immagine alternativa; *è necessario anche che questa immagine alternativa possa rendere conto della comunicazione.*

Questo è precisamente quello che faremo nel resto della prima parte del corso. Ed è a questo punto che diventano rilevanti alcune idee che arrivano dalla teoria dei giochi e dalla biologia evolutiva.

# Dove siamo e dove andiamo

Questo è il nostro programma per il resto della prima parte del corso:

- Familiarizzare coi concetti principali della teoria dei giochi.
- Applicare la teoria al caso del linguaggio.
- Introdurre la variante evoluzionista della teoria dei giochi.
- Applicare questa variante al caso del linguaggio.
- Tornare alla sfida di Kripkenstein nella metafisica del linguaggio e cercare di capire come applicare quello che abbiamo imparato.

# La teoria dei giochi

## Il dilemma del prigioniero

Poundstone 1992, pp. 118-119 e Guala 2016, pp. 20-22

Due piccoli malviventi, Flood e Dresher, sono stati arrestati per una rapina in appartamento finita con l'omicidio della padrona di casa e si trovano in due diverse sale per interrogatori nella centrale di polizia, senza modo di comunicare l'uno con l'altro. Il procuratore ha abbastanza prove per far condannare entrambi per la rapina, ma non abbastanza per l'omicidio. Decide quindi di proporre sia a Flood che a Dresher un accordo: se accetti di testimoniare in tribunale che il tuo complice ha ucciso la padrona di casa a sangue freddo, te la caverai con alcuni mesi di arresti domiciliari, mentre il tuo complice verrà condannato a morte; se accetti di testimoniare ma accetta anche il tuo complice (a cui è stato proposto lo stesso accordo), riceverete entrambi una condanna a 10 anni; se invece nessuno dei due dovesse accettare di collaborare, abbiamo abbastanza prove per farvi condannare per il furto, a 1 anno di carcere. Flood e Dresher, notate, si conoscono appena (e non sono tipi particolarmente empatici), e non appartengono ad un'organizzazione criminale strutturata.

# La teoria dei giochi

## Il dilemma del prigioniero

Poundstone 1992, pp. 118-119 e Guala 2016, pp. 20-22

Due piccoli malviventi, Flood e Dresher, sono stati arrestati per una rapina in appartamento finita con l'omicidio della padrona di casa e si trovano in due diverse sale per interrogatori nella centrale di polizia, senza modo di comunicare l'uno con l'altro. Il procuratore ha abbastanza prove per far condannare entrambi per la rapina, ma non abbastanza per l'omicidio. Decide quindi di proporre sia a Flood che a Dresher un accordo: se accetti di testimoniare in tribunale che il tuo complice ha ucciso la padrona di casa a sangue freddo, te la caverai con alcuni mesi di arresti domiciliari, mentre il tuo complice verrà condannato a morte; se accetti di testimoniare ma accetta anche il tuo complice (a cui è stato proposto lo stesso accordo), riceverete entrambi una condanna a 10 anni; se invece nessuno dei due dovesse accettare di collaborare, abbiamo abbastanza prove per farvi condannare per il furto, a 1 anno di carcere. Flood e Dresher, notate, si conoscono appena (e non sono tipi particolarmente empatici), e non appartengono ad un'organizzazione criminale strutturata.

# La teoria dei giochi

## Il dilemma del prigioniero

Poundstone 1992, pp. 118-119 e Guala 2016, pp. 20-22

Flood e Dresher si trovano a giocare un gioco, nel senso tecnico della teoria: si trovano a dover prendere una decisione il cui risultato dipende però anche dalla decisione presa dall'altro giocatore.

	Dresher rifiuta	Dresher accetta
Flood rifiuta	1, 1	†, 0
Flood accetta	0, †	10, 10

(Per convenzione, il primo risultato, o “payoff”, si riferisce sempre al giocatore le cui opzioni sono indicate su righe differenti, e il secondo a quello le cui opzioni sono indicate su colonne differenti)

# La teoria dei giochi

## La risposta standard

Guala 2016, pp. 22-23 e Binmore 1994, pp. 102-103

La strategia di accettare domina (strettamente) quella di rifiutare, quindi se Flood e Dresher si comportano razionalmente finiscono con 10 anni di carcere ciascuno. Un risultato disturbante: la razionalità non ci porta alla soluzione più ragionevole.

	Dresher rifiuta	Dresher accetta
Flood rifiuta	1, 1	†, 0
Flood accetta	0, †	10, 10

(La casella in basso a destra è un equilibrio di Nash, i.e. una combinazione di strategie tale che nessuno dei due giocatori potrebbe migliorare il proprio risultato cambiando strategia unilateralmente: nessun rimpianto; un equilibrio di Nash è detto “proprio”, o “stretto”, quando cambiando unilateralmente strategia ogni giocatore *peggiorerrebbe* il proprio risultato)

# La teoria dei giochi

## Ubiquità del dilemma

Poundstone 1992, pp. 129-130 e Binmore 1994, p. 111

Gli USA e l'URSS devono decidere se investire in un arsenale nucleare senza sapere che cosa l'altra superpotenza sta facendo. Entrambe preferirebbero essere l'unica potenza nucleare, ed entrambe vogliono assolutamente evitare di trovarsi ad essere l'unica delle due superpotenze senza un arsenale nucleare. Inoltre, tanto gli USA quanto l'URSS preferiscono (sia per ragioni economiche sia per sicurezza) una situazione in cui nessuno si dota di un arsenale nucleare ad una in cui entrambe le superpotenze sono potenze nucleari.

	URSS collabora	URSS non collabora
USA collabora	2, 2	0, 3
USA non collabora	3, 0	1, 1

# La teoria dei giochi

## Ubiquità del dilemma

Poundstone 1992, pp. 129-130 e Binmore 1994, p. 111

La tragedia dei beni comuni è un'altra situazione analoga (anche se leggermente più complessa, a causa del numero di giocatori). Considerate l'esempio che segue: ogni individuo può scegliere tra la strategia collaborativa di pagare le tasse che deve pagare e quella non collaborativa di assumere un commercialista particolarmente scaltro; scrupoli morali a parte, tutti preferirebbero essere gli unici (o tra i pochi) a non collaborare, e nessuno vuole essere l'unico (o uno dei pochi) a collaborare; inoltre, tutti preferiscono una situazione in cui tutti collaborano ad una in cui tutti assumono un commercialista particolarmente scaltro, visto che in quest'ultima situazione lo stato si trova a dover alzare le tasse – cancellando ogni vantaggio ottenuto con la contabilità creativa – e in più ogni contribuente si trova a dover pagare il proprio commercialista particolarmente scaltro.

# La teoria dei giochi

## La struttura astratta del dilemma

Poundstone 1992, p. 120

Questi esempi sono tutti casi di dilemma del prigioniero perché hanno tutti la stessa struttura astratta.

DC (temptation)	Io accetto, tu rifiuti	Io investo, tu no	Io assumo, gli altri no
CC (reward)	Rifiutiamo entrambi	Nessuno investe	Nessuno assume
DD (punishment)	Accettiamo entrambi	Investiamo entrambi	Assumiamo tutti
CD (sucker)	Io rifiuto, tu accetti	Tu investi, io no	Gli altri assumono, io no

(Non fatevi ingannare dalla terminologia “cooperate”-“defect” nel dilemma originale!)

# La teoria dei giochi

## La struttura astratta del dilemma

Axelrod 1984, p. 10

Questi esempi sono tutti casi di dilemma del prigioniero perché hanno tutti la stessa struttura astratta.

DC (temptation)	lo accetto, tu rifiuti	lo investo, tu no	lo assumo, gli altri no
CC (reward)	Rifiutiamo entrambi	Nessuno investe	Nessuno assume
DD (punishment)	Accettiamo entrambi	Investiamo entrambi	Assumiamo tutti
CD (sucker)	lo rifiuto, tu accetti	Tu investi, io no	Gli altri assumono, io no

(Tecnicamente, è anche necessario che la reward payoff sia maggiore della media della temptation e della sucker payoff, ma al momento questo poco ci importa)

# La teoria dei giochi

## Come non ragionare sul dilemma del prigioniero

Poundstone 1992, pp. 223-226 e Binmore 1994, pp. 97-98, 113-114, 162-179

A volte, ragionando su alcuni casi concreti – casi in cui i giocatori empatizzano gli uni con gli altri, o casi in cui i giocatori sono guidati da principi morali – le persone vogliono negare che la strategia razionale nel dilemma del prigioniero sia D. Ma la morale corretta da trarre è solo che questi non sono davvero casi di dilemma del prigioniero (perché DC non è preferita a CC).

I numeri nella nostra matrice devono rappresentare le preferenze dei giocatori. Se i giocatori sono interessati solo al denaro, o agli anni di carcere, inserire nella matrice numeri che si riferiscono a queste quantità non è un problema. Ma se i giocatori sono interessati anche a cose meno tangibili è meglio ragionare in termini di utilità – una quantità che *per definizione* rappresenta le loro preferenze.

# La teoria dei giochi

## Come non ragionare sul dilemma del prigioniero

Poundstone 1992, pp. 223-226 e Binmore 1994, pp. 97-98, 113-114, 162-179

	C	D
C	2€, 2€	0€, 3€
D	3€, 0€	1€, 1€

	C	D
C	2U, 2U	0U, 1,5U
D	1,5U, 0U	1U, 1U

# La teoria dei giochi

## Come non ragionare sul dilemma del prigioniero

Poundstone 1992, pp. 223-226 e Binmore 1994, pp. 97-98, 113-114, 162-179

Questo mostra che quando si decide di analizzare una situazione reale utilizzando la teoria dei giochi bisogna stare molto attenti a scegliere il gioco giusto.

Alcuni giochi sono sufficientemente complessi da risultare difficili da *analizzare*, ma non è questo il caso del dilemma del prigioniero. I problemi che sorgono in relazione a questo gioco sono problemi di *modellizzazione*, i.e. quel che è problematico è capire se una determinata situazione reale vada rappresentata o meno come un dilemma del prigioniero.

# La teoria dei giochi

## Repetita iuvant

Poundstone 1992, pp. 228-229 e Axelrod 1984, p. 10

Quello che abbiamo detto si applica a dilemmi del prigioniero singoli, non a dilemmi del prigioniero indefinitamente iterati (i.e. iterati per un numero di volte sconosciuto ai giocatori). Nel secondo caso, la cooperazione può essere razionale, come vedremo più avanti.

(Notate che ho detto “indefinitamente”; in genere si ritiene che se il numero delle iterazioni è conosciuto ai giocatori, e solo in quel caso, sorge la questione dell’induzione retrograda)

# La teoria dei giochi

## Altri dilemmi sociali

Poundstone 1992, pp. 215-218

Come abbiamo visto, il dilemma del prigioniero è definito dalla struttura astratta delle preferenze dei giocatori:  $DC > CC > DD > CD$ .

Se scambiamo la punishment payoff con la sucker payoff ( $DC > CC > CD > DD$ ) otteniamo un altro gioco interessante, chicken.

E se scambiamo la temptation payoff con la reward payoff ( $CC > DC > DD > CD$ ) otteniamo un terzo gioco interessante, stag hunt.

# La teoria dei giochi

## La caccia al cervo

Poundstone 1992, pp. 218-221

Lo scenario standard si ispira ad una metafora di Rousseau. Jean e Jacques vanno a caccia di cervi, impresa che esige che entrambi stiano in attesa al posto concordato; il bosco è però frequentato da lepri, che sia Jean che Jacques possono tranquillamente catturare da soli. Entrambi preferiscono la caccia al cervo alla caccia alla lepre, vista la mole della preda (CC). La seconda opzione in ordine di preferenza è per entrambi quella di essere l'unico a lasciare il suo posto alla ricerca di lepri – meglio andare a cacciare lepri senza rivali (DC). La terza opzione è quella di andare entrambi a caccia di lepri (DD). Infine, la quarta opzione in ordine di preferenza è per entrambi quella di essere l'unico a restare al suo posto mentre il compagno va a caccia di lepri (CD).

# La teoria dei giochi

## La caccia al cervo

Poundstone 1992, pp. 218-221

	Cervo (C)	Lepre (D)
Cervo (C)	3, 3	0, 2
Lepre (D)	2, 0	1, 1

A differenza del dilemma del prigioniero, nessuna strategia domina l'altra. Ciononostante, Jean e Jacques possono finire per non convergere sulla soluzione migliore (CC) a causa di una mancanza di fiducia nei confronti del compagno.

Per questa ragione, la caccia al cervo è particolarmente utile per rappresentare situazioni in cui i giocatori non si fidano l'uno dell'altro, o situazioni in cui l'alto numero di giocatori rende una defezione più probabile.

# La teoria dei giochi

## Chicken

Poundstone 1992, pp. 197-201, 212-213

James e Dean sono due teppistelli in lotta per il ruolo di capo del gruppo. Per risolvere la disputa si affidano ad una prova di coraggio. Guideranno l'uno contro l'altro alla massima velocità e l'ultimo a sterzare sarà il capo. Per entrambi, la situazione ideale consiste nell'essere l'unico a non sterzare (DC), seguita dallo sterzare entrambi (CC). A differenza del dilemma del prigioniero, però, la terza opzione in ordine di preferenza non è DD (nessuno sterza e conseguente frontale), ma CD (meglio fare la figura del “vigliacco”, che morire in un incidente d'auto).

	Sterzare (C)	Non sterzare (D)
Sterzare (C)	2, 2	1, 3
Non sterzare (D)	3, 1	0, 0

# La teoria dei giochi

## Chicken

Poundstone 1992, pp. 197-201, 212-213

Esattamente come la caccia al cervo, Chicken ha due equilibri di Nash, ma questa volta nessuno dei due è chiaramente preferibile all'altro.

Una caratteristica piuttosto particolare di Chicken è che il giocatore più irragionevole (o quantomeno quello apparentemente più irragionevole) si trova in vantaggio, il che porta ad alcune tattiche interessanti – ubriacarsi, indossare occhiali da sole di notte, rimuovere il volante, etc.

	Sterzare (C)	Non sterzare (D)
Sterzare (C)	2, 2	1, 3
Non sterzare (D)	3, 1	0, 0

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Su che cosa ci concentreremo

Le applicazioni della teoria dei giochi al linguaggio sono molteplici (vd., e.g., Clark 2012). Qui ci limiteremo all'applicazione della teoria dei giochi a problemi fondazionali, concernenti la meccanica della comunicazione e l'emergere del significato.

Nei termini della tassonomia della prima lezione, ci concentreremo sull'applicazione della teoria dei giochi alla metafisica del linguaggio, o ai fondamenti della linguistica – lasciando invece da parte l'uso della teoria *all'interno* della linguistica stessa.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Problemi di coordinazione

Lewis 1969, pp. 5-8

Lewis introduce la nozione di problema di coordinazione con degli esempi:

- Vogliamo incontrarci e poco ci importa dove.
- Siamo al telefono e casca la linea. Per riprendere la conversazione uno deve richiamare mentre l'altro aspetta; poco ci importa chi dei due chiama e chi dei due aspetta, l'importante è riuscire a parlare.
- Un esempio humaneo. Siamo su di una barca a remi ed è importante che remiamo allo stesso ritmo; poco ci importa esattamente a quale ritmo.
- È importante che, quando guidano, tutti tengano o la destra o la sinistra. A nessuno importa più di tanto di tenere la destra piuttosto che la sinistra; l'importante è che facciamo tutti la stessa cosa.
- Dobbiamo adottare un sistema di segni per comunicare. A nessuno importa più di tanto quale sistema verrà scelto, basta che tutti ci si attengano.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Problemi di coordinazione

Lewis 1969, pp. 13-16, 22-24

Tutte queste situazioni possono venire rappresentate come giochi nel nostro senso tecnico; e ordinando tutti i giochi possibili da quelli di puro conflitto (in cui gli interessi dei giocatori sono perfettamente opposti) a quelli di pura coordinazione (in cui gli interessi dei giocatori coincidono sempre) tutte queste situazioni cadrebbero nei dintorni del secondo estremo.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Problemi di coordinazione

Lewis 1969, pp. 13-16, 22-24

Un primo modo in cui Lewis cerca di chiarire questa idea di una tendenziale coincidenza di interessi (e che rende perfettamente conto dei nostri esempi) è notando che, in tutti gli scenari descritti, ciascun giocatore preferisce situazioni in cui anche l'altro giocatore è soddisfatto a situazioni in cui l'altro giocatore è insoddisfatto.

Nella misura in cui io preferisco il cinema e tu la mostra i nostri interessi non coincidono perfettamente, ma se entrambi siamo interessati soprattutto a passare la serata insieme è chiaro che tra i nostri interessi c'è una tendenziale (anche se non assoluta) coincidenza – e questa tendenziale coincidenza può essere catturata dicendo, per l'appunto, che entrambi preferiamo situazioni in cui anche l'altro è soddisfatto a situazioni in cui l'altro è insoddisfatto (tu sei insoddisfatto quando non passiamo la serata insieme, e quando non passiamo la serata insieme neanche io sono soddisfatto).

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Problemi di coordinazione

Lewis 1969, pp. 13-16, 22-24

Lewis precisa poi questa idea che entrambi preferiamo situazioni in cui anche l'altro è soddisfatto a situazioni in cui l'altro è insoddisfatto utilizzando il concetto di equilibrio di coordinazione.

Abbiamo già definito un equilibrio di Nash come una combinazione di strategie tale che nessuno dei due giocatori potrebbe migliorare il proprio risultato cambiando strategia unilateralmente.

Definiamo ora un equilibrio di *coordinazione* come una combinazione di strategie tale che nessuno dei due giocatori potrebbe migliorare il proprio risultato *o quello dell'altro giocatore* cambiando strategia unilateralmente.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Problemi di coordinazione

Lewis 1969, pp. 13-16, 22-24

Entrambi preferiamo andare al cinema insieme ad ogni altra soluzione. Ed entrambi consideriamo andare al cinema da soli l'opzione peggiore. Ma entrambi preferiamo andare alla mostra da soli piuttosto che insieme, cosicché MM non è un equilibrio di coordinazione (notate che questa è una caccia al cervo!).

	Cinema (C)	Mostra (M)
Cinema (C)	3, 3	0, 2
Mostra (M)	2, 0	1, 1

La presenza di questo equilibrio non di coordinazione fa sì che in questo scenario non sia vero che entrambi preferiamo situazioni in cui anche l'altro è soddisfatto a situazioni in cui l'altro è insoddisfatto (entrambi preferiamo andare alla mostra da soli, lasciando l'altro da solo insoddisfatto al cinema, all'andare insieme alla mostra – situazione in cui siamo entrambi moderatamente contenti).

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Problemi di coordinazione

Lewis 1969, pp. 13-16, 22-24

A questo punto, un problema di coordinazione sarebbe quindi un gioco in cui tutti gli equilibri sono equilibri di coordinazione. Ma Lewis preferisce una nozione più inclusiva, che renda conto anche di altri esempi che, intuitivamente, sembrano poter anch'essi venir etichettati come “problemi di coordinazione”.

Lewis richiede quindi non che tutti gli equilibri del gioco siano equilibri di coordinazione, ma solo che il gioco possieda più di equilibrio (*proprio/stretto*) di coordinazione (le due condizioni coincidono solo se il gioco ha soltanto due equilibri); informalmente, l'idea ora non è più che entrambi preferiamo situazioni in cui anche l'altro è soddisfatto a situazioni in cui l'altro è insoddisfatto, ma che *di massima* entrambi preferiamo situazioni in cui anche l'altro è soddisfatto a situazioni in cui l'altro è insoddisfatto.

Ci sono ora *due* dimensioni in cui la coincidenza di interessi è solo tendenziale.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Problemi di coordinazione

Lewis 1969, pp. 13-16, 22-24

Entrambi preferiremmo andare insieme al cinema o al pub (anche se io preferisco leggermente il cinema e tu leggermente il pub). Ed entrambi non vogliamo trovarci al cinema o al pub da soli (da cui i vari 0 in giro per la matrice). Ma entrambi preferiamo andare alla mostra da soli che in compagnia.

	Cinema (C)	Pub (P)	Mostra (M)
Cinema (C)	3, 2.5	0, 0	0, 2
Pub (P)	0, 0	2.5, 3	0, 2
Mostra (M)	2, 0	2, 0	1, 1

La coincidenza di interessi è doppiamente tendenziale (io preferisco leggermente il cinema e tu leggermente il pub *ed in più* entrambi preferiamo andare alla mostra da soli che in compagnia) e ciononostante il problema è, in un certo senso, una questione di coordinazione.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Come risolvere un problema di coordinazione

Lewis 1969, pp. 24-33, 35-36

Quando risolviamo un problema di coordinazione, tipicamente lo facciamo formandoci delle aspettative, accurate, su che cosa l'altra persona farà.

E visto che quello che l'altra persona farà dipende dalle sue aspettative intorno a quello che faremo noi, le nostre aspettative spesso saranno anche aspettative intorno a ciò che l'altra persona si aspetta che noi faremo, e così via.

E.g., siamo a Parigi, ci siamo persi di vista, e non abbiamo modo di comunicare. Vado alla torre Eiffel perché so che tu credi sia il mio posto preferito e quindi mi aspetto che tu ti aspetti che io vada lì – e quindi mi aspetto che tu vada lì.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Come risolvere un problema di coordinazione

Lewis 1969, pp. 24-33, 35-36

Spesso ci aspettiamo che l'altra persona si comporterà in un certo modo perché ce l'ha detto (e.g. mi aspetto di trovarti alla torre Eiffel perché mi avevi detto che, se ci fossimo persi di vista, ci saremmo ritrovati là); ma la comunicazione non è l'unica possibile fonte di aspettative (non lo era nel caso precedente).

Potrei aspettarmi di ritrovarti alla torre Eiffel perché è un posto in qualche modo “saliente” – particolare, speciale, unico.

O potrei aspettarmi di ritrovarti alla torre Eiffel perché l'ultima volta che ci siamo trovati in questa situazione è lì che ci siamo ritrovati.

(Ovviamente, si può ritenere che il contributo del precedente sia quello di rendere saliente un certo equilibrio, ed analogamente con la comunicazione)

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Come risolvere un problema di coordinazione

Clark 2012, pp. 294-295

Notate che una certa soluzione può risultare saliente per un giocatore perché quel giocatore pensa che quella soluzione sia saliente per gli altri giocatori (e.g. vado alla torre Eiffel perché so che quello è il tuo posto preferito). In questo caso, si parla di “salienza secondaria”.

Oppure una certa soluzione può risultare saliente per un giocatore perché quel giocatore pensa che quella soluzione sarebbe saliente per qualsiasi giocatore che stia cercando di risolvere quel particolare problema di coordinazione (e.g. vado alla torre Eiffel perché penso che quello sia il posto in cui andrebbe una qualsiasi persona che sta cercando di risolvere il problema di coordinazione che stiamo affrontando). In questo caso, si parla di “salienza di Schelling”.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni

Lewis 1969, pp. 36-42

Immaginiamo ora che, per una qualche ragione, all'interno di un certo gruppo (diciamo i membri di una scolaresca in gita scolastica) nasca l'abitudine di ritrovarsi alla torre Eiffel quando ci si perde di vista. Tutti i membri del gruppo, inoltre, si aspettano che gli altri si conformino a quest'uso. Possiamo allora dire che si è creata una *convenzione* di ritrovarsi alla torre Eiffel quando ci si perde di vista.

Più in generale, una regolarità  $R$  nel comportamento esibito dai membri di una popolazione  $P$  quando si trovano in una certa situazione  $S$  è una convenzione se e solo se ogni membro di  $P$  che si trova in  $S$  (1) si conforma ad  $R$ , (2) si aspetta che tutti gli altri si conformino ad  $R$  e (3) preferisce conformarsi ad  $R$ , posto che anche gli altri lo facciano, poiché  $S$  è un problema di coordinazione ed un'uniforme conformità ad  $R$  è un equilibrio di coordinazione proprio/stretto in  $S$ .

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni

Lewis 1969, pp. 36-42

Vedetela così. Abbiamo un problema di coordinazione (e.g. come ritrovarci quando ci perdiamo di vista). Una certa regolarità, un certo modo di comportarsi, costituisce un equilibrio di coordinazione proprio per quel problema (ritrovarci alla torre Eiffel): posto che gli altri facciamo la loro parte, la cosa migliore da fare è fare anche noi la nostra parte (cioè andare alla torre). Quindi ognuno preferisce conformarsi a questa regolarità, posto ovviamente che gli altri lo facciano. Ma di fatto tutti si aspettano che gli altri si conformino a questa regolarità e così tutti finiscono per conformarsi – rinforzando così l'aspettativa generale che tutti si conformino alla regolarità.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni

Lewis 1969, pp. 42-49

Torniamo ai nostri altri esempi di problemi di coordinazione:

- Siamo al telefono e casca la linea. Per riprendere la conversazione uno deve richiamare mentre l'altro aspetta; poco ci importa chi dei due chiama e chi dei due aspetta, l'importante è riuscire a parlare.
- Un esempio humeano. Siamo su di una barca a remi ed è importante che remiamo allo stesso ritmo; poco ci importa esattamente a quale ritmo.
- È importante che, quando guidano, tutti tengano o la destra o la sinistra. A nessuno importa più di tanto di tenere la destra piuttosto che la sinistra; l'importante è che facciamo tutti la stessa cosa.
- Dobbiamo adottare un sistema di segni per comunicare. A nessuno importa più di tanto quale sistema verrà scelto, basta che tutti ci si attengano.

Non è difficile vedere come tutti questi problemi possano venire risolti per mezzo di convenzioni, nel senso appena definito.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni

Lewis 1969, pp. 56-59, 76-78 e Guala 2016, capp. 4, 7

Lewis complica poi la sua definizione per escludere alcuni casi che a suo parere non dovrebbero contare come casi di convenzione e per includere nel novero delle convenzioni casi di regolarità imperfette e fenomeni simili.

Visti i nostri obiettivi, noi astrarremo da queste complicazioni e anche da altre. Ricordatevi però che la nozione di convenzione che abbiamo introdotto è una semplificazione!

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

Lewis ci invita a riflettere sul seguente scenario, una versione semplificata di un famoso episodio avvenuto durante la rivoluzione americana.

Siamo a Boston, e il sagrestano della Old North Church deve comunicare ad un altro patriota, Paul Revere, informazioni circa gli spostamenti delle giubbe rosse accendendo delle lanterne sul campanile della chiesa.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

Il sagrestano può agire in base a varie strategie. Per esempio:

- S1      Nessun avvistamento di giubbe rosse → 0 lanterne.  
          Le giubbe rosse arrivano via terra → 1 lanterna.  
          Le giubbe rosse arrivano via mare → 2 lanterne.
- S2      Nessun avvistamento di giubbe rosse → 1 lanterna.  
          Le giubbe rosse arrivano via terra → 2 lanterne.  
          Le giubbe rosse arrivano via mare → 0 lanterne.
- S3      Nessun avvistamento di giubbe rosse → 1 lanterna.  
          Le giubbe rosse arrivano via terra → 0 lanterne.  
          Le giubbe rosse arrivano via mare → 2 lanterne.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

E lo stesso vale per Paul Revere:

P1        0 lanterne → resta a casa.

          1 lanterna → avverti che le giubbe rosse arrivano via terra.

          2 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via mare.

P2        1 lanterna → resta a casa.

          2 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via terra.

          0 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via mare.

P3        1 lanterna → resta a casa.

          0 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via terra.

          2 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via mare.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

Né il sagrestano né Paul Revere hanno particolari preferenze per una strategia piuttosto di un'altra.

Ad entrambi importa soprattutto che (t1) se le giubbe rosse arrivano da terra, Paul Revere avverte gli altri patrioti che arrivano da terra, e (t2) possibilmente viceversa, e che (m1) se le giubbe rosse arrivano dal mare, Paul Revere avverte gli altri patrioti che arrivano dal mare, e (m2) possibilmente viceversa.

(Che ad entrambi importa anche che se Paul Revere se ne sta a casa, allora le giubbe rosse non sono state avvistate è implicito nella congiunzione di t1 ed m1; e che ad entrambi importa almeno un po' che se le giubbe rosse non sono state avvistate, allora Paul Revere se ne sta a casa è implicito nella congiunzione di t2 ed m2)

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

Ci troviamo chiaramente di fronte ad un problema di coordinazione: un gioco con più di un equilibrio (proprio/stretto) di coordinazione (di fatto qui tutti gli equilibri sono equilibri di coordinazione, e propri/stretti – ma come sappiamo questo è inessenziale).

	P1	P2	P3
S1	1, 1	0.15, 0.15	0.4, 0.4
S2	0.15, 0.15	1, 1	0.5, 0.5
S3	0.4, 0.4	0.5, 0.5	1, 1

(Ho cambiato la tabella di Lewis per rendere conto della diversa gravità dei vari tipi di fallimento: ho tolto 0.2 per un falso allarme, 0.4 per un mancato allarme e 0.25 per un allarme inaccurato – e.g. lanciare un allarme per un arrivo da terra quando invece le giubbe rosse stanno arrivando via mare)

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

Ci troviamo chiaramente di fronte ad un problema di coordinazione: un gioco con più di un equilibrio (proprio/stretto) di coordinazione (di fatto qui tutti gli equilibri sono equilibri di coordinazione, e propri/stretti – ma come sappiamo questo è inessenziale).

	P1	P2	P3
S1	1, 1	0.15, 0.15	0.4, 0.4
S2	0.15, 0.15	1, 1	0.5, 0.5
S3	0.4, 0.4	0.5, 0.5	1, 1

(Ho cambiato la tabella di Lewis per rendere conto della diversa gravità dei vari tipi di fallimento: ho tolto 0.2 per un falso allarme, 0.4 per un mancato allarme e 0.25 per un allarme inaccurato – e.g. lanciare un allarme per un arrivo da terra quando invece le giubbe rosse stanno arrivando via mare)

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

S1xP1

Nessun avvistamento di giubbe rosse → 0 lanterne → resta a casa.

Le giubbe rosse arrivano via terra → 1 lanterna → avverti che le giubbe rosse arrivano via terra.

Le giubbe rosse arrivano via mare → 2 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via mare.

Nessun fallimento.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

Ci troviamo chiaramente di fronte ad un problema di coordinazione: un gioco con più di un equilibrio (proprio/stretto) di coordinazione (di fatto qui tutti gli equilibri sono equilibri di coordinazione, e propri/stretti – ma come sappiamo questo è inessenziale).

	P1	P2	P3
S1	1, 1	0.15, 0.15	0.4, 0.4
S2	0.15, 0.15	1, 1	0.5, 0.5
S3	0.4, 0.4	0.5, 0.5	1, 1

(Ho cambiato la tabella di Lewis per rendere conto della diversa gravità dei vari tipi di fallimento: ho tolto 0.2 per un falso allarme, 0.4 per un mancato allarme e 0.25 per un allarme inaccurato – e.g. lanciare un allarme per un arrivo da terra quando invece le giubbe rosse stanno arrivando via mare)

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

S2xP3

Nessun avvistamento di giubbe rosse → 1 lanterna → resta a casa.

Le giubbe rosse arrivano via terra → 2 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via mare.

Le giubbe rosse arrivano via mare → 0 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via terra.

2 allarmi inaccurati.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

Ci troviamo chiaramente di fronte ad un problema di coordinazione: un gioco con più di un equilibrio (proprio/stretto) di coordinazione (di fatto qui tutti gli equilibri sono equilibri di coordinazione, e propri/stretti – ma come sappiamo questo è inessenziale).

	P1	P2	P3
S1	1, 1	0.15, 0.15	0.4, 0.4
S2	0.15, 0.15	1, 1	0.5, 0.5
S3	0.4, 0.4	0.5, 0.5	1, 1

(Ho cambiato la tabella di Lewis per rendere conto della diversa gravità dei vari tipi di fallimento: ho tolto 0.2 per un falso allarme, 0.4 per un mancato allarme e 0.25 per un allarme inaccurato – e.g. lanciare un allarme per un arrivo da terra quando invece le giubbe rosse stanno arrivando via mare)

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

S1xP3

Nessun avvistamento di giubbe rosse → 0 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via terra.

Le giubbe rosse arrivano via terra → 1 lanterna → resta a casa.

Le giubbe rosse arrivano via mare → 2 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via mare.

1 falso allarme, 1 mancato allarme.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

Ci troviamo chiaramente di fronte ad un problema di coordinazione: un gioco con più di un equilibrio (proprio/stretto) di coordinazione (di fatto qui tutti gli equilibri sono equilibri di coordinazione, e propri/stretti – ma come sappiamo questo è inessenziale).

	P1	P2	P3
S1	1, 1	0.15, 0.15	0.4, 0.4
S2	0.15, 0.15	1, 1	0.5, 0.5
S3	0.4, 0.4	0.5, 0.5	1, 1

(Ho cambiato la tabella di Lewis per rendere conto della diversa gravità dei vari tipi di fallimento: ho tolto 0.2 per un falso allarme, 0.4 per un mancato allarme e 0.25 per un allarme inaccurato – e.g. lanciare un allarme per un arrivo da terra quando invece le giubbe rosse stanno arrivando via mare)

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

S1xP2

Nessun avvistamento di giubbe rosse → 0 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via mare.

Le giubbe rosse arrivano via terra → 1 lanterna → resta a casa.

Le giubbe rosse arrivano via mare → 2 lanterne → avverti che le giubbe rosse arrivano via terra.

1 falso allarme, 1 mancato allarme, 1 allarme inaccurato.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

Storicamente, l'equilibrio che si realizzò fu S1P1. Non ci fu, propriamente parlando, una convenzione nel senso di Lewis perché il sacrestano e Paul Revere usarono le rispettive strategie una volta sola.

	P1	P2	P3
S1	1, 1	0.15, 0.15	0.4, 0.4
S2	0.15, 0.15	1, 1	0.5, 0.5
S3	0.4, 0.4	0.5, 0.5	1, 1

Ma se si fosse istituita una regolarità sostenuta da aspettative reciproche, quella sarebbe stata una convenzione – una convenzione (proto)linguistica.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 122-125

La convenzione è una convenzione *linguistica* perché è ciò che rende possibile la *comunicazione* tra il sagrestano e Paul Revere (cioè il fatto che Paul Revere esegue l'azione richiesta da ciò che il sagrestano osserva).

	P1	P2	P3
S1	1, 1	0.15, 0.15	0.4, 0.4
S2	0.15, 0.15	1, 1	0.5, 0.5
S3	0.4, 0.4	0.5, 0.5	1, 1

E pare quindi sensato anche dire che lo stabilirsi di una simile convenzione è ciò che dà ai segni in questione il loro *significato*.

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 130-135

Quando la strategia utilizzata dal parlante e quella utilizzata dall'ascoltatore si combinano come nell'esempio appena descritto (per cui l'azione che l'ascoltatore associa al segno  $x$  è quella corrispondente allo stato di cose a cui il parlante associa  $x$ ), abbiamo quello che Lewis chiama “un sistema di segnalazione”.

Un sistema di segnalazione è quindi un equilibrio (proprio) di coordinazione in un problema di coordinazione di un certo tipo, un problema in cui il parlante deve decidere che segni associare a certi eventi e l'ascoltatore deve decidere che azioni associare a certi segni.

(Problemi di coordinazione di questo tipo possono avere equilibri di coordinazione che non sono sistemi di segnalazione, ma questa è una complicazione che possiamo ignorare)

# Applicare la teoria dei giochi al linguaggio

## Convenzioni (proto)linguistiche

Lewis 1969, pp. 141-143, 160-161

Un sistema di segnalazione è un linguaggio rudimentale: il legame dei segni con stati di cose osservabili e possibili comportamenti è immediato, non è possibile costruire espressioni complesse a partire da espressioni più semplici, non esiste qualcosa come il chiacchierare senza scopo, i parlanti non hanno quasi nessuna libertà nello scegliere come esprimersi, ogni atto linguistico ha forza assertoria (non c'è spazio per esprimere dubbi, formulare ipotesi, fare domande, etc), non c'è ambiguità né sensibilità al contesto.

Qui abbracciamo il metodo wittgensteiniano di concentrarsi su linguaggi rudimentali di questo tipo (che Wittgenstein chiama “giochi linguistici”). L'idea è che, ragionando su questi esempi estremamente semplici, si riesca a vedere più chiaramente l'essenza del linguaggio.

# Dove siamo e dove andiamo

Questo è il nostro programma per il resto della prima parte del corso:

- Familiarizzare coi concetti principali della teoria dei giochi.
- Applicare la teoria al caso del linguaggio.
- Introdurre la variante evoluzionista della teoria dei giochi.
- Applicare questa variante al caso del linguaggio.
- Tornare alla sfida di Kripkenstein nella metafisica del linguaggio e cercare di capire come applicare quello che abbiamo imparato.

# Dove siamo e dove andiamo

Questo è il nostro programma per il resto della prima parte del corso:

- Familiarizzare coi concetti principali della teoria dei giochi.
- Applicare la teoria al caso del linguaggio.
- Introdurre la variante evoluzionista della teoria dei giochi.
- Applicare questa variante al caso del linguaggio.
- Tornare alla sfida di Kripkenstein nella metafisica del linguaggio e cercare di capire come applicare quello che abbiamo imparato.

# Dove siamo e dove andiamo

Nell'introdurre la versione evolutiva della teoria dei giochi, mi soffermerò su questioni su cui dovremo tornare nella seconda parte del corso.

Inoltre, l'applicazione di questa versione della teoria al linguaggio comporterà, inizialmente, uno spostamento dei nostri interessi dal linguaggio umano a quello animale, ma più avanti vedremo come l'aver familiarizzato con un'analisi del linguaggio animale in termini di teoria dei giochi evoluzionista permetta di aggiungere una dimensione all'analisi di Lewis del linguaggio umano.

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Il progetto di Axelrod e le sue assunzioni

Axelrod 1984, pp. 3-7

Un buon modo per introdurre la variante evoluzionista della teoria dei giochi è riflettendo su una serie di famosi tornei organizzati da Robert Axelrod.

L'obiettivo di Axelrod era quello di capire in che condizioni la cooperazione può stabilirsi in un ambiente di egoisti (o, più realisticamente e humaneamente, di individui selettivamente altruisti) privo di un'autorità centrale/hobbesiana.

L'idea è di comprendere come la cooperazione possa emergere anche in un ambiente ad essa non particolarmente favorevole.

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Il progetto di Axelrod e le sue assunzioni

Axelrod 1984, pp. 11-13

L'idea è che in un simile ambiente la cooperazione può emergere se c'è una qualche possibilità che i giocatori si rincontrino in futuro e se il loro comportamento tiene in qualche modo conto delle interazioni passate – per me sarà allora razionale cooperare ora perché come mi comporto ora influenza come l'altro giocatore si comporterà la prossima volta che ci incontreremo.

Questo comporta una differenza tra i modelli che considereremo e quelli che abbiamo considerato in precedenza, nel senso che questa volta assumeremo che i giocatori possano utilizzare strategie condizionali, i.e. strategie in cui la mossa da eseguire dipende da quello che è successo in passato (in particolare, ma non esclusivamente, da come l'altro giocatore si è comportato in passato).

(Sarà un'ulteriore, e in qualche modo analoga, condizionalizzazione a portarci alla versione evoluzionista della teoria dei giochi)

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Il progetto di Axelrod e le sue assunzioni

Axelrod 1984, p. 18

Una seconda differenza rispetto ai modelli che abbiamo considerato finora (soprattutto discutendo il lavoro di Lewis) è che non assumiamo che i giocatori siano razionali: le loro azioni potrebbero essere completamente governate dall'istinto.

In effetti, non è necessario assumere neanche che i giocatori siano coscienti; quello che diremo si applica tanto ai batteri quanto a soggetti cognitivamente più raffinati.

Questa seconda differenza costituisce un primo passo concreto in direzione della teoria dei giochi evoluzionista.

# La teoria dei giochi evuzionista

## Il primo torneo

Axelrod 1984, pp. 30-31

14 strategie partecipanti, tutte proposte da teorici dei giochi professionisti. Ognuna gioca contro ogni altra, se stessa e Random 5 partite da 200 mani di dilemma del prigioniero usando la seguente matrice:

	C	D
C	3, 3	0, 5
D	5, 0	1, 1

# La teoria dei giochi evuzionista

## Il primo torneo

Axelrod 1984, pp. 31-40, 53-54

A vincere è la strategia più semplice tra quelle sottomesse, Tit for Tat (proposta da Anatol Rapoport, dell'Università di Toronto), che parte cooperando e poi fa quello che l'avversario ha fatto la mano precedente. Tit for Tat totalizza in media 504 punti a partita (come riferimento, tenete conto che un giocatore che ottiene sempre la punishment payoff chiude a 200 punti, mentre un giocatore che ottiene sempre la reward payoff chiude a 600 punti).

(In due simulazioni di prova, i cui risultati erano stato condivisi coi partecipanti, Tit for Tat si era piazzata una volta prima e una volta seconda)

# La teoria dei giochi evuzionista

## Il primo torneo

Axelrod 1984, pp. 31-40, 53-54

I segreti del successo di Tit for Tat:

- È gentile (semplificando: non gioca mai D per prima). Tenete conto che le prime otto classificate erano tutte gentili, e delle ultime 6 nessuna lo era.
- È vendicativa.
- Non è *troppo* vendicativa.
- È facile da riconoscere, e una volta che l'avversario l'ha riconosciuta gli è chiaro che, di massima, gli conviene cooperare.

(Tra le varie strategie non sottomesse che avrebbero vinto il torneo c'è Tit for Two Tats, che coopera sempre a meno che l'avversario non giochi D per due mani di fila – una strategia ancora meno vendicativa di Tit for Tat!)

# La teoria dei giochi evuzionista

## Il secondo torneo

Axelrod 1984, pp. 14-16, 40-48

La vittoria di Tit for Tat nel primo torneo dipese, ovviamente, anche dall'ambiente creato dalle altre strategie (in un ambiente di tutte All C sarebbe stato meglio giocare All D). Per saggiare la robustezza del successo di Tit for Tat Axelrod organizzò quindi un secondo torneo.

62 strategie partecipanti, proposte dalle persone più varie (compreso un bambino di 10 anni appassionato di informatica); a tutti era stata data l'analisi del primo torneo che abbiamo visto. Ogni strategia gioca contro ogni altra e Random una partita di dilemma del prigioniero con un numero sconosciuto di mani (per evitare il rumore delle ultime mosse) usando la solita matrice.

# La teoria dei giochi evolucionista

## Il secondo torneo

Axelrod 1984, pp. 14-16, 40-48

Vince ancora Tit for Tat, sempre sottomessa da Rapoport e sempre la più semplice tra le strategie partecipanti.

Ancora paga essere gentili (tutte gentili, meno una, tra le prime 15; nessuna gentile, meno una, tra le ultime 15) e tra le strategie gentili la differenza la fa il grado di vendicatività.

(Tit for 2 Tats viene sottomessa da John Maynard Smith ma non vince, finendo sfruttata da strategie costruite apposta per sfruttare varianti meno vendicative di Tit for Tat – ricordatevi che i partecipanti avevano in mano l'analisi del primo torneo!)

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Ancora alla ricerca della robustezza

Axelrod 1984, p. 48

Sempre con l'idea di testare la robustezza del successo di Tit for Tat, Axelrod simulò altri 6 tornei, ognuno caratterizzato da una diversa distribuzione di strategie. Tit for Tat ne vinse 5 e nel sesto arrivò seconda.

Un'altra strategia molto naturale per mettere alla prova i confini del successo di Tit for Tat è quella di costruire una serie di tornei caratterizzata dal fatto che la percentuale di giocatori che utilizzano una data strategia in un certo torneo dipende dal successo dei giocatori che hanno utilizzato quella strategia nel torneo precedente (e dalla percentuale di giocatori che hanno utilizzato quella strategia nel torneo precedente). Questo ci porta ad abbracciare una prospettiva evoluzionista.

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Un po' di biologia evolutiva

Definire che cosa è l'evoluzione, nel senso in cui la biologia evolutiva si occupa di evoluzione, non è semplice. Qui useremo una definizione che – rispetto a definizioni in termini di frequenze di alleli, o di genotipi – ha quantomeno il pregio di poter venire generalizzata al caso dell'evoluzione culturale.

Tenete comunque presente fin d'ora che la generalizzazione alla cultura è, per l'appunto, una generalizzazione, non un'applicazione automatica, e comporta l'abbandono di alcuni capisaldi dell'ortodossia, e.g. l'idea che i tratti acquisiti non siano ereditabili.

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Un po' di biologia evolutiva

Secondo la nostra definizione, si ha evoluzione quando, in una popolazione, c'è un cambiamento nella frequenza di certi tratti fenotipici (i.e. di certe caratteristiche somatiche o di determinate tendenze comportamentali) in qualche modo ereditabili.

Quando, di generazione in generazione, la lunghezza media del collo delle giraffe cresce (o decresce), questa è evoluzione.

Quando, di generazione in generazione, la tendenza a prendersi cura dei propri figli cresce (o decresce), anche questa è evoluzione.

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Un po' di biologia evolutiva

Futuyma e Kirkpatrick 2017, pp. XV, 30, 436

La tesi che le specie che osserviamo oggi sono il prodotto dell'evoluzione è implicata da, ma non implica a sua volta, la tesi della discendenza comune/dell'albero della vita – secondo cui tutta la vita sulla terra deriva da un progenitore comune, che in genere si ritiene sia vissuto tra i 3,7 e i 4 miliardi di anni fa.

La tesi della discendenza comune, e a fortiori la tesi che le specie che osserviamo oggi sono il prodotto dell'evoluzione, è supportata in maniera decisiva dal fatto che tutte le forme di vita sul nostro pianeta condividono caratteristiche arbitrarie – come il possesso di un codice genetico, o l'utilizzo di certi isomeri per la costruzione delle proteine.

# La teoria dei giochi evoluzionista

Un po' di biologia evolutiva

Futuyma e Kirkpatrick 2017, pp. 8, 56-61

Il fenomeno dell'evoluzione va distinto anche da quello della selezione naturale, che è solo una delle possibili cause dell'evoluzione.

Ci può quindi essere evoluzione in assenza di selezione naturale, ma ci può anche essere selezione naturale in assenza di evoluzione – in alcuni casi, la selezione naturale si limita ad eliminare fenotipi non ottimali, mantenendo lo status quo.

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Un po' di biologia evolutiva

Futuyma e Kirkpatrick 2017, pp. 8, 56-61

Perché ci sia selezione naturale, devono esserci differenze fenotipiche che soddisfano due condizioni:

- Devono essere collegate a differenze di fitness (nella sua forma più semplice: successo riproduttivo).
- Devono essere ereditabili.

Per chiarirci le idee, pensiamo al caso delle giraffe.

# La teoria dei giochi evuzionista

Un po' di biologia evolutiva

Futuyma e Kirkpatrick 2017, pp. 8, 56-61

Quando un tratto fenotipico è il prodotto della selezione naturale esso viene definito un “adattamento”.

Tra gli esempi di adattamenti effettivamente osservati in natura troviamo la misura del becco nella jadera haematoloma, la resistenza ai pesticidi tra gli insetti, e la resistenza agli antibiotici tra i batteri. Questi cambiamenti sono stati osservati perché hanno avuto luogo in tempi relativamente brevi (pochi decenni, o addirittura pochi anni).

# La teoria dei giochi evuzionista

## Un po' di biologia evolutiva

Futuyma e Kirkpatrick 2017, pp. 17, 166-168

Tra le altre possibili cause dell'evoluzione è particolarmente importante la deriva genetica, ossia il cambio di frequenze alleliche prodotto da eventi casuali come:

- La morte di alcuni individui piuttosto che di altri.
- Il fatto che certi gameti (spermatozoi o ovuli), piuttosto che altri, finiscano per produrre un nuovo individuo.

# La teoria dei giochi evuzionista

## Un po' di biologia evolutiva

Futuyma e Kirkpatrick 2017, pp. 17, 166-168

Essendo la deriva genetica un fenomeno stocastico, i suoi effetti sono maggiori nelle popolazioni piccole (pensate al caso del lancio di una moneta). Ciò detto, gli effetti della deriva genetica possono essere importanti; in particolare, la deriva genetica può portare un allele a fissazione nella popolazione – in effetti, in ogni dato momento, la probabilità che un allele arrivi a fissazione tramite deriva genetica è uguale alla frequenza dell'allele nella popolazione.

Nell'ambito dell'evoluzione molecolare, Motoo Kimura ha addirittura sostenuto che il grosso dell'evoluzione è dovuto a processi stocastici, avanzando la cosiddetta “teoria neutrale dell'evoluzione molecolare”.

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Un po' di biologia evolutiva

Futuyma e Kirkpatrick 2017, pp. 8, 67, 116-118

Tra le altre possibili cause dell'evoluzione troviamo fenomeni come:

- La mutazione (che è la ragione per cui la mia definizione parla di tratti *ereditabili*, non di tratti *ereditati*).
- La migrazione (che è la ragione per cui la mia definizione non fa riferimento solo a cambiamenti di frequenze fenotipiche *di generazione in generazione*).
- La cosiddetta “selezione di”, opposta alla più ovvia “selezione per” (quando la frequenza di un tratto neutrale/dannoso aumenta perché la sua presenza è influenzata da un allele che influenza anche quella di un tratto adattivo, o quando la frequenza di un tratto neutrale/dannoso aumenta perché la sua presenza è influenzata da un allele ad un locus che generalmente si presenta insieme ad un altro allele ad un altro locus che influenza la presenza di un tratto adattivo).

# La teoria dei giochi evoluzionista

## Un po' di biologia evolutiva

Futuyma e Kirkpatrick 2017, p. 16 e Sober 2000, p. 11

Infine, notate che Darwin non conosceva i reali meccanismi alla base dell'ereditarietà dei tratti fenotipici (la sua teoria della pangenesi, che aveva avanzato speculativamente, non descrive nulla di reale); l'aver chiarito le basi genetiche dell'evoluzione è uno dei contributi della cosiddetta “sintesi moderna” di Ronald Fisher, John Haldane e Sewall Wright.

Il punto è importante perché chiarisce come sia possibile, entro certi limiti ovviamente, studiare l'evoluzione astraendo dai soggiacenti meccanismi genetici e perché chiarisce come la generalizzazione del concetto di evoluzione al caso dell'evoluzione culturale sia reso possibile da caratteristiche logiche intrinseche alla teoria.

# La teoria dei giochi evolucionista

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Axelrod 1984, pp. 49-53

Come ricorderete, l'idea era quella di costruire una serie di tornei caratterizzata dal fatto che la percentuale di giocatori che utilizzano una data strategia in un certo torneo dipende dalla percentuale di giocatori che l'hanno utilizzata nel torneo precedente e dal successo che quei giocatori hanno avuto utilizzando quella strategia.

Possiamo immaginare una strategia in un dato torneo come un tratto fenotipico ereditabile comune a tutti e soli i giocatori che utilizzano quella strategia, e possiamo immaginare il punteggio medio di una strategia in un dato torneo come una misura della sua fitness. Possiamo inoltre immaginare il torneo successivo come la generazione successiva della popolazione, cosicché la frequenza di una data strategia in un torneo risulta essere una funzione della sua frequenza e del suo punteggio medio nel torneo precedente.

# La teoria dei giochi evuzionista

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Axelrod 1984, pp. 49-53

Abbiamo quindi differenze fenotipiche tra i giocatori (l'utilizzare una strategia piuttosto che un'altra) ereditabili (i figli di un giocatore utilizzano sempre la strategia del padre) e collegate a differenze di fitness (il numero di figli di un giocatore dipende dalla strategia che utilizza).

Di torneo in torneo, una strategia diventerà quindi più o meno diffusa per selezione naturale.

(Axelrod precisa che la prospettiva adottata è più ecologica che evolutiva perché non ci sono mutazioni, ma questa è davvero semantica)

# La teoria dei giochi evolucionista

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Axelrod 1984, pp. 49-53

Alla quinta generazione l'insieme dei giocatori che utilizzano una delle ultime undici strategie del II torneo si è dimezzato, mentre l'insieme dei giocatori che utilizzano una delle prime strategie del II torneo ha iniziato a crescere.

Alla cinquantesima generazione, le strategie dell'ultimo terzo della classifica del II torneo sono virtualmente scomparse, quelle del terzo di mezzo stanno diventando più rare, e quelle del primo terzo stanno crescendo costantemente.

Andando avanti, le strategie che dovevano il proprio iniziale successo allo sfruttamento delle strategie più deboli iniziano a soffrire la mancanza di prede.

Alla millesima generazione Tit for Tat è la strategia più diffusa, nonché titolare del tasso di crescita più alto.

# La teoria dei giochi evolucionista

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Axelrod 1984, pp. 55-62

I risultati suggeriscono che, prima o poi, Tit for Tat sarebbe arrivata a fissazione. Il che ci porta ad una nuova domanda: una popolazione di Tit for Tat può venire *invasa* da un singolo individuo che utilizza un'altra strategia? Nella terminologia di Axelrod, Tit for Tat è “collettivamente stabile” o no?

Visto che, almeno durante la prima generazione, la strategia mutante interagirà solo con individui che giocano Tit for Tat (e visto che, nelle generazioni immediatamente successive, interagirà quasi esclusivamente con individui che giocano Tit for Tat) l'unico modo in cui la strategia mutante può diventare più frequente è se il punteggio del mutante contro Tit for Tat è migliore di quello di Tit for Tat contro se stessa.

# La teoria dei giochi evuzionista

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Axelrod 1984, pp. 55-62

Ma questo, in un dilemma del prigioniero indefinitamente iterato con payoff come quelle che abbiamo assunto, non può accadere.

Per cercare di fare meglio di Tit for Tat contro Tit for Tat il mutante dovrà prima o poi giocare D. Immaginiamo quindi che giochi D e al turno successivo C: la sua payoff in questi due turni sarà  $5 + 0 = 5$ , mentre quella di Tit for Tat contro se stessa in due turni qualsiasi è sempre  $3 + 3 = 6$ . Immaginiamo allora che il mutante giochi D e al turno successivo ancora D: la sua payoff in questi due turni sarà  $5 + 1 = 6$ ; ma al turno ancora successivo Tit for Tat giocherà D, quindi la payoff del mutante in questi tre turni sarà al massimo  $5 + 1 + 1 = 7$ , mentre quella di Tit for Tat contro se stessa in tre turni qualsiasi è sempre  $3 + 3 + 3 = 9$ .

(La trattazione di Axelrod è più generale; io sto cercando di semplificare)

# La teoria dei giochi evuzionista

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Axelrod 1984, pp. 63-67

Questo suggerisce un'altra domanda: Tit for Tat è in grado di invadere popolazioni uniformi di altre strategie? La risposta, ovviamente, dipende dall'identità della strategia da invadere. Consideriamo il caso di All D.

Chiaramente, un singolo mutante che gioca Tit for Tat non può invadere una popolazione di All D (il suo punteggio medio sarà leggermente inferiore a quello di un giocatore che gioca All D, perché si farà sfruttare la prima mossa e da lì in poi si comporterà come un All D).

Le cose non cambiano se il mutante ha qualche compagno.

# La teoria dei giochi evolucionista

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Axelrod 1984, pp. 63-67

Le cose cambiano se il mutante ha qualche compagno *e i giocatori che usano Tit for Tat tendono ad interagire con altri giocatori che usano Tit for Tat* (Axelrod chiama questo fenomeno “clustering”).

Il punto dovrebbe essere facile da vedere: il punteggio per mossa di un All D sarà di poco superiore a 1 (ottiene sempre 1 cogli altri All D, e quasi sempre 1 coi Tit for Tat – l’unica eccezione è il 5 che ottiene alla prima interazione con un nuovo Tit for Tat); d’altra parte, il punteggio per mossa di un Tit for Tat sarà di poco inferiore a 1 cogli All D, ma 3 cogli altri Tit for Tat – quindi se la tendenza ad interagire con altri Tit for Tat è sufficientemente forte, Tit for Tat farà, in media, meglio di All D.

Notate che, al contrario, il clustering non aiuta All D ad invadere Tit for Tat (se una strategia gentile non viene invasa da un mutante singolo, il clustering non cambia mai le cose).

# La teoria dei giochi evuzionista

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Axelrod 1984, pp. 63-67

La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod ci dice quindi molte cose interessanti intorno all'evoluzione della cooperazione:

- In un ambiente variegato come quello del II torneo, Tit for Tat tende ad arrivare a fissazione.
- Tit for Tat può invadere popolazioni uniformi di altre strategie, e.g. All D, a patto che ci sia del clustering.
- Arrivata a fissazione, Tit for Tat non può venire invasa, né da mutanti singoli né da clusters (quantomeno in un dilemma del prigioniero indefinitamente iterato con payoff come quelle che abbiamo assunto).

# La teoria dei giochi evuzionista

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Binmore 1994, pp. 189, 197-203 e Dawkins 1976, pp. 231-232

Non fatevi però prendere troppo dall'entusiasmo per Tit for Tat. In particolare:

- Il successo di Tit for Tat in un ambiente variegato dipende dalle frequenze iniziali, e dire che Tit for Tat finisce per imporsi spesso non è dire che si impone sempre.
- In condizioni differenti, si possono imporre strategie che non sono gentili nel senso di Axelrod.
- Per una vasta gamma di condizioni iniziali, nessuna strategia arriva a fissazione – il risultato è un mondo in cui individui variamente aperti alla cooperazione convivono con individui portati, in varia misura, a cercare di sfruttare il prossimo.
- Anche se Tit for Tat non può essere invasa da una strategia singola, può essere invasa da combinazioni di strategie.

(E ricordatevi anche che questi modelli sono, evolutivamente, molto semplici; non integrano, e.g., la deriva genetica, che può portare a fissazione qualsiasi cosa!)

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Il programma di ricerca di Skyrms

Skyrms 2004, pp. 50-55

Pur con le loro limitazioni, questi sono tutti risultati interessanti per la seconda parte del corso – ci mostrano come lo spontaneo evolversi della cooperazione sia *possibile*. Il nostro obiettivo immediato, però, era quello di familiarizzare con la variante evoluzionista della teoria dei giochi per poi applicarla al caso del linguaggio, che è il compito a cui ci rivolgiamo ora.

Allo scopo, discuteremo alcune idee e alcuni risultati che si trovano alla base di un programma di ricerca inaugurato da Brian Skyrms.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Il programma di ricerca di Skyrms

Skyrms 2004, pp. 50-55

L'analisi lewisiana di comunicazione e significato riposa, come abbiamo visto, sull'analisi lewisiana della nozione di convenzione: una convenzione è, per Lewis, un certo tipo di equilibrio di coordinazione proprio/stretto.

All'interno di una prospettiva di questo tipo, sorgono due domande. La prima è: come arriva a stabilirsi una convenzione? La seconda invece è: una volta stabilitasi, in che modo una convenzione riesce a restare in vigore? In altre parole: come viene selezionato, tra i vari possibili, un certo equilibrio? E, una volta selezionato, come viene mantenuto?

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Il programma di ricerca di Skyrms

Skyrms 2004, pp. 50-55

Alla prima domanda, Lewis risponde utilizzando concetti come quelli di accordo, precedente, e salienza (ripensate all'esempio della torre Eiffel), dove i primi due fenomeni possono essere visti come forme particolari del terzo.

Alla seconda domanda, Lewis risponde invece introducendo la nozione di conoscenza comune.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Il programma di ricerca di Skyrms

Skyrms 2004, pp. 50-55

Alla prima domanda, Lewis risponde utilizzando concetti come quelli di accordo, precedente, e salienza (ripensate all'esempio della torre Eiffel), dove i primi due fenomeni possono essere visti come forme particolari del terzo.

Alla seconda domanda, Lewis risponde invece introducendo la nozione di conoscenza comune.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Il programma di ricerca di Skyrms

Skyrms 2004, pp. 50-55

Sapere che l'equilibrio è un equilibrio (proprio) dà ovviamente ad ogni giocatore una ragione per non cambiare strategia, ma solo nella misura in cui il giocatore pensa che neanche gli altri cambieranno.

Ma come può un giocatore arrivare ad aspettarsi che nessuno cambierà strategia? Sicuramente deve *sapere* (o credere, almeno implicitamente) che anche gli altri giocatori *siano al corrente* del fatto che l'equilibrio è un equilibrio (così che non cambino strategia perché pensano, erroneamente, di poter migliorare il loro risultato deviando unilateralmente). Ma è anche necessario che *pensi* che ogni altro giocatore *creda* che gli altri giocatori *siano al corrente* del fatto che l'equilibrio è un equilibrio (così che non cambino strategia perché pensano che gli altri la vogliono cambiare). E così via, aggiungendo conoscenze/credenze per ogni dubbio psicologicamente possibile.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Il programma di ricerca di Skyrms

Skyrms 2004, pp. 50-55

In sintesi, che l'equilibrio è un equilibrio deve essere conoscenza comune tra i partecipanti alla convenzione, dove una certa proposizione  $P$  è conoscenza comune in un determinato gruppo  $G$  se e solo se ogni membro di  $G$  sa che  $P$ , e ogni membro di  $G$  sa che ogni membro di  $G$  sa che  $P$ , etc (come notato, la conoscenza non è davvero necessaria: l'importante è che ci sia credenza).

Per chiarirvi le idee, pensate al caso del problema di decidere su che lato della strada guidare: non solo io devo credere che sia bene tenere la destra, devo anche credere che gli altri lo credano, e che credano che gli altri lo credono, etc.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Il programma di ricerca di Skyrms

Skyrms 2004, pp. 50-55

Di fronte a queste risposte alle domande di cui sopra, Skyrms nota che presuppongono una certa quantità di psicologia: è ragionevole chiedere un'analisi dei meccanismi psicologici che rendono un certo equilibrio saliente, ed è ragionevole chiedere un'analisi dei meccanismi psicologici alla base della conoscenza comune.

È quindi interessante studiare come comunicazione e significato possano emergere e mantenersi anche in assenza di psicologie particolarmente sviluppate, o addirittura in assenza di una qualsiasi psicologia.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

Immaginiamo una situazione analoga alla storia di Paul Revere, ma con protagonisti cognitivamente meno raffinati.

Immaginiamo una popolazione di leoni i cui membri cacciano sempre in coppia, dividendosi poi la preda equamente. A turno, uno dei due leoni agisce da sentinella, mentre l'altro è quello che effettivamente insegue e abbatte la preda. Quando la sentinella avvista una possibile preda, deve avvisare il compagno immediatamente ed è anche importante che gli segnali accuratamente che tipo di preda si sta avvicinando, se è una gazzella o uno gnu – perché le manovre da eseguire per la caccia alla gazzella sono molto differenti da quelle per la caccia allo gnu. La probabilità di avvistare una gazzella è esattamente identica a quella di avvistare uno gnu. E i leoni hanno a disposizione solo due potenziali segnali: un ruggito molto acuto, ed uno più basso e baritonale.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

La sentinella ha a disposizione quattro possibili strategie:

- S1      Gazzella → ruggito acuto.  
          Gnu → ruggito baritonale.
- S2      Gazzella → ruggito baritonale.  
          Gnu → ruggito acuto.
- S3      Gazzella → ruggito acuto.  
          Gnu → ruggito acuto.
- S4      Gazzella → ruggito baritonale.  
          Gnu → ruggito baritonale.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

E lo stesso vale per il compagno, che per comodità definirò “il cacciatore”:

- C1      Ruggito acuto → manovra per catturare una gazzella.  
          Ruggito baritonale → manovra per catturare uno gnu.
- C2      Ruggito baritonale → manovra per catturare una gazzella.  
          Ruggito acuto → manovra per catturare uno gnu.
- C3      Ruggito acuto → manovra per catturare una gazzella.  
          Ruggito baritonale → manovra per catturare una gazzella.
- C4      Ruggito baritonale → manovra per catturare uno gnu.  
          Ruggito acuto → manovra per catturare uno gnu.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

Essendo che i leoni si alternano nel ruolo di sentinella e di cacciatore, una strategia completa consiste nell'unione di una strategia per quando si è sentinella ed una per quando si è cacciatore. Esistono 16 strategie complete:

S1C1	S3C1
S2C2	S3C2
S1C2	S3C3
S2C1	S3C4
S1C3	S4C1
S2C3	S4C2
S1C4	S4C3
S2C4	S4C4

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

Quello a cui ci troviamo di fronte è un problema di coordinazione, nel senso di Lewis, i cui equilibri di coordinazione propri sono S1C1 ed S2C2:

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

S1C1 ed S2C2 sono sistemi di segnalazione, nel senso di Lewis. Se i membri di una popolazione usano uniformemente una di queste due strategie complete, riusciranno sempre a coordinarsi con successo.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

Quello a cui ci troviamo di fronte è un problema di coordinazione, nel senso di Lewis, i cui equilibri di coordinazione propri sono S1C1 ed S2C2:

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

S1C2 ed S2C1 sono sistemi di “antisegnalazione”. Se i membri di una popolazione usano uniformemente una di queste due strategie complete, non riusciranno mai a coordinarsi con successo.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

Quello a cui ci troviamo di fronte è un problema di coordinazione, nel senso di Lewis, i cui equilibri di coordinazione propri sono S1C1 ed S2C2:

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Se i membri di una popolazione usano uniformemente una tra S3C1, S3C2, S4C1, ed S4C2, riusciranno a coordinarsi con successo il 50% delle volte. La sentinella produrrà sempre lo stesso segnale e quindi il cacciatore eseguirà sempre la stessa manovra, che per l'appunto avrà successo il 50% delle volte.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

Quello a cui ci troviamo di fronte è un problema di coordinazione, nel senso di Lewis, i cui equilibri di coordinazione propri sono S1C1 ed S2C2:

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Se i membri di una popolazione usano uniformemente una tra S1C3, S1C4, S2C3, ed S2C4, la situazione è analoga. Il cacciatore eseguirà sempre la stessa manovra, che avrà successo il 50% delle volte, ma non perché la sentinella produce sempre lo stesso segnale, bensì perché lui ignora i suoi segnali.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

Quello a cui ci troviamo di fronte è un problema di coordinazione, nel senso di Lewis, i cui equilibri di coordinazione propri sono S1C1 ed S2C2:

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Se i membri di una popolazione usano uniformemente una delle restanti strategie, la situazione è ancora una volta analoga. La sentinella produrrà sempre lo stesso segnale, che comunque il cacciatore ignorerà, eseguendo quindi sempre la stessa manovra, che avrà successo il 50% delle volte.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

Ma i membri della popolazione arriveranno ad usare uniformemente tutti la stessa strategia completa? O forse si stabiliranno dei polimorfismi, in cui una parte della popolazione utilizza una strategia ed una parte della popolazione ne utilizza un'altra? E se in effetti i membri della popolazione arriveranno ad usare uniformemente tutti la stessa strategia completa, quale sarà la strategia prescelta? Il risultato dipende dalle frequenze iniziali delle varie strategie (come nel caso di Tit for Tat) oppure no?

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Un gioco nella savana

Skyrms 1996, pp. 87-89

Per rispondere a queste domande, Skyrms ha condotto simulazioni analoghe alla versione evolutiva dell'esperimento di Axelrod. In ogni simulazione c'era una popolazione di partenza caratterizzata da varie proporzioni di strategie complete. L'utilizzare una strategia era un tratto fenotipico ereditabile (biologicamente o culturalmente), il punteggio medio di una strategia in un round della simulazione era una misura della sua fitness, e il round successivo della simulazione rappresentava la generazione successiva della popolazione (dove per semplicità la riproduzione è assunta essere asessuata) – cosicché la frequenza di una data strategia in un round della simulazione risultava essere una funzione della sua frequenza e del suo punteggio medio nel round precedente.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

Trovare l'equilibrio nella savana

Skyrms 1996, pp. 91-95 e Skyrms 2010, pp. 64-72

*Ogni* simulazione ha portato alla fissazione di uno dei due sistemi di segnalazione – con ciascun sistema di segnalazione giunto a fissazione circa il 50% delle volte. Per apprezzare la robustezza del successo dei sistemi di segnalazione, ripensate al caso di Tit for Tat, il cui successo dipendeva invece in una qualche misura dalle frequenze iniziali.

Cambiando un po' le probabilità di incontrare gazzelle e gnu, o cambiando un po' le payoff, i sistemi di segnalazione smettono di arrivare a fissazione il 100% delle volte, ma continuano ad arrivare a fissazione molto spesso.

Ma se introduciamo la possibilità di mutazioni, i sistemi di segnalazione ricominciano ad arrivare a fissazione il *100%* delle volte.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

Trovare l'equilibrio nella savana

Skyrms 1996, pp. 91-95 e Skyrms 2010, pp. 64-72

Rendendo la probabilità di incontrare una gazzella molto più grande di quella di incontrare uno gnu (o viceversa), i sistemi di segnalazione diventano sempre meno adattivi – ignorare i segnali altrui e fare sempre la stessa cosa diventa la scelta vincente. L'aumentare la probabilità delle mutazioni risolve però il problema.

Se complichiamo il gioco, introducendo più stati (e.g. gazzella, gnu, antilope), più segnali (e.g. ruggito acuto, ruggito baritonale, ruggito intermedio) e più azioni, le cose si complicano ancora di più per i sistemi di segnalazione. Ma, ancora una volta, l'introduzione di possibili mutazioni sembra risolvere il problema.

Infine, notate che, esattamente come il clustering permetteva a Tit for Tat di invadere All D, il clustering (“correlation”, o “assortment of encounters”, nella terminologia di Skyrms) permette ai sistemi di segnalazione di arrivare a fissazione in ambienti altrimenti ostili.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

Trovare l'equilibrio nella savana

Skyrms 1996, pp. 91-95 e Skyrms 2010, pp. 64-72

Una volta che iniziamo a pensare a significato e comunicazione in termini di sistemi di segnalazione, ossia di equilibri di coordinazione propri in un certo tipo di problemi di coordinazione, sorgono, come abbiamo visto, due domande: come viene selezionato, tra i vari possibili, un certo equilibrio? E, una volta selezionato, come viene mantenuto?

La risposta di Lewis alla prima domanda riposa sulla nozione di salienza. I risultati di Skyrms e dei suoi collaboratori mostrano invece come un certo equilibrio possa venire selezionato dall'operare cieco, di generazione in generazione, della selezione naturale/culturale.

La risposta di Lewis alla seconda domanda riposa invece sulla nozione di conoscenza (o meglio: credenza) comune. Vediamo ora l'alternativa di Skyrms.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Mantenere l'equilibrio nella savana

Skyrms 1996, pp. 89-91

Come abbiamo appena visto, un qualche sistema di segnalazione spesso arriva a fissazione nella popolazione. Ma una volta arrivato a fissazione è stabile? O può essere invaso da un'altra strategia?

Per rispondere alla domanda, analizzeremo la nozione intuitiva di stabilità in termini della nozione tecnica di strategia evolutivamente stabile, dovuta al biologo evolutivo inglese John Maynard Smith: una strategia X è evolutivamente stabile se, per qualsiasi altra strategia Y, o (1) la payoff/fitness di X contro X è migliore di quella di Y contro X o (2) la payoff/fitness di X ed Y contro X è uguale, ma la payoff/fitness di X contro Y è migliore di quella di Y contro Y.

(Perché (1) sia davvero sufficiente bisogna assumere che un eventuale vantaggio di Y su X nella payoff ottenuta contro Y non sia tale da cancellare il fatto che quasi tutta la popolazione è composta da X – il che è empiricamente plausibile)

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

Mantenere l'equilibrio nella savana

Skyrms 1996, pp. 89-91

Per chiarirvi le idee, considerate il gioco che segue. Una delle due strategie è evolutivamente stabile? E se sì, quale?

	Falco	Colomba
Falco	-1, -1	2, 0
Colomba	0, 2	1, 1

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

Mantenere l'equilibrio nella savana

Skyrms 1996, pp. 89-91

E che dire di questo esempio?

	Uomo	Donna
Uomo	1, 1	1, 1
Donna	1, 1	0, 0

(Scusate il sessismo, ma è lo scenario migliore a cui sono riuscito a pensare)

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

Mantenere l'equilibrio nella savana

Skyrms 1996, pp. 89-91

Entrambi i sistemi di segnalazione (S1C1 ed S2C2) sono evolutivamente stabili.

(I sistemi di antisegnalazione, S1C2 ed S2C1, possono, al contrario, venire invasi da qualsiasi altra strategia, ovviamente, mentre tutte le altre strategie possono venire invase da almeno uno dei due sistemi di segnalazione)

Quindi i risultati di Skyrms e dei suoi collaboratori mostrano anche come un certo equilibrio possa venire *mantenuto* dall'operare cieco, di generazione in generazione, della selezione naturale/culturale.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Torniamo al linguaggio umano

Come notavo in precedenza, il naturale campo di applicazione dei risultati che abbiamo appena visto è quello del linguaggio animale – il che ovviamente non significa che questi modelli siano i migliori per studiare il linguaggio animale; dopotutto, è quantomeno dubbio che i problemi di segnalazione che gli animali incontrano siano tipicamente problemi di coordinazione (vd., e.g., Harper e Maynard Smith 2003).

Detto questo, penso che dai modelli evoluzionisti che abbiamo discusso possiamo imparare qualcosa anche sul nostro linguaggio.

(Skyrms stesso (2010, pp. 12-14) mostra come applicare la sua metodologia al caso di un gruppo di persone che creano un nuovo linguaggio; non discuterò queste generalizzazioni)

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Torniamo al linguaggio umano

Alcuni degli esempi di Lewis (così come il nostro esempio della torre Eiffel) suggeriscono una versione in qualche modo intellettualizzata della selezione di un equilibrio; ma, coerentemente con l'atteggiamento generale di Skyrms ed Axelrod, possiamo vedere come un equilibrio possa presentarsi come ovvio – così ovvio che i giocatori non vivono la scelta dell'equilibrio come una *scelta*.

Potremmo, per esempio, trovare entrambi ovvio che la persona che deve richiamare è quella che originariamente ha chiamato.

O pensate all'introduzione di una parola sulla base di esempi paradigmatici. Dati certi esempi paradigmatici, una certa regolarità, in genere, si impone come semplicemente ovvia, inevitabile.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Torniamo al linguaggio umano

Correlativamente, Lewis ci offre un'immagine intellettualizzata del mantenimento di un equilibrio: certi dubbi sono, se non operativi, quantomeno poco sotto la superficie (“Forse gli altri non hanno realizzato che questo è un equilibrio”, “Forse gli altri non hanno realizzato che gli altri sono consapevoli del fatto che questo è un equilibrio”, etc) e quindi ciascun giocatore deve avere, al corrispondente livello di esplicitazione, le credenze necessarie a mettere questi dubbi da parte (“Gli altri sanno che questo è un equilibrio”, “Gli altri sanno che gli altri sono consapevoli del fatto che questo è un equilibrio”, etc).

Ma nel caso del linguaggio (a differenza del caso, e.g., delle convenzioni di guida), questi dubbi non sono né operativi né poco sotto la superficie. Che gli altri parlanti possano improvvisamente iniziare a deviare dal modo in cui tutti in genere usiamo “rosso” è una possibilità che nessuno di noi prende *minimamente* sul serio, così come a nessuno di noi viene *mai* in mente di deviare lui stesso da questa regolarità.

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Torniamo al linguaggio umano

A questo punto sorge una domanda: perché troviamo tutti ovvie certe strategie (e.g. applica “rosso” a queste sfumature)?

La biologia evolutiva suggerisce una risposta. Troviamo tutti ovvie certe strategie perché abbiamo imparato le parole in questione per mezzo di esempi paradigmatici analoghi e ci siamo evoluti per generalizzare quegli esempi paradigmatici proprio in questo modo.

Chi, nel passato, generalizzava diversamente non riusciva a comunicare, o riusciva a comunicare in maniera meno efficace, e quindi ha lasciato meno discendenti – in un processo analogo a quello che ha luogo quando, nelle simulazioni di Skyrms, le altre strategie vanno ad esaurirsi mano a mano che un sistema di segnalazione si diffonde (la differenza è solo che qui ad essere selezionata non è direttamente la strategia, ma la tendenza ad imparare una strategia dati certi esempi paradigmatici).

# Applicare la teoria dei giochi evoluzionista al linguaggio

## Torniamo al linguaggio umano

Non dobbiamo però necessariamente assumere che la selezione naturale sia l'unica forza all'opera qui.

È chiaro che un ruolo analogo lo può svolgere l'addestramento. Il bambino che ha la tendenza a generalizzare in un certo modo (il bambino che arrivato a 1.000 prosegue con 1.002, il bambino che non guarda in direzione del dito, ma in direzione della spalla, etc) viene sgridato, o preso in giro, o forse addirittura punito.

(Notate che questo processo di addestramento è differente da quello che generalmente chiamiamo “insegnamento”, nel senso che non riposa sull'esibizione di ragioni, di nessun tipo)

# Dove siamo e dove andiamo

## Specificità della soluzione scettica di Kripkenstein

Come abbiamo visto, la soluzione scettica di Kripkenstein (1) si concentra sulla conclusione scettica in filosofia della mente e, tra i vari corollari che questa conclusione scettica sembra implicare, (2) si concentra sul fatto che essa sembra implicare che dovremmo abbandonare il discorso sull'intendere, così come altri concetti ad esso collegati (e.g. quello di seguire una regola).

Kripkenstein cerca di mostrare che, in realtà, la sensatezza del discorso sull'intendere non dipende dall'esistenza di questo stato mentale. E per farlo sfrutta la propria transizione da un'immagine referenziale del significato ad un'immagine in senso lato pragmatista.

# Dove siamo e dove andiamo

## L'immagine referenziale del significato

L'immagine referenziale identifica il significato di un'espressione subsentenziale con una specificazione del modo in cui il suo riferimento varia al variare dell'ambiente del parlante e dell'argomento di conversazione (in termini formali, con una funzione). Ma semplificando potete anche concentrarvi sulla versione della teoria abbracciata dal primo Wittgenstein, secondo la quale il significato di un'espressione è semplicemente il suo riferimento.

Ricordate che il concetto di riferimento in questione ha una dimensione normativa: se "rosso" si  *riferisce*  a queste sfumature, allora un'applicazione di "rosso" è  *corretta*  se e solo se è un'applicazione della parola ad un oggetto che istanzia una delle sfumature in questione.

# Dove siamo e dove andiamo

(In che senso il concetto di riferimento è normativo)

Questa normatività del riferimento (e a fortiori del significato) è molto più *debole*, e plausibile, di quella su cui ci siamo concentrati discutendo l'argomento del dovere: è del tutto possibile accettare la prima senza accettare la seconda (nella terminologia di Hattiangadi 2007, pp. 6-7: è possibile accettare la “relatività a norme” del riferimento senza accettare la sua normatività).

Notate inoltre che questa normatività del riferimento prende la forma di *un'influenza del passato sul presente e sul futuro*. Date, e.g., certe applicazioni paradigmatiche, questa parola deve venire usata così – proprio come dato lo sviluppo della serie numerica fin qui, il prossimo passo deve essere questo.

# Dove siamo e dove andiamo

## L'immagine referenziale del significato

Questa immagine può poi venire estesa al caso degli enunciati: il significato di un enunciato sarà quindi il possibile stato di cose che esso rappresenta come sussistente, il possibile stato di cose ad esso associato (più plausibilmente, il significato di un enunciato sarà una *funzione* da ambienti del parlante e argomenti di conversazione ad *insiemi* di possibili stati di cose; ma possiamo semplificare).

Questi stati di cose possono venire chiamati “condizioni di verità”, perché dal loro statuto ontologico la teoria fa dipendere il valore di verità degli enunciati (o, meglio, dei loro proferimenti).

# Dove siamo e dove andiamo

## Un'immagine quasi kripkensteiniana del significato

A questa immagine del significato Kripkenstein ne sostituisce, come notato, un'altra.

Quest'immagine alternativa è molto radicale, ed è facile autoconvincersi che la posizione di Kripkenstein sia meno radicale di quanto essa è in realtà. Inizierò quindi descrivendo una variante meno radicale della posizione di Kripkenstein, e solo poi passerò all'immagine del significato che in effetti Kripke attribuisce a Wittgenstein.

# Dove siamo e dove andiamo

## Un'immagine quasi kripkensteiniana del significato

L'idea principale è che perché un certo tipo di enunciati abbia significato tutto ciò che serve è che esistano condizioni che ne governano l'utilizzo, condizioni che *possono* non avere nulla a che fare con possibili stati di cose rappresentati dagli enunciati in questione. Per sottolineare la differenza tra le due prospettive, Kripke si riferisce a queste condizioni con l'etichetta di “condizioni di asseribilità” (o “condizioni di giustificazione”).

L'esistenza di costruzioni il cui utilizzo è regolato da condizioni di asseribilità che non hanno nulla a che fare con la sussistenza o meno di stati di cose presuppone, ovviamente, che *gli enunciati in questione* non abbiano funzione rappresentativa – quindi un'analisi soddisfacente del significato *di simili costruzioni* richiederà anche una descrizione della funzione, dell'utilità, del discorso corrispondente.

# Dove siamo e dove andiamo

## Un'immagine quasi kripkensteiniana del significato

L'idea alla base di questa immagine quasi kripkensteiniana del significato è che, *a volte*, enunciati in superficie dichiarativi non sono davvero dichiarativi. Questi enunciati sembrano avere la funzione di rappresentare un particolare stato di cose come sussistente, ma in realtà la loro funzione è un'altra.

Questa immagine del significato non è esattamente quella che Kripke attribuisce a Wittgenstein, ma è sufficiente a sostenere il peso della soluzione scettica di Kripkenstein. Ecco una linea di pensiero che porta molto naturalmente da questa immagine alla soluzione scettica di Kripkenstein: siccome non esiste qualcosa come l'intendere, non esistono possibili stati di cose della forma *X intende Y con "Z"*; questo, però, non implica che gli enunciati della forma "X intende Y con "Z"" siano privi di significato, e questo perché essi non sono davvero enunciati dichiarativi; le loro condizioni di correttezza non hanno nulla a che fare con possibili stati di cose, e la loro funzione non è rappresentativa/descrittiva.

# Dove siamo e dove andiamo

## L'analisi kripkensteiniana delle ascrizioni di intendere

Per mostrare che le ascrizioni di intendere sono significanti non resta quindi che descrivere le relative condizioni di asseribilità e, correlativamente, la funzione che simili ascrizioni svolgono nella nostra vita:

- Per quanto riguarda il primo punto, il caso interessante è quello delle ascrizioni di intendere ad altri – qui l'idea è che diciamo che qualcuno intende, e.g., l'addizione con “+” se usa quel simbolo come lo usiamo noi (analogamente, diciamo che il bambino ha afferrato la regola di sviluppo della serie se si comporta come ci comporteremmo noi).

- L'utilità di questa pratica deriva dal fatto che, in una quantità di attività quotidiane, è importante che le altre persone usino certi segni come li useremmo noi (pensate all'esempio del fruttivendolo), e quindi è utile avere un modo per segnalare il fatto che certe persone (quelle che intendono l'addizione, quelle che afferrano la regola) soddisfano questa condizione.

# Dove siamo e dove andiamo

(Questo non è comunitarismo!)

Tenete bene a mente che l'idea non è che il fatto che Jones usa “+” come il resto di noi costituisce il suo intendere l'addizione.

L'idea è che l'intendere l'addizione non esiste, ma è utile esprimersi *come se* esistesse, dicendo cose del tipo “Jones, con “+”, intende l'addizione”, quando Jones mostra di usare “+” come il resto di noi.

# Dove siamo e dove andiamo

## L'immagine kripkensteiniana del significato

Il fatto che l'immagine quasi kripkensteiniana del significato che ho descritto sia sufficiente a sostenere il peso dell'analisi kripkensteiniana delle ascrizioni di intendere non cancella il fatto che essa non è davvero l'immagine del significato che Kripke attribuisce a Wittgenstein.

Il punto è che l'idea di Kripkenstein non è che, *a volte*, le condizioni che governano l'utilizzo di certe costruzioni non hanno nulla a che fare con possibili stati di cose. L'idea di Kripkenstein è che questo non accade *mai*, poiché *nessun* enunciato rappresenta *mai* un possibile stato di cose.

Detto altrimenti: la posizione di Kripkenstein non è una modificazione dell'immagine referenziale, una semplice limitazione del suo ambito di validità; la posizione di Kripkenstein è un *rifiuto* dell'immagine referenziale, che non è *mai* valida.

# Dove siamo e dove andiamo

## L'immagine kripkensteiniana del significato

Abbandonata la teoria referenziale del significato, anche la teoria corrispondentista della verità deve venire abbandonata. Al suo posto, Wittgenstein accetta una forma di deflazionismo. In generale, possiamo caratterizzare questa posizione in termini di tre tesi (cfr., e.g., Eklund forthcoming, pp. 2-4):

- Il concetto di verità si esaurisce nella validità di bicondizionali della forma “La proposizione che p è vera se e solo se p”, o della forma ““p” è vero se e solo se p”, o qualcosa di simile.
- La nozione di verità è semplicemente uno strumento espressivo, utile a sottoscrivere asserzioni che, per qualche ragione, non siamo in grado di produrre (l'infallibilità papale, “Quel che ha detto X è vero” – detto sulla fiducia).
- Quella di verità non è una nozione metafisicamente robusta, bisognosa di analisi o spiegazione.

(Ancora una volta, notate che il punto è generale: la verità non funziona *mai* in termini di corrispondenza!)

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

A questo punto, la domanda è: che cosa giustifica l'abbandono dell'immagine referenziale del significato e la sua sostituzione con un'immagine alternativa? La risposta di Kripke è in questo passaggio:

“[...] la relazione tra la prima [§§ 1-137] e la seconda [§§ 138-242] parte delle *Ricerche* è una relazione di reciprocità. Perché sia intelligibile la soluzione scettica che Wittgenstein dà al suo paradosso, l'immagine “realista” o “rappresentativa” del linguaggio deve essere scalzata da un'altra immagine (nella prima parte). D'altra canto, il paradosso svolto nella seconda parte, anteriormente alla sua soluzione, sigilla con un'ultima forte martellata (forse quella decisiva) la bara dell'immagine rappresentativa” (Kripke 1981, p. 71).

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

(3) Soluzione scettica (l'analisi non descrittivista del discorso sull'intendere)



(2) Rifiuto dell'immagine referenziale (realista, rappresentativa) del linguaggio & sua sostituzione con l'immagine "pragmatista"



(1) §§ 1-137 & conclusione scettica (intorno all'intendere)

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

(3) Soluzione scettica (l'analisi non descrittivista del discorso sull'intendere)

*(2) è sufficiente a sorreggere*

*il peso di (3), ma*



*non è necessaria*

(2) Rifiuto dell'immagine referenziale (realista, rappresentativa) del linguaggio & sua sostituzione con l'immagine "pragmatista"



(1) §§ 1-137 & conclusione scettica (intorno all'intendere)

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Kripke dice che “perché sia intelligibile la soluzione scettica che Wittgenstein dà al suo paradosso, l’immagine “realista” o “rappresentativa” del linguaggio deve essere scalzata da un’altra immagine”.

Come abbiamo visto, questo è falso. Sarebbe sufficiente *reformare* l’immagine referenziale sostenendo che, *a volte*, le condizioni che governano l’utilizzo di certe costruzioni non hanno nulla a che fare con possibili stati di cose.

Questo non è, però, molto importante. Di fatto, il Wittgenstein di Kripke accetta la tesi più forte secondo cui le condizioni che governano l’utilizzo di un enunciato non hanno *mai* a che fare con possibili stati di cose, che l’enunciato in questione rappresenterebbe. Quindi, di fatto, nel suo caso è (2) a sorreggere il peso di (3).

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

(3) Soluzione scettica (l'analisi non descrittivista del discorso sull'intendere)

*(2) è sufficiente a sorreggere*

*il peso di (3), ma*



*non è necessaria*

(2) Rifiuto dell'immagine referenziale (realista, rappresentativa) del linguaggio & sua sostituzione con l'immagine "pragmatista"

*La conclusione scettica*

*rilevante per (2) è*



*quella in metasemantica*

(1) §§ 1-137 & conclusione scettica (intorno all'intendere)

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Più importante è notare che la conclusione scettica rilevante per (2) non è quella dell'inesistenza dell'intendere, bensì quella in metasemantica.

Realisticamente, Kripke le vede come collegate, probabilmente perché abbraccia l'idea che il riferimento di una parola dipende da ciò che in genere le persone intendono con quella parola.

Ma è comunque utile tenere presente che, per l'appunto, la conclusione scettica rilevante per (2) è quella in metasemantica.

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

(3) Soluzione scettica (l'analisi non descrittivista del discorso sull'intendere)

*(2) è sufficiente a sorreggere*

*il peso di (3), ma*

↑

*non è necessaria*

(2) Rifiuto dell'immagine referenziale (realista, rappresentativa) del linguaggio & sua sostituzione con l'immagine "pragmatista"

*La conclusione scettica*

*(1) non basta*

*rilevante per (2) è*

↑

*a giustificare (2)*

*quella in metasemantica*

(1) §§ 1-137 & conclusione scettica (intorno all'intendere)

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Il punto veramente importante, però, è che la conclusione scettica (in metasemantica) non è sufficiente a giustificare (2).

(E le osservazioni dei §§ 1-137 non cambiano la situazione, perché tutt'al più esse giustificano la tesi più debole secondo cui, *a volte*, le condizioni che governano l'utilizzo di certe costruzioni non hanno nulla a che fare con possibili stati di cose)

Per abbandonare e sostituire l'immagine referenziale è necessario mostrare che la conclusione scettica è accettabile, che possiamo convivere con essa, che non ha conseguenze assurde.

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

C'è una tesi, in particolare, che (I) sembra essere implicata dalla conclusione scettica in metasemantica e (II) è senz'altro assurda: la tesi dell'impossibilità della comunicazione (uno degli apparenti corollari delle conclusioni scettiche che avevamo elencato qualche tempo fa).

Che la tesi è assurda è, penso, ovvio; concentriamoci quindi sul punto (I). Perché l'idea che le parole non hanno riferimento (e gli enunciati non hanno condizioni di verità) dovrebbe implicare l'impossibilità della comunicazione?

La risposta è che c'è un'immagine della comunicazione – tanto naturale da apparire inevitabile – che presuppone che le parole abbiano riferimento e gli enunciati condizioni di verità.

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Ecco come Lewis (1980, p. 80) descrive quest'immagine della comunicazione:

“Suppose (1) that you do not know whether *A* or *B* or...; and (2) that I do know; and (3) that I want you to know; and (4) that no extraneous reasons much constrain my choice of words; and (5) that we both know that the conditions (1)-(5) obtain. Then I will be truthful and you will be trusting and thereby you will come to share my knowledge. I will find something to say that depends for its truth on whether *A* or *B* or... and that I take to be true. I will say it and you will hear it. You, trusting me to be willing and able to tell the truth, will then be in a position to infer whether *A* or *B* or...”.

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Ecco come Lewis (1980, p. 80) descrive quest'immagine della comunicazione:

“Suppose (1) that you do not know whether *A* or *B* or...; and (2) that I do know; and (3) that I want you to know; and (4) that no extraneous reasons much constrain my choice of words; and (5) that we both know that the conditions (1)-(5) obtain. Then I will be truthful and you will be trusting and thereby you will come to share my knowledge. I will find something to say that depends for its truth on whether *A* or *B* or... and that I take to be true. I will say it and you will hear it. You, trusting me to be willing and able to tell the truth, will then be in a position to infer whether *A* or *B* or...”.

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Immaginate di avermi appena incontrato per la prima volta, diciamo a casa di amici comuni. Chiacchieriamo per un po' e, ad un certo punto, voi mi chiedete che cosa faccio di lavoro, domanda alla quale io rispondo pronunciando le parole “Sono un filosofo”.

Almeno implicitamente, voi avete le seguenti credenze, con un buon grado di fiducia:

- Che non sto mentendo.
- Che sono informato sui fatti, i.e. che le mie credenze intorno a che cosa faccio di lavoro sono vere.
- Che conosco il significato di (i.e. le condizioni di verità, il possibile stato di cose corrispondente a) “Sono un filosofo”, i.e. che sono in grado di esprimere le mie credenze intorno a che cosa faccio di lavoro.

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Assumere queste cose equivale ad assumere che sono, nelle parole di Lewis, “willing [vd. la prima assunzione] and able [vd. la seconda e la terza] to tell the truth”.

E questo implica che, realisticamente, è proprio quello che ho fatto: ho detto la verità.

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Ma anche voi conoscete il significato di “Sono un filosofo”; in particolare, sapete che un mio proferimento di questo enunciato è vero se e solo se lo stato di cose corrispondente, i.e. che sono un filosofo, sussiste.

(E assumete che io sappia che voi lo sapete etc, cosicché l’idea che, e.g., io stia usando l’enunciato in questione in maniera deviante per venirvi incontro è messa da parte)

E questo vi permette di dedurre, dall’assunzione che ho detto la verità, che sono un filosofo.

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Questa è un'immagine molto naturale, e molto elegante, di come funziona la comunicazione.

E notate che essa riposa sull'esistenza di condizioni di verità: ciò che rende possibile comunicare la sussistenza di un certo stato di cose (che sono un filosofo) semplicemente proferendo un enunciato (“Sono un filosofo”) è il fatto che lo stato di cose e l'enunciato sono collegati (il primo rappresenta le condizioni di verità del secondo).

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

Quest'immagine della comunicazione è ovviamente incompatibile con la conclusione scettica in metasemantica.

Pertanto, per abbandonare e sostituire l'immagine referenziale è necessario mostrare che quest'immagine della comunicazione, per quanto naturale, non è inevitabile e che l'immagine del significato che vogliamo sostituire all'immagine referenziale è in effetti in grado di rendere conto dei fenomeni comunicativi.

Il problema con la posizione di Kripkenstein è che non ci viene spiegato in alcun modo come la concezione “pragmatista” del significato dovrebbe essere in grado di rendere conto della comunicazione. In altre parole: ci serve una soluzione scettica anche nella metafisica del linguaggio.

# Dove siamo e dove andiamo

## Il problema con la soluzione scettica di Kripkenstein

(È il caso di notare, almeno di sfuggita, che una possibile spiegazione del perché Kripke non si rende conto della necessità di una soluzione scettica anche nella metafisica del linguaggio è che non distingue chiaramente la sfida scettica in filosofia della mente dalla sfida scettica nella metafisica del linguaggio; quando questa distinzione non è resa esplicita, è facile cadere nell'errore di pensare che la soluzione scettica in filosofia della mente ci offra anche una soluzione scettica dei nostri dubbi metasemantici, cosicché il punto (3) del nostro schema andrebbe ad unirsi ad (1) nel giustificare (2), in una sorta di circolo virtuoso – un minimo di riflessione è però sufficiente a convincersi del fatto che le cose non sono così semplici: anche estendendo la soluzione scettica di Kripkenstein dall'intendere al significato, tutto ciò che abbiamo è un'analisi del discorso sul significato, non una teoria non referenziale di significato e comunicazione)

# Dove siamo e dove andiamo

## Ancora il primitivismo

Quello che dobbiamo fare ora, quindi, è mostrare che è possibile rendere conto della comunicazione senza utilizzare nozioni referenziali, come quella di condizioni di verità. Così facendo, completeremo anche la nostra critica della risposta primitivista.

Avevamo introdotto la posizione primitivista concentrandoci sulla sfida di Kripkenstein in filosofia della mente. L'idea era che l'intendere è uno stato mentale primitivo, non riducibile ad altro (come, e.g., il dolore) e che l'errore dello scettico risieda nell'assumere che se l'intendere esiste, allora esso deve essere riducibile a qualcosa d'altro.

# Dove siamo e dove andiamo

## Ancora il primitivismo

La nostra risposta era stata che c'è una differenza tra ridurre e chiarire: quello che lo scettico sta facendo è semplicemente chiedere che la natura dell'intendere, che in effetti è misteriosa, venga chiarita.

Questo ci aveva portato a chiederci da dove venisse la popolarità del primitivismo, che *postula* l'esistenza di uno stato mentale così *misterioso* (notate la differenza col dolore, che non viene *postulato*, e che per quanto difficile da inserire in un certo tipo di immagine del mondo, non è *misterioso* come l'intendere). E la risposta che ci eravamo dati era stata che il primitivismo viene motivato “negativamente”, come l'unica posizione rimasta dopo che tutte le altre sono state rifiutate.

(Postulare stati mentali non è illegittimo (cfr. Sellars 1956), ma deve essere giustificato mostrando che è meglio delle alternative, e in questo caso l'idea è che non ci sono davvero alternative)

# Dove siamo e dove andiamo

## Ancora il primitivismo

Mostrando che possiamo rendere conto della comunicazione senza riferimento completiamo quindi la nostra risposta al primitivismo, esibendo un'alternativa: anziché postulare uno stato mentale la cui natura è misteriosa, utilizzandolo poi per rendere conto (mentalisticamente) del riferimento e quindi di significato e comunicazione, ammettiamo che non esiste né intendere né riferimento, mostrando però come questo non ci costringe a negare, assurdamente, l'esistenza di significato e comunicazione.

# Dove siamo e dove andiamo

Procederò in due passi:

- Innanzitutto, vi proporrò un esperimento mentale che spero vi convincerà, almeno fino ad un certo punto, che è possibile rendere conto della comunicazione senza utilizzare nozioni referenziali.
- Dopodiché, tornerò alla teoria di Lewis e cercherò di mostrarvi come è possibile utilizzarla per costruire un'immagine più realistica di come la comunicazione può avere luogo anche in assenza di condizioni di verità e, più in generale, di riferimento.

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Iniziamo immaginando di vivere in un mondo kripkensteiniano: un mondo in cui le parole non hanno riferimento e gli enunciati dichiarativi non hanno condizioni di verità. E con queste assunzioni ben ferme torniamo ora al nostro esempio, in cui ci incontriamo a casa di amici comuni, voi mi chiedete che cosa faccio di lavoro, e io vi rispondo pronunciando le parole “Sono un filosofo”.

Dovrebbe essere chiaro che il ragionamento che, nel modello referenziale, utilizzavate per dedurre, dal fatto che ho pronunciato quelle parole, che sono un filosofo non è più legittimo – visto che una delle sue premesse risulta ora essere falsa.

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Non sta mentendo

& è informato sui fatti

& conosce le condizioni di verità di “Sono un filosofo”

*Quindi* il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero

& il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Non sta mentendo

& è informato sui fatti

& conosce le condizioni di verità di “Sono un filosofo”

*Quindi* il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero

~~& il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste~~

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Non sta mentendo

**&** è informato sui fatti

**&** conosce le condizioni di verità di “Sono un filosofo”

**Quindi** il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero

**&** il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**Quindi** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Non sta mentendo

& è informato sui fatti

& conosce le condizioni di verità di “Sono un filosofo”

& il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

***Quindi*** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Non sta mentendo

& è informato sui fatti

& conosce le condizioni di verità di “Sono un filosofo”

& il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Non sta mentendo

**&** è informato sui fatti

**&** sa che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

***Quindi*** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Non sta mentendo

**&** è informato sui fatti

**&** sa che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

***Quindi*** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Non sta mentendo

**& è informato sui fatti**

**& sa che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste**

***Quindi* è un filosofo**

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Non sta mentendo

& sa che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

& è informato sui fatti

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Non sta mentendo

**&** sa che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**&** è informato sui fatti

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

**Non sta mentendo**

**&** sa che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**&** è informato sui fatti

**Quindi** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

**Crede che il suo proferimento sia vero**

**&** sa che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**&** è informato sui fatti

**Quindi** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Crede che il suo proferimento sia vero

**&** sa che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**&** è informato sui fatti

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Crede che il suo proferimento sia vero

**& sa** che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**&** è informato sui fatti

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Crede che il suo proferimento sia vero

**& crede** che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**& è informato** sui fatti

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Crede che il suo proferimento sia vero

**&** crede che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**&** è informato sui fatti

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Crede che il suo proferimento sia vero

**&** crede che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

*Quindi* crede che lo stato di cose che è un filosofo sussiste

**&** è informato sui fatti

*Quindi* è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Crede che il suo proferimento sia vero

**&** crede che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**Quindi** crede che lo stato di cose che è un filosofo sussiste

**&** è informato sui fatti

**Quindi** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Crede che il suo proferimento sia vero

**&** crede che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**Quindi** crede **che lo stato di cose che è un filosofo sussiste**

**&** è informato sui fatti

**Quindi** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Crede che il suo proferimento sia vero

**&** crede che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**Quindi** crede **di essere un filosofo**

**&** è informato sui fatti

**Quindi** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Aggiungiamo ora un particolare al nostro scenario immaginario, ossia che, mentre voi siete perfettamente consapevoli della natura kripkensteiniana del nostro mondo, io non lo sia – e che voi siate al corrente della cosa.

Ecco allora come potete modificare il ragionamento precedente:

Crede che il suo proferimento sia vero

**&** crede che il suo proferimento di “Sono un filosofo” è vero *se e solo se* lo stato di cose corrispondente, i.e. che è un filosofo, sussiste

**Quindi** crede di essere un filosofo

**&** è informato sui fatti

**Quindi** è un filosofo

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

*Le illusioni del parlante circa le condizioni di verità dell'enunciato proferito sono in grado di fondare la comunicazione esattamente come la corrispondente conoscenza.*

Questo dovrebbe essere stato sufficiente a convincervi del fatto che riferimento e condizioni di verità non sono necessarie per la comunicazione – bastano le illusioni relative.

Modificando l'esempio (introducendo una quantità maggiore di illusione) possiamo però ottenere uno scenario più realistico.

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Immaginiamo quindi che io non sia l'unico ad essere ancora prigioniero del pregiudizio realista: anche voi siete all'oscuro della natura kripkensteiniana del nostro mondo, e quindi anche voi credete all'esistenza di riferimento e condizioni di verità.

In una simile situazione, continuerete ad utilizzare il ragionamento originale. E la cosa interessante è che, nonostante questo ragionamento non sia cogente (perché una delle sue premesse è falsa), esso vi porterà a trarre la conclusione corretta su come stanno le cose: vi porterà a trarre la conclusione che sono un filosofo.

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

E questo non per caso. Questo tipo di ragionamento ci porta sistematicamente a trarre conclusioni corrette anche se una delle premesse rilevanti è falsa perché la premessa in questione non è davvero essenziale. Detto altrimenti: questo tipo di ragionamento ci porta sistematicamente a trarre conclusioni corrette anche se una delle premesse rilevanti è falsa perché dietro un ragionamento di questo tipo sta sempre un ragionamento modificato nel modo descritto in precedenza, un ragionamento che sostituisce all'assunzione che il parlante conosce le condizioni di verità dell'enunciato in questione l'assunzione, più debole, che il parlante crede che le condizioni di verità dell'enunciato in questione siano così e così.

Questo scenario è sicuramente più realistico del precedente, visto che, ovviamente, le persone sono, almeno implicitamente, realiste intorno al riferimento (così come tornano ad essere di fatto realisti anche i filosofi antirealisti, nel momento in cui smettono i panni del filosofo).

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

Spero che abbiate trovato questo esperimento mentale, e la sua variante, convincenti. La loro efficacia retorica sta, credo, nel fatto che descrivono un'immagine della comunicazione che, pur essendo antireferenziale, può essere vista come una semplice modificazione dell'immagine referenziale che abbiamo visto essere così naturale ed intuitiva.

Simili esperimenti mentali possono però essere ingannevoli, nella misura in cui sembrano suggerire che ciò che è essenziale alla comunicazione è (non il riferimento ma) l'illusione del riferimento.

# Comunicazione senza riferimento

## Un esperimento mentale

*Ciò che è davvero essenziale alla comunicazione è un certo tipo di coordinazione.*  
L'illusione del riferimento, la credenza illusoria nell'esistenza di condizioni di verità, è un modo in cui questo tipo di coordinazione può arrivare a stabilirsi – anzi, è il modo in cui, in genere, questo tipo di coordinazione effettivamente arriva a stabilirsi. Ma essa non è necessaria.

Un modo per mostrare che anche *l'illusione* del riferimento è inessenziale sarebbe quello di modificare ancora il nostro esperimento mentale, questa volta in una direzione opposta a quella della nostra prima variante. Qui procederò però in maniera diversa: tornerò a riflettere sulla teoria di Lewis e Skyrms. In questo modo, emergerà chiaramente non solo che l'illusione del riferimento non è il punto, ma anche che quello che davvero importa per la comunicazione è la coordinazione, in un senso del termine che la teoria di Lewis e Skyrms ci permette di distinguere chiaramente da un altro con cui, altrimenti, sarebbe facile confonderlo.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

Ritorniamo ai nostri leoni a caccia nella savana:

S1      Gazzella → ruggito acuto.

        Gnu → ruggito baritonale.

S2      Gazzella → ruggito baritonale.

        Gnu → ruggito acuto.

S3      Gazzella → ruggito acuto.

        Gnu → ruggito acuto.

S4      Gazzella → ruggito baritonale.

        Gnu → ruggito baritonale.

# Comunicazione senza riferimento

## Come la coordinazione genera coordinazione

Ritorniamo ai nostri leoni a caccia nella savana:

C1 Ruggito acuto → manovra per catturare una gazzella.

Ruggito baritonale → manovra per catturare uno gnu.

C2 Ruggito baritonale → manovra per catturare una gazzella.

Ruggito acuto → manovra per catturare uno gnu.

C3 Ruggito acuto → manovra per catturare una gazzella.

Ruggito baritonale → manovra per catturare una gazzella.

C4 Ruggito baritonale → manovra per catturare uno gnu.

Ruggito acuto → manovra per catturare uno gnu.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

Ritorniamo ai nostri leoni a caccia nella savana:

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

# Comunicazione senza riferimento

## Come la coordinazione genera coordinazione

Che cosa vuol dire che, in una certa occasione, i due leoni hanno comunicato?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Una prima proposta è che i due leoni comunicano ogni volta che il cacciatore esegue la manovra richiesta da ciò che la sentinella ha visto: la comunicazione consisterebbe quindi in *un certo tipo* di coordinazione, in un *accordo* tra ciò che il cacciatore fa e ciò che la sentinella vede.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

Che cosa vuol dire che, in una certa occasione, i due leoni hanno comunicato?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

(Ovviamente, in altri casi, l'accordo in questione sarà tra la mia credenza e la tua, o tra il mio desiderio e la tua azione, etc – dove gli stati mentali in questione possono venire analizzati in termini di disposizioni, o comunque rimpiazzati da sostituti disposizionali)

# Comunicazione senza riferimento

## Come la coordinazione genera coordinazione

Che cosa vuol dire che, in una certa occasione, i due leoni hanno comunicato?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Secondo questa definizione, ci potrebbe essere comunicazione anche quando il cacciatore ignora i ruggiti della sentinella e fa sempre la stessa cosa (caselle blu e arancioni), azzeccando la manovra giusta, per puro caso, il 50% delle volte. E questa sembra chiaramente la cosa sbagliata da dire.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

S1xC3

Gazzella → ruggito acuto → manovra per catturare una gazzella.

Gnu → ruggito baritonale → manovra per catturare una gazzella.

(Qui sto assumendo, per semplicità, che il cacciatore veda arrivare la preda e l'unica informazione di cui ha bisogno sia quella intorno al *tipo* di preda che sta arrivando; in caso contrario, si potrebbe sostenere che, in questo scenario, viene comunicato l'arrivo della preda, anche se non che *tipo* di preda sta arrivando – modifiche analoghe sono implicite anche nello scenario successivo)

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

Che cosa vuol dire che, in una certa occasione, i due leoni hanno comunicato?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Secondo tentativo: i due leoni comunicano ogni volta che il cacciatore esegue la manovra richiesta da ciò che la sentinella ha visto (\*) *e lo fa per via del segnale della sentinella* – se la sentinella non avesse dato quel segnale, il cacciatore non avrebbe eseguito la manovra corretta.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

Che cosa vuol dire che, in una certa occasione, i due leoni hanno comunicato?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Secondo tentativo: i due leoni comunicano ogni volta che il cacciatore esegue la manovra richiesta da ciò che la sentinella ha visto (\*) *e lo fa per via del segnale della sentinella* – se la sentinella non avesse dato quel segnale, il cacciatore non avrebbe eseguito la manovra corretta.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

Che cosa vuol dire che, in una certa occasione, i due leoni hanno comunicato?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Questa definizione permette però ancora che ci sia comunicazione anche quando la sentinella ignora ciò che lei stessa vede e produce sempre lo stesso segnale (caselle viola), cosicché ancora una volta il cacciatore esegue la manovra corretta il 50% delle volte, ma sempre per caso. Anche qui non sembra il caso di parlare di comunicazione.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

S3xC1

Gazzella → ruggito acuto → manovra per catturare una gazzella.

Gnu → ruggito acuto → manovra per catturare una gazzella.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

Che cosa vuol dire che, in una certa occasione, i due leoni hanno comunicato?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Terzo tentativo: i due leoni comunicano ogni volta che il cacciatore esegue la manovra richiesta da ciò che la sentinella ha visto e lo fa per via del segnale della sentinella, (\*\*) *che la sentinella ha prodotto perché ha visto ciò che ha visto* – se avesse visto qualcos'altro, non avrebbe prodotto quel segnale.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

Che cosa vuol dire che, in una certa occasione, i due leoni hanno comunicato?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Terzo tentativo: i due leoni comunicano ogni volta che il cacciatore esegue la manovra richiesta da ciò che la sentinella ha visto e lo fa per via del segnale della sentinella, (\*\*) *che la sentinella ha prodotto perché ha visto ciò che ha visto* – se avesse visto qualcos'altro, non avrebbe prodotto quel segnale.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

Che cosa vuol dire che, in una certa occasione, i due leoni hanno comunicato?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

Terzo tentativo: i due leoni comunicano ogni volta che il cacciatore esegue la manovra richiesta da ciò che la sentinella ha visto e lo fa per via del segnale della sentinella, (\*\*) *che la sentinella ha prodotto perché ha visto ciò che ha visto* – se avesse visto qualcos'altro, non avrebbe prodotto quel segnale.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

E ora chiediamoci: che cosa spiega un particolare caso di comunicazione?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

La matrice ci suggerisce immediatamente una risposta: quando i due leoni comunicano, riescono a farlo perché le loro strategie costituiscono un sistema di segnalazione – un equilibrio di coordinazione proprio nel problema di coordinazione che stanno affrontando (anzi, direi che la risposta è in un certo necessitata dalla nostra analisi della comunicazione).

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

E ora chiediamoci: che cosa spiega un particolare caso di comunicazione?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

La comunicazione tra i due leoni – la coordinazione, l'accordo tra ciò che uno vede e ciò che l'altro fa – è resa possibile dalla coordinazione, dalla corrispondenza, tra la strategia adottata dall'uno e quella adottata dall'altro.

# Comunicazione senza riferimento

Come la coordinazione genera coordinazione

E ora chiediamoci: che cosa spiega un particolare caso di comunicazione?

	C1	C2	C3	C4
S1	1, 1	0, 0	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S2	0, 0	1, 1	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S3	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5
S4	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5	0.5, 0.5

La comunicazione *consiste* in un certo tipo di coordinazione (quella tra ciò che uno vede e ciò che l'altro fa) ed è *resa possibile* da un altro tipo di coordinazione (quella tra la strategia adottata dall'uno e la strategia adottata dall'altro).

# Comunicazione senza riferimento

(Generalizzare la teoria)

Ed ora, complichiamo un po' le cose. Considerate la seguente combinazione di strategie:

SI

Gazzella → acuto

**Gnu → baritonale**

Antilope → intermedio

CI

Acuto → gazzella

**Baritonale → gnu**

Intermedio → gnu

(\* non è soddisfatta: non è vero che se la sentinella non avesse dato quel segnale, il cacciatore non avrebbe eseguito la manovra corretta (se la sentinella si fosse sbagliata e avesse prodotto un ruggito *intermedio*, il cacciatore avrebbe comunque eseguito la manovra per catturare uno gnu). Eppure questo sembra un caso di comunicazione, seppur per mezzo di un sistema imperfetto.

# Comunicazione senza riferimento

(Generalizzare la teoria)

Ed ora considerate questa combinazione di strategie:

SII

Gazzella → acuto

**Gnu → baritonale**

Antilope → baritonale

CII

Acuto → gazzella

**Baritonale → gnu**

Intermedio → antilope

(\*\*) non è soddisfatta: non è vero che se avesse visto qualcos'altro, la sentinella non avrebbe prodotto quel segnale (se avesse visto *un'antilope*, avrebbe comunque prodotto un ruggito baritonale). Eppure anche questo sembra un caso di comunicazione, seppur per mezzo di un sistema imperfetto.

# Comunicazione senza riferimento

(Generalizzare la teoria)

Questi esempi suggeriscono che (\*) e (\*\*) andrebbero modificate. Non è necessario che il cacciatore discrimini tra *tutti* i segnali prodotti dalla sentinella: basta che discrimini tra *alcuni* di essi. E non è necessario che la sentinella discrimini tra *tutti* gli stati del mondo che può osservare: basta che discrimini tra *alcuni* di essi.

Il modo naturale di incorporare queste idee è ragionando in termini di probabilità: la probabilità che il cacciatore esegua una certa manovra deve essere sensibile al segnale prodotto dalla sentinella, e la probabilità che la sentinella produca un certo segnale deve essere sensibile allo stato del mondo osservato.

# Comunicazione senza riferimento

(Generalizzare la teoria)

Ovviamente, ci sarebbero ulteriori complicazioni. Immaginate, e.g., che quando sente un ruggito baritonale, il cacciatore esegua il 50% delle volte la manovra per catturare uno gnu ed il restante 50% delle volte la manovra per catturare un'antilope. O immaginate che quando vede uno gnu, la sentinella produca il 50% delle volte un ruggito baritonale ed il restante 50% delle volte un ruggito intermedio.

# Comunicazione senza riferimento

(Generalizzare la teoria)

Questi sono casi che finora avevamo ignorato, assumendo che le strategie dei nostri leoni fossero sempre funzioni. Ma anche questa condizione può venire rilassata in una direzione probabilistica: l'importante è che la probabilità che la sentinella abbia osservato un certo stato del mondo sia sensibile al segnale prodotto, e che la probabilità che la sentinella abbia prodotto un certo segnale sia sensibile alla manovra eseguita dal cacciatore (ovviamente, non dovete interpretare tutto ciò temporalmente).

(Visto il legame comunicazione-significato, non dovrebbe stupirvi scoprire che Skyrms (2010, cap. 3) definisce il significato in termini probabilistici)

# Comunicazione senza riferimento

## Una teoria non referenziale?

Un'obiezione naturale al mio argomento è che i modelli della comunicazione che ho descritto (tanto quello costruito in termini di illusione del riferimento quanto quello costruito più esplicitamente in termini di coordinazione che ho appena presentato) non sono davvero dei modelli non referenziali.

Chiariamo il punto concentrandoci sul secondo modello. Qui l'idea era che ciò che rende possibile la comunicazione è il fatto che i parlanti della comunità (i.e. i protagonisti del problema di coordinazione) adottano strategie in qualche modo corrispondenti: la sentinella produce un ruggito acuto quando vede una gazzella, il cacciatore si prepara ad inseguire una gazzella quando sente un ruggito acuto; il sagrestano accende una lanterna quando vede gli inglesi arrivare via terra, Paul Revere avverte i patrioti che gli inglesi stanno arrivando via terra quando vede una lanterna accesa.

# Comunicazione senza riferimento

## Una teoria non referenziale?

Ma che cosa vuol dire che un parlante adotta una certa strategia? Vuol dire che ha certe disposizioni: dire che la sentinella ha adottato la strategia di produrre un ruggito acuto quando vede una gazzella è dire che la sentinella possiede la disposizione a produrre un ruggito acuto quando vede una gazzella.

Semplificando un po' (i.e. descrivendo le disposizioni in questione ad un certo livello di astrazione), possiamo allora dire che ciò che rende possibile la comunicazione, nel nostro modello, è il fatto che i parlanti della comunità hanno le stesse disposizioni circa i segni in questione (tanto la sentinella quanto il cacciatore hanno la disposizione ad associare gazzelle e ruggiti acuti, tanto il sagrestano quanto Paul Revere hanno la disposizione ad associare gli inglesi che arrivano via terra ad una lanterna accesa sul campanile).

# Comunicazione senza riferimento

## Una teoria non referenziale?

Ma dire che tutti i parlanti della comunità hanno la disposizione ad associare una certa entità ad un determinato segno non implica forse che quel segno *si riferisce* a quell'entità? Dire che tanto il sagrestano quanto Paul Revere hanno la disposizione ad associare gli inglesi che arrivano via terra ad una lanterna accesa sul campanile non implica forse che una lanterna accesa sul campanile *si riferisce* agli inglesi che arrivano via terra? Dire che tutti noi abbiamo la disposizione ad associare certe sfumature di colore al termine “rosso” non implica forse che “rosso” *si riferisce* a quelle sfumature di colore?

Se le cose stanno così, allora è chiaro che i modelli della comunicazione che ho descritto non sono dei modelli non referenziali, e quindi non possono mostrare che ci può essere comunicazione in assenza di riferimento e condizioni di verità.

# Comunicazione senza riferimento

## La versione ingenua dell'obiezione: un legame concettuale

Quest'obiezione è estremamente naturale, ma penso sia abbastanza facile mostrare che è illegittima. Allo scopo, ne distinguerò due versioni, una più ingenua ed una più sottile.

Secondo la versione più ingenua dell'obiezione, il punto è che dire che tutti (o quasi) i parlanti della comunità hanno la disposizione ad associare una certa entità ad un determinato segno è dire che quel segno si riferisce a quell'entità – dove questa sarebbe *una verità concettuale* intorno alla nozione stessa di riferimento.

Pertanto, dire che tutti (o quasi) i parlanti della comunità hanno la disposizione ad associare una certa entità ad un determinato segno ma negare che quel segno si riferisce all'entità in questione sarebbe *autocontraddittorio*, come dire che sono un maschio adulto non sposato negando però che sia scapolo.

# Comunicazione senza riferimento

## La versione ingenua dell'obiezione: un legame concettuale

Le cose stanno davvero così? Se è intesa come una domanda su ciò che “riferimento” significa nel linguaggio di tutti i giorni, penso che questa domanda non abbia senso – la nozione preteorica di riferimento è semplicemente indeterminata.

Fortunatamente, non è questa la domanda rilevante. Quando ci siamo imbarcati nell'impresa di dare una teoria non referenziale della comunicazione, l'idea era di mostrare che la comunicazione è compatibile con la conclusione scettica kripkensteiniana (in metasemantica), quindi la nozione rilevante di riferimento è quella coinvolta nella formulazione di quella conclusione.

E non c'è dubbio che, nel senso in questione nella conclusione scettica kripkensteiniana, la nozione di riferimento non si riduce alla nozione del modo in cui i parlanti sono disposti ad utilizzare una certa parola.

# Comunicazione senza riferimento

## La versione ingenua dell'obiezione: un legame concettuale

Il punto fondamentale è che, come abbiamo visto, la nozione di riferimento in questione è normativa: dire che “rosso” *si riferisce* a certe sfumature di colore è dire che un'applicazione di “rosso” è *corretta* se e solo se è un'applicazione ad un oggetto che istanzia una delle sfumature in questione.

Proprio come il fatto che stavo seguendo questa regola nello sviluppare la serie numerica implica che ora devo scrivere “1.001”, e non “1.002”, il fatto che “rosso” si riferisce a quelle sfumature implica che è corretto applicare “rosso” a quell'oggetto, ma non a quell'altro.

# Comunicazione senza riferimento

## La versione ingenua dell'obiezione: un legame concettuale

Ma dire che i parlanti della comunità sono disposti ad utilizzare “rosso” in un certo modo non è dire che è *corretto*, *oggettivamente* corretto, utilizzarlo in quel modo: è semplicemente dire che è *naturale* utilizzarlo così.

Pensate ancora al parallelo col caso del seguire una regola nello sviluppare una certa serie numerica: dire che tutti noi siamo disposti a continuare la serie in un certo modo non è dire che quello è *l'unico* modo *corretto* di continuare la serie: è semplicemente dire che quello è il modo *naturale* di procedere.

# Comunicazione senza riferimento

## La versione ingenua dell'obiezione: un legame concettuale

Quando abbiamo negato che qualcosa stabilisca che io debba rispondere “125” a “68 + 57”, non stavamo negando che questa sia la risposta naturale, che noi tutti abbiamo questa disposizione; ed è possibile negare che qualcosa stabilisca che ora devo scrivere “1.001” senza negare che questo sia il modo in cui noi tutti continueremmo la serie.

Il fatto stesso dell'*intelligibilità* dei nostri dubbi scettici intorno alla nozione di riferimento e, parallelamente, intorno all'idea che ci sia un modo corretto di utilizzare le parole del nostro linguaggio mostra che la grammatica di questi concetti distingue tra essi e la nozione del modo in cui siamo disposti ad utilizzare le parole.

# Comunicazione senza riferimento

## La versione sottile dell'obiezione: il disposizionalismo classico

La versione meno ingenua dell'obiezione riconosce lo spessore normativo del concetto di riferimento, ma ritiene che esso possa venire analizzato in termini di disposizioni.

Ma questo è il disposizionalismo che abbiamo criticato per diverse lezioni!

# Significato senza riferimento

## Dalla comunicazione al significato

Mostrando che è possibile rendere conto della comunicazione senza utilizzare nozioni referenziali (e in particolare il concetto di condizioni di verità) abbiamo mostrato che la conclusione scettica in metasemantica è accettabile – che, in un certo senso, è tutto quello che dobbiamo fare.

Ma che dire del significato? In linea di principio sarebbe possibile provare a sostenere che la teoria referenziale del significato dovrebbe portare con sé il concetto stesso di significato, ma non penso (più) che questa sia una buona idea.

(Notate che nella prima metà dell'ultimo capitolo del mio libro abbraccio una teoria del tipo che qui sto proponendo di mettere da parte, mentre nella seconda metà abbozzo velocemente le idee alla base dell'approccio che qui ho intenzione di sviluppare)

# Significato senza riferimento

## Dalla comunicazione al significato

Il concetto di significato è un concetto teorico – anche se, originariamente, la teoria in questione è semplicemente una teoria del senso comune, che, grossomodo, concepisce il significato semplicemente come *quella cosa che spiega la comunicazione*.

(Per quest'immagine “continuista” del rapporto tra i metodi delle scienze e quelli del senso comune vd. Sellars 1956)

Ha quindi poco senso spiegare il che modo la comunicazione è possibile e poi negare che esista significato. È senz'altro meglio procedere ad identificare il significato con ciò che, nella nostra teoria, spiega la comunicazione.

# Significato senza riferimento

## Significato e fragilità

Nella nostra teoria ciò che spiega la comunicazione è il fatto che i parlanti della comunità hanno le stesse disposizioni circa determinati segni (tanto la sentinella quanto il cacciatore hanno la disposizione ad associare gazzelle e ruggiti acuti, tanto il sagrestano quanto Paul Revere hanno la disposizione ad associare gli inglesi che arrivano via terra ad una lanterna accesa sul campanile).

*Pertanto identificheremo il significato con queste disposizioni.* Nella popolazione dei nostri leoni, un ruggito acuto ha un significato perché i membri della popolazione hanno tutti (o quasi tutti) le stesse (o quasi le stesse) disposizioni intorno a quel tipo di ruggito; ed un ruggito acuto ha *quel* significato perché i membri della popolazione hanno *quelle* disposizioni, e non altre – se le loro disposizioni fossero diverse, il significato del segnale sarebbe un altro.

# Significato senza riferimento

## Significato e fragilità

Questo ci offre un'immagine molto elegante del rapporto tra significato e comunicazione: si ha comunicazione per mezzo di un certo segno quando le disposizioni dei parlanti intorno a quel segno vengono manifestate – nel momento in cui i nostri leoni *hanno* certe disposizioni, un ruggito acuto acquisisce un *significato*; quando passa una gazzella e tanto la sentinella quanto il cacciatore *manifestano* le disposizioni in questione, si ha *comunicazione*.

La relazione tra significato e comunicazione è quindi la stessa che lega la fragilità di un bicchiere al suo rompersi.

Questo ci dà anche un'immagine molto chiara del senso in cui il significato può venire detto spiegare la comunicazione: la spiega nello stesso senso in cui la fragilità del bicchiere spiega il suo rompersi.

# Significato senza riferimento

## Una teoria revisionista, 1: riferimento

Quella che vi sto proponendo è una teoria disposizionale del significato, ma è molto differente dalle teoria che in genere passano sotto questo nome.

Quelle teorie analizzano il significato in termini di riferimento e poi analizzano il riferimento in termini di disposizioni (o analizzano il significato in termini di intendere e poi analizzano l'intendere in termini di disposizioni).

La teoria che vi sto proponendo, invece, è perfettamente non referenziale (né essa utilizza la nozione di intendere).

# Significato senza riferimento

## Una teoria revisionista, 1: riferimento

La teoria è naturalistica, nel senso che identifica il significato con entità studiate dalle scienze empiriche – disposizioni dei parlanti, per la precisione.

E come spesso accade, il naturalismo comporta un rifiuto di alcune nozioni normative – in particolare, della nozione, normativa, di riferimento.

(Su questo punto, concordo in pieno con Skyrms (2010, pp. 42-43), quando cerca di isolare la sua nozione di contenuto (pp. 34-42) dalla nozione di intenzionalità – intesa, *non* husserlianamente, come un rapporto reale tra atto mentale ed oggetto)

# Significato senza riferimento

## Una teoria revisionista, 2: correttezza

Che la teoria comporta un rifiuto dell'idea che ci sia un senso forte in cui un'applicazione di una parola può essere corretta/scorretta va sottolineato, perché è forse l'aspetto più revisionista di questa posizione.

Se ora io iniziassi ad applicare la parola “verde” esclusivamente ad oggetti “blu” il mio comportamento sarebbe peculiare, anormale, e sicuramente mi porterebbe ad avere problemi di comunicazione – ma la teoria non permette di dare un senso all'idea che mi starei *sbagliando*.

# Significato senza riferimento

## Una teoria revisionista, 3: verità

Un altro aspetto della teoria che penso vada sottolineato è che essa comporta un rifiuto della teoria corrispondentista e suggerisce una transizione in direzione del deflazionismo, e anche questo è senz'altro un aspetto parecchio revisionista di questa posizione.

L'idea è che quella di verità non sia una nozione metafisicamente robusta, bisognosa di analisi, bisognosa di una teoria: il predicato “è vero” è un dispositivo notazionale il cui significato viene esaurito dalle “banalità circa la neve” e non abbiamo bisogno di una metafisica della verità più di quanto non abbiamo bisogno di una metafisica della congiunzione, o della negazione.

# Dalla metasemantica alla metaetica

## Due differenze con la prima parte del corso

Anche in questa seconda parte del corso discuteremo di metafisica della normatività, e anche in questa seconda parte del corso avremo anche un interesse metodologico.

Ma ci sono due differenze:

- Il senso di “normatività” su cui ci concentreremo non sarà quello su cui ci siamo concentrati finora – anche se questo senso ha fatto capolino nella nostra discussione dell’argomento del dovere.
- Il nostro interesse per le scienze avrà meno a che fare con idee e concetti, e più con risultati empirici.

# Dalla metasemantica alla metaetica

## Due differenze con la prima parte del corso

Anche in questa seconda parte del corso discuteremo di metafisica della normatività, e anche in questa seconda parte del corso avremo anche un interesse metodologico.

Ma ci sono due differenze:

- Il senso di “normatività” su cui ci concentreremo non sarà quello su cui ci siamo concentrati finora – anche se questo senso ha fatto capolino nella nostra discussione dell’argomento del dovere.
- Il nostro interesse per le scienze avrà meno a che fare con idee e concetti, e più con risultati empirici.

# Dalla metasemantica alla metaetica

## Due differenze con la prima parte del corso

Sellars (1962) su immagine manifesta ed immagine scientifica del mondo.

Quello che faremo sarà cercare di capire in che modo la concezione della normatività che troviamo nell'immagine manifesta del mondo debba venire cambiata (e *se* in effetti essa debba venire cambiata) alla luce di alcuni recenti sviluppi dell'immagine scientifica dell'uomo – e, in particolare, della sua mente.

# Dalla metasemantica alla metaetica

## Una terza differenza

Anche in questa seconda parte del corso discuteremo di metafisica della normatività, e anche in questa seconda parte del corso avremo anche un interesse metodologico.

Ma ci sono due differenze:

- Il senso di “normatività” su cui ci concentreremo non sarà quello su cui ci siamo concentrati finora – anche se questo senso ha fatto capolino nella nostra discussione dell’argomento del dovere.
- Il nostro interesse per le scienze avrà meno a che fare con idee e concetti, e più con risultati empirici.

# Dalla metasemantica alla metaetica

## Una terza differenza

Nella prima parte del corso abbiamo cercato di concentrarci sulla natura dell'intendere, del riferimento, dei criteri di correttezza che governano il linguaggio, del significato, del seguire una regola – tutti problemi in senso lato metafisici. Ma a volte ci è capitato di sconfinare nella semantica, e.g. quando abbiamo discusso la soluzione scettica di Kripkenstein.

Anche in questa seconda parte del corso cercherò, di massima, di concentrarmi su questioni metafisiche, ma questa volta questioni metafisiche e semantiche/logiche sono più difficili da separare. Questo ha due conseguenze:

- La nostra trattazione sarà, a volte, in qualche modo semplificata.
- Per non semplificare *troppo*, dovremo comunque, occasionalmente, dire qualcosa circa il funzionamento del linguaggio normativo.

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Diversi sistemi di norme:

- Morali (e.g. tratta gli altri con rispetto).
- Quelle che potremmo definire “norme su come condurre la propria vita” (e.g. cerca di coltivare delle amicizie).
- Epistemiche (e.g. nel formare le tue credenze, tieni conto dell’evidenza empirica).
- Legali (e.g. non superare i 50 Km/h nei centri abitati).
- Di etichetta (e.g. non appoggiare i gomiti sul tavolo).
- Etc...

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

E ovviamente, potrebbe essere il caso di operare distinzioni più fini. In particolare, sembra utile distinguere tra vari tipi di norme morali:

- Norme di giustizia.
- Norme di uguaglianza.
- Norme di massimizzazione del piacere.

Queste distinzioni più fini sembrano addirittura necessarie quando ci rendiamo conto che i valori che ispirano questi vari tipi di norme morali possono entrare in conflitto – un punto in effetti controverso su cui torneremo.

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

E ovviamente, potrebbe essere il caso di operare distinzioni più fini. In particolare, sembra utile distinguere tra vari tipi di norme morali:

- Norme di giustizia.

- Norme di uguaglianza.

- Norme di massimizzazione del piacere.

Queste distinzioni più fini sembrano addirittura necessarie quando ci rendiamo conto che i valori che ispirano questi vari tipi di norme morali possono entrare in conflitto – un punto in effetti controverso su cui torneremo.

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

E ovviamente, potrebbe essere il caso di operare distinzioni più fini. In particolare, sembra utile distinguere tra vari tipi di norme morali:

- Norme di giustizia.

- Norme di uguaglianza.

- Norme di massimizzazione del piacere.

Queste distinzioni più fini sembrano addirittura necessarie quando ci rendiamo conto che i valori che ispirano questi vari tipi di norme morali possono entrare in conflitto – un punto in effetti controverso su cui torneremo.

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

E ovviamente, potrebbe essere il caso di operare distinzioni più fini. In particolare, sembra utile distinguere tra vari tipi di norme morali:

- Norme di giustizia.
- Norme di uguaglianza.
- Norme di massimizzazione del piacere.

Queste distinzioni più fini sembrano addirittura necessarie quando ci rendiamo conto che i valori che ispirano questi vari tipi di norme morali possono entrare in conflitto – un punto in effetti controverso su cui torneremo.

(Ed ovviamente ulteriori distinzioni sono possibili, e.g. giustizia come dare ad ognuno secondo il merito vs come dare ad ognuno secondo il bisogno)

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Diversi sistemi di norme:

- Morali (e.g. tratta gli altri con rispetto).
- Quelle che potremmo definire “norme su come condurre la propria vita” (e.g. cerca di coltivare delle amicizie).
- Epistemiche (e.g. nel formare le tue credenze, tieni conto dell’evidenza empirica).
- Legali (e.g. non superare i 50 Km/h nei centri abitati).
- Di etichetta (e.g. non appoggiare i gomiti sul tavolo).
- Etc...

Ci concentreremo su questi tipi di norme perché è in relazione ad esse (o almeno ad alcune di esse) che sorge il nostro problema – con vari livelli di serietà.

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Le distinzioni norme per l'azione/norme per la credenza e norme pratiche/norme epistemiche vengono spesso assimilate, di fatto dimenticando la casella in basso a sinistra e quella in alto a destra – ma penso sia un errore.

	Pratiche	Epistemiche
Per l'azione	Norme per agire moralmente (etica); norme su come condurre la propria vita	Norme per agire razionalmente (teoria della decisione)
Per la credenza	Norme per credere moralmente (etica della credenza)	Norme per credere razionalmente (epistemologia)

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Le distinzioni norme per l'azione/norme per la credenza e norme pratiche/norme epistemiche vengono spesso assimilate, di fatto dimenticando la casella in basso a sinistra e quella in alto a destra – ma penso sia un errore.

	Pratiche	Epistemiche
Per l'azione	Norme per agire moralmente (etica); norme su come condurre la propria vita	Norme per agire razionalmente (teoria della decisione)
Per la credenza	Norme per credere moralmente (etica della credenza)	Norme per credere razionalmente (epistemologia)

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Considerate l'idea, Pascaliana, secondo cui, nel decidere che cosa fare in situazioni in cui le conseguenze delle nostre azioni sono incerte, dovremmo farci guidare da queste formule:

Valore atteso (*Scommettere su Dio*) = Utilità (*Scommettere su Dio se Dio esiste*) × Probabilità (*Dio esiste*) + Utilità (*Scommettere su Dio se Dio non esiste*) × Probabilità (*Dio non esiste*)

Valore atteso (*Scommettere contro Dio*) = Utilità (*Scommettere contro Dio se Dio esiste*) × Probabilità (*Dio esiste*) + Utilità (*Scommettere contro Dio se Dio non esiste*) × Probabilità (*Dio non esiste*)

Questa politica sembra ispirata da valori più vicini a quelli dietro all'idea che dobbiamo credere l'ipotesi più probabile che a quelli della morale.

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Le distinzioni norme per l'azione/norme per la credenza e norme pratiche/norme epistemiche vengono spesso assimilate, di fatto dimenticando la casella in basso a sinistra e quella in alto a destra – ma penso sia un errore.

	Pratiche	Epistemiche
Per l'azione	Norme per agire moralmente (etica); norme su come condurre la propria vita	Norme per agire razionalmente (teoria della decisione)
Per la credenza	Norme per credere moralmente (etica della credenza)	Norme per credere razionalmente (epistemologia)

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Clifford 1877, pp. 289-292, 295

Il dovere morale di formare le nostre credenze sulla base dell'evidenza:

- Il caso dell'armatore e della nave di migranti.
- Il caso degli agitatori e della nuova religione.

“[...] it is wrong always, everywhere, and for any one, to believe anything upon insufficient evidence. [...] “But”, says one, “I am a busy man; I have no time for the long course of study which would be necessary to make me in any degree a competent judge of certain questions, or even able to understand the nature of the arguments”. Then he should have no time to believe” (Clifford 1877, p. 295).

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Angner 2020

“In the middle of a pandemic, knowledge is in short supply. We don’t know how many people are infected, or how many people will be. We have much to learn about how to treat the people who are sick—and how to help prevent infection in those who aren’t. There’s reasonable disagreement on the best policies to pursue, whether about health care, economics, or supply distribution. [...] Another thing that’s in short supply is the realization of how little we know. [...] Legal scholar Richard A. Epstein of the Hoover Institution incorrectly claims to have expertise in epidemiology. His predictions were proven false within a week. The [U.S.] president’s son-in-law Jared Kushner, who’s reportedly directing the White House response, has no domain-relevant expertise or training—but does not let that fact stop him from contradicting and overruling U.S. health officials. Peter Navarro, White House trade advisor, believes his training in social science gave him all the tools required to assess medical science”.

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Angner 2020

“Overconfidence has been called “the mother of all psychological biases”. The research has led to findings that are at the same time hilarious and depressing. In one classic study, for example, 93 percent of U.S. drivers claimed to be more skillful than the median [...]. “But surely”, you might object, “overconfidence is only for amateurs—experts would not behave like this”. Sadly, being an expert in some [other] domain does not protect against overconfidence. Some research suggests that the more knowledgeable are *more* prone to overconfidence. [...]

Epistemic humility is an intellectual virtue. It is grounded in the realization that our knowledge is always provisional and incomplete—and that it might require revision in light of new evidence. [...] A lack of epistemic humility is a vice [...]”.

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Angner 2020

“If expertise does not protect against overconfidence, what does? Research in fact suggests one simple thing that everyone can do. It is to consider reasons that you may be wrong. If you want to reduce overconfidence in yourself or others, just ask: What are the reasons to think this claim may be mistaken? Under what conditions would this be wrong? Such questions are difficult, because we are much more used to searching for reasons we are right. But thinking through the ways in which we can fail helps reduce overconfidence and promotes epistemic humility”.

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Noi ci concentreremo perlopiù sul caso dell'etica, ma discuteremo anche casi di norme per condurre la propria vita e di norme che appartengono alla teoria della decisione – e, più avanti, toccheremo anche il caso dell'epistemologia.

	Pratiche	Epistemiche
Per l'azione	Norme per agire moralmente (etica); norme su come condurre la propria vita	Norme per agire razionalmente (teoria della decisione)
Per la credenza	Norme per credere moralmente (etica della credenza)	Norme per credere razionalmente (epistemologia)

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Un modo naturale di concepire queste norme è in termini di imperativi, ma concepirle così tende ad occultare alcune importanti differenze – vi propongo quindi di concepire queste norme come ascrizioni di doveri, e in quanto tali passibili di verità e falsità.

Non fatevi però ingannare dal termine “dovere”: l’idea non è che i doveri in questione abbiano forza assoluta! Anche i doveri della morale possono venire superati [*outweighed*], quantomeno da altri doveri morali – e.g. sicuramente abbiamo un dovere di non uccidere gli innocenti, ma che dire se uccidere un innocente fosse l’unico modo di salvare l’intera razza umana?

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Un modo naturale di concepire queste norme è in termini di imperativi, ma concepirle così tende ad occultare alcune importanti differenze – vi propongo quindi di concepire queste norme come ascrizioni di doveri, e in quanto tali passibili di verità e falsità.

Non fatevi però ingannare dal termine “dovere”: l’idea non è che i doveri in questione abbiano forza assoluta! Anche i doveri della morale possono venire superati [*outweighed*], quantomeno da altri doveri morali – e.g. sicuramente abbiamo un dovere di non uccidere gli innocenti, ma che dire se uccidere un innocente fosse l’unico modo di salvare l’intera razza umana?

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Per questa ragione, spesso si parla di ragioni pro tanto (e chi non conosce bene il latino a volte qui usa il termine “prima facie”): quella che in effetti abbiamo è semplicemente una ragione pro tanto per non uccidere gli innocenti, che diventa un dovere solo quando il suo peso non viene superato da quello di altre ragioni.

Se concepiamo le cose in questi termini, è naturale dire che abbiamo, oltre ad una quantità di ragioni pro tanto, anche dei doveri, dei doveri dotati di forza assoluta, la cui formulazione è però eccezionalmente difficile – e.g. abbiamo un dovere di non uccidere gli innocenti, a meno che...

(Notate che non possiamo semplicemente dire “a meno che non ci siano ragioni più forti per ucciderli”; la specificazione del dovere sarà quindi davvero lunga e complessa)

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Non ho nulla contro l'uso del termine “ragione”, ma userò anche il termine “dovere”, in genere con lo stesso significato – limitare l'uso di “dovere” ad entità di difficile specificazione va inutilmente contro l'uso comune.

E notate che anche l'apparato della slide precedente può risultare ingannevole:

- C'è un senso di “ragione” in cui un certo fatto può costituire una ragione per una persona solo se quella persona è al corrente di quel fatto; non è questo il senso rilevante per noi – le ragioni che ci interessano sono a volte chiamate “oggettive”, ma questa è una terminologia ingannevole (vd. Schroeder 2007, pp. 11-15).
- Può sembrare che il concetto di dovere possa venire completamente analizzato in termini di quello di ragione, ma le cose realisticamente non stanno così (vd. Schroeder 2018).

# Il problema metafisico in metaetica

## Preliminari

Spesso, anziché ragionare in termini di doveri e/o ragioni, ci esprimiamo per mezzo di certi predicati, come “buono”, “cattivo”, “malvagio”, “giusto”, “sbagliato”, “ingiusto”, etc.

(E la lista delle categorie normative potrebbe andare avanti (vd., e.g., Broome 1999), ma noi ci fermeremo qui)

Quantomeno per il momento, discuteremo il caso dei doveri (o delle ragioni) e quello dei predicati normativi insieme, ma tenete presente che qui potrebbero esserci delle sottili differenze, perlopiù semantiche – tornerò sulla questione più avanti.

# Il problema metafisico in metaetica

## Primitivismo vs riduzionismo

Se ripensate al nostro elenco iniziale di tipi di norme, ce ne sono un paio, le norme legali e quelle dell'etichetta, che sono, abbastanza chiaramente, prodotti umani:

- Dipendono dall'autorità dello stato e dalla sua capacità di comminare sanzioni, o dalla forza della pressione sociale.
- E quindi sono legate ad un certo tempo e luogo – e avrebbero potuto non esistere, o essere diverse.

Se vi concentrate sui predicati normativi, vedete un fenomeno analogo, coi predicati estetici:

- Dipendenza non dall'autorità ma dalla psicologia, anche individuale – che ovviamente può venire influenzata dalla cultura.
- E quindi legame con certi luoghi e tempi, o addirittura idiosincrasie personali, e radicale contingenza.

# Il problema metafisico in metaetica

## Primitivismo vs riduzionismo

Ma in genere pensiamo alle norme morali, alle norme epistemiche ed in una certa misura anche alle norme su come condurre la nostra vita in maniera diversa:

- La morale non dipende dall'autorità o dalla pressione sociale e dire che una certa azione è malvagia non è semplicemente dire che le persone la trovano ripugnante.

Le morali possono cambiare col tempo ed il luogo, ma la morale no – né essa sarebbe stata diversa se le cose fossero state diverse.

- Analogamente, le norme del retto ragionare non dipendono da autorità, pressione sociale o psicologia. Ed esse sono universali: valgono in ogni tempo, luogo e mondo possibile.

- Infine, che cosa ha valore in una vita di certo non dipende dall'autorità o dalla pressione sociale, e se c'è una dipendenza dalla psicologia è minore rispetto al caso dei predicati estetici: una vita passata a contare i fili d'erba è oggettivamente una vita sprecata, a prescindere da quanto la cosa vi possa piacere.

# Il problema metafisico in metaetica

## Primitivismo vs riduzionismo

Nichols 2004, pp. 5-10

Nel caso della morale, questa tendenza sembra svilupparsi abbastanza presto. Già attorno al terzo anno d'età i bambini distinguono esempi di norme morali (tipicamente coinvolgenti il fare male ad altri bambini) da norme scolastiche (e.g. alzare la mano prima di parlare), di etichetta o di convivenza familiare (e.g. lavare i piatti quando è il proprio turno) lungo diverse dimensioni:

- Le violazioni delle norme morali sono più serie.
- Le norme morali non dipendono dal luogo.
- Le norme morali vengono giustificate in termini di giustizia o facendo riferimento ai danni subiti dalla vittima, mentre le altre norme vengono giustificate facendo appello a convenzioni ed autorità.

(L'indipendenza dall'autorità delle norme morali è una costante anche tra gli adolescenti amish, che non le subordinano all'autorità divina)

# Il problema metafisico in metaetica

## Primitivismo vs riduzionismo

Nichols 2004, pp. 167-177

Esperimenti con bambini tra i quattro ed i sei anni mostrano inoltre (1) che già a quest'età i bambini comprendono la differenza tra proprietà che dipendono dalla psicologia individuale e proprietà che non esibiscono questa dipendenza e (2) che già a quest'età i bambini considerano le proprietà morali (così come quelle estetiche!) indipendenti dalla psicologia individuale.

Una certa cosa viene considerata appetitosa, o divertente, “per alcune persone” ma non “per davvero”, mentre un'azione è buona “per davvero”.

E quando ci si concentra su predicati negativi (“cattivo”, “schifoso”, “noioso”) a questa differenza se ne aggiunge una concernente la dipendenza dal luogo: quando qualcosa è (moralmente) cattivo, lo è anche in altre nazioni – a differenza di ciò che è schifoso, o noioso.

# Il problema metafisico in metaetica

## Primitivismo vs riduzionismo

La domanda a cui siamo interessati qui è: le cose stanno davvero così? Le norme e le proprietà morali sono davvero indipendenti dall'autorità, dalle usanze della comunità e dalla nostra psicologia? E che dire delle norme epistemiche e di quelle su come condurre la nostra vita?

(Notate che dire che i doveri morali etc sono indipendenti dalla nostra psicologia, ed in particolare dai nostri desideri, non significa dire che il loro peso non possa venire superato da quello dei nostri desideri – ricordate la nostra distinzione tra i due sensi in cui un dovere può essere categorico!)

Da una parte troviamo Platone, dall'altra filosofi come Locke, Hume, Spinoza e Nietzsche.

# Il problema metafisico in metaetica

## Primitivismo vs riduzionismo

Le due posizioni che, in generale, si possono abbracciare in relazione a queste domande sono spesso definite “realismo” ed “antirealismo”, ma queste etichette sono potenzialmente ingannevoli: gli antirealisti non negano davvero l’esistenza di doveri e proprietà morali.

Anziché di realismo, sarebbe meglio parlare di razionalismo, o di antinaturalismo, ma l’opposizione tra razionalismo e sentimentalismo non coglie davvero il punto e alcuni filosofi realisti ritengono di poter essere realisti senza essere antinaturalisti (penso siano confusi, ma tant’è). Analogamente, descrivere la posizione antirealista come “soggettivista” può dare l’impressione che l’idea sia quella di una dipendenza della morale dalle idiosincrasie individuali, il che non è.

Quindi le etichette che userò saranno perlopiù “primitivismo” e “riduzionismo”.

# Il problema metafisico in metaetica

## Primitivismo vs riduzionismo

L'opposizione metafisica tra primitivisti e riduzionisti ha un'eco sul piano semantico, nell'opposizione tra coloro che pensano che il valore di verità degli enunciati morali dipende da cose come la nostra psicologia, o la società a cui apparteniamo, e coloro che pensano che non ci sia alcuna dipendenza di questo tipo.

(L'uso più proprio di “relativismo” è per caratterizzare una versione dell'idea che il valore di verità degli enunciati morali dipende da cose come la nostra psicologia; è anche per questo che preferisco “riduzionismo” per la posizione generale)

Tutti questi filosofi sono però cognitivisti, nel senso che ritengono che gli enunciati morali possano essere veri o falsi. Pertanto, concentrandoci sull'opposizione tra primitivisti e riduzionisti (e sulla sua eco semantica) stiamo ignorando le posizioni non cognitive – che però nel dibattito contemporaneo sono cadute parecchio in disgrazia.

# Il problema metafisico in metaetica

## Primitivismo vs riduzionismo

Primitivismo	vs	riduzionismo
Oggettivismo	vs	soggettivismo
Antinaturalismo	vs	naturalismo
Razionalismo	vs	sentimentalismo
Realismo	vs	antirealismo

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

Quello che ho descritto è il problema metafisico in metaetica, il problema della natura di vari doveri (moralì, epistemici, etc) e di varie proprietà.

Notate che “metaetica” è quindi un termine ingannevole, visto che la metaetica non si occupa solo delle norme e delle proprietà morali.

Notate anche che quello che ho descritto è, per l'appunto, il problema *metafisico* in metaetica. Sotto quest'etichetta cadono anche questioni semantiche (ne abbiamo già incontrate alcune), epistemologiche (ne discuteremo alcune tra poco) e logiche.

Detto questo, concentriamoci per un attimo metaetica come metafisica della morale, e cerchiamo di chiarire la differenza tra metaetica (in questo senso ristretto) ed etica – le nostre conclusioni si generalizzeranno alla metaetica nel senso ampio.

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

Un modo per concettualizzare la differenza tra etica e metaetica è in termini della metafora interno-esterno: l'etica assume una prospettiva interna al discorso morale, prende come punto di partenza (rivedibile) alcuni giudizi particolari e alcuni principi generali e cerca di trarne altre conclusioni particolari (etica applicata) o di elaborare teorie generali migliori (etica normativa); la metaetica assume invece una prospettiva esterna e si chiede in che cosa consistono i fatti morali – non se la tale azione sia, e.g., giusta o sbagliata, non se la giustizia vada o meno intesa, diciamo, in termini di massimizzazione dell'utilità, ma se la giustizia di un'azione sia un fatto oggettivo o dipendente dalla mente, se la coincidenza di giustizia e massimizzazione dell'utilità sia un fatto primitivo o un qualcosa che dipende dalle contingenze della natura umana, etc.

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

La transizione dall'interesse interno a quello esterno può venire segnalata in vari modi:

- L'uso di espressioni come “per davvero” in genere segnala il passaggio al problema metaetico. Quando il bambino dice che picchiare un altro bambino senza motivo è sbagliato *per davvero* non sta enunciando un'ovvietà interna al discorso morale; sta assumendo una posizione controversa che si pone all'esterno di questo discorso – sta abbracciando una posizione primitivista (oggettivista, realista).
- Alcuni filosofi riservano i predicati morali per il discorso interno e concetti come quello di ragione e dovere per il discorso esterno – per cui capire se una certa azione sia giusta o sbagliata sarebbe un problema etico, mentre il problema metaetico sarebbe quello di capire la natura delle nostre ragioni per fare la cosa giusta (il problema metaetico assume quindi la forma del problema, forse più familiare, delle ragioni per essere morali, per comportarsi moralmente). Questi filosofi spesso dicono che usano “ragione”, ma non “giusto”, come termine normativo.

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

Ecco come Mackie (1977, pp. 26-27) distingue questioni etiche e metaetiche (anche se questa non è la sua terminologia):

“In one important sense of the word it is a paradigm case of injustice if a court declares someone to be guilty of an offence of which it knows him to be innocent. [...] More generally [...], any award of marks, prizes, or the like is unjust if it is at variance with the agreed standards for the contest in question [...]. In this way the justice or injustice of decisions relative to standards can be a thoroughly objective matter [...]. But the statement that a certain decision is thus just or unjust will not be objectively prescriptive: in so far as it can be simply true it leaves open the question whether there is any objective requirement to do what is just and to refrain from what is unjust [...]”.

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

Ed ecco un passaggio parzialmente analogo da Korsgaard (1996, p. 8):

“Hobbes had said that there is no right or wrong in the state of nature, and to [the early rationalists Samuel Clarke and Richard Price], this meant that rightness is mere invention or convention, not something real. [...] But what exactly is the problem with that? Showing that something is an invention is not a way of showing that it is not real. Moral standards exist, one might reply, in the only way standards of conduct *can* exist: people believe in such standards and therefore regulate their conduct in accordance with them. [...] So what’s missing here, that makes us seek a philosophical “foundation”? The answer lies in the fact that ethical standards are *normative*. They do not merely *describe* a way in which we in fact regulate our conduct. They make *claims* on us [...]. When I say that an action is right I am saying that you ought to *do* it [...].”

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

E nel proseguimento del passaggio, Korsgaard introduce un'euristica molto utile:

“And in ethics, the question can become urgent, for the day will come, for most of us, when what morality commands, obliges, or recommends is *hard* [...]. Why should I be moral? [...] The trouble with a view like Mandeville's [that virtue is just an invention of politicians] is not that it is not a reasonable explanation of how moral practices came about, but rather that our commitment to these practices would not survive our belief that it was true. [...] When we seek a philosophical foundation for morality we are not looking merely for an explanation of moral practices. We are asking what *justifies* the claims that morality makes on us. This is what I am calling “the normative question”” (Korsgaard 1996, pp. 9-10).

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

Ed ancora:

“If I claim that you ought to face death rather than do a certain wrong action, I had better be prepared to back that claim up with an account of what makes the action wrong which is powerful enough to show that something worth dying for is at stake. [...] The real threat of moral scepticism lies here. A moral sceptic is not someone who thinks that there are no such things as moral concepts [...]. The moral sceptic is someone who thinks that the explanation of moral concepts will be one that does not support the claims that morality makes on us” (Korsgaard 1996, p. 13).

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

Quando ciò che la morale ci chiede è *difficile*, possiamo essere portati a chiederci perché essere morali, ossia qual è la fonte dell'autorità della morale su di noi – e per rispondere a questa domanda dobbiamo porci il problema metaetico, perché l'autorità della morale su di noi dipende dalla natura dei fatti morali.

Come nel caso del problema di Kripkenstein, abbiamo delle forme più superficiali del problema che ci spingono però a porci il problema nella sua forma più autentica:

- Perché devo, e.g., rischiare l'amore della persona che amo per non commettere un'ingiustizia?
- Qual è la fonte dell'autorità della morale?
- Qual è la natura dei fatti morali?

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

Notate che non sto dicendo che l'interesse per la morale è misterioso mentre l'amore per una persona no. È chiaro che possiamo avere un trasporto emotivo per degli ideali in maniera analoga a come abbiamo un trasporto emotivo per delle persone – con le dovute differenze, ovvio. Il punto è che la morale sembra avanzare pretese su di noi che vanno al di là di questo trasporto emotivo.

Quando vostra moglie vi chiede di non fare il vostro dovere per salvare il padre dalla prigione dice “Se mi ami, devi farlo”; ma quando la morale vi impone di fare il vostro dovere dice “Devi farlo”, punto, a prescindere dai vostri sentimenti. Il caso della morale è problematico perché essa accampa delle pretese categoriche, dove invece vostra moglie accampa semplicemente delle pretese condizionali.

È per giustificare simili pretese che siamo portati alle nostre meditazioni metafisiche.

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

Ed ecco, infine, un esempio chiaro di come una certa metafisica della morale potrebbe portare allo scetticismo morale, nel senso di Korsgaard:

“Suppose someone proposes a moral theory which gives morality a genetic basis. [...] right actions are those which promote the preservation of the species [...]. Furthermore, the evolutionary theorist can prove [...] that because this is so, human beings have evolved deep and powerful instincts in favour of doing what is right and avoiding what is wrong. [...] Suppose morality demands that you yourself make a serious sacrifice like giving up your life, or hurting someone that you love. Is it really enough for you to think that this action promotes the preservation of the species?” (Korsgaard 1996, pp. 14-15).

# Il problema metafisico in metaetica

## Distinguere etica e metaetica

Qualcosa di analogo può accadere nel caso dell'amore. Immaginate di rendervi conto che la ragione per cui amate la persona che amate è semplicemente che è molto bella, o che in qualche modo riesce a rispondere ad alcune vostre insicurezze. Questa consapevolezza non metterebbe in qualche modo in questione la presa che i vostri sentimenti hanno su di voi?

Così nel caso della morale. Rendersi conto che le emozioni che l'ingiustizia suscita in noi sono semplicemente una risposta che è risultata adattiva per i nostri antenati ci può portare a guardare queste emozioni dall'esterno e, in ultima istanza, ad emanciparci dalla presa che esse hanno su di noi.

# Il problema metafisico in metaetica

## Tipi di riduzionismo

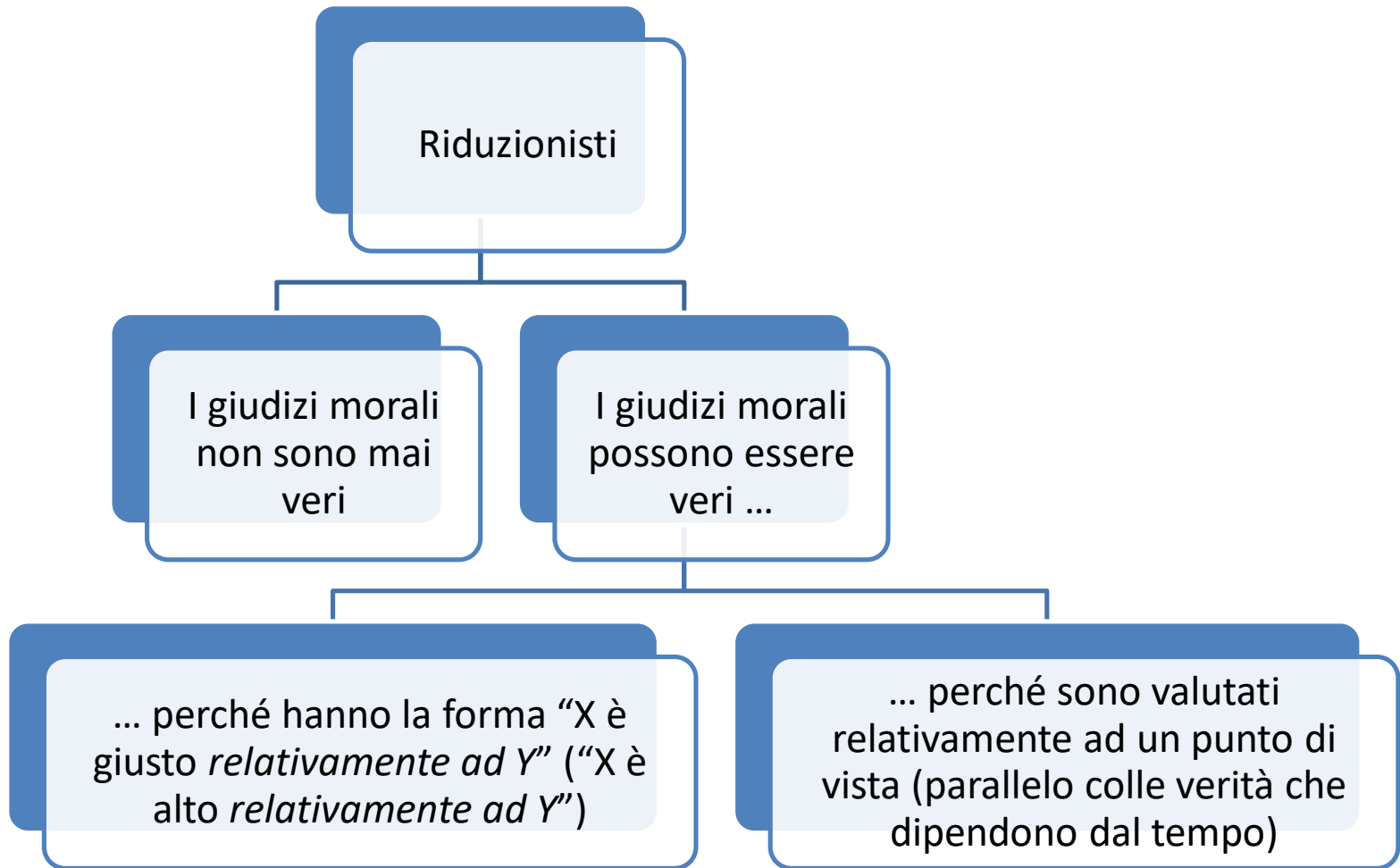
I riduzionisti accettano tutti la tesi metafisica che non esistono doveri o valori indipendenti dalla nostra natura e dalla nostra cultura. Nel campo riduzionista ci sono però differenze semantiche (e postsemantiche) circa il contenuto del discorso morale e circa la teoria della verità rilevante.

Queste distinzioni non sono centrali per noi, ma è comunque bene avere un minimo di familiarità con esse.

(La tassonomia che segue è soprattutto una tassonomia delle varie posizioni riduzioniste intorno al discorso *morale*, ma può venire senz'altro applicata anche alle altre norme che ci interessano)

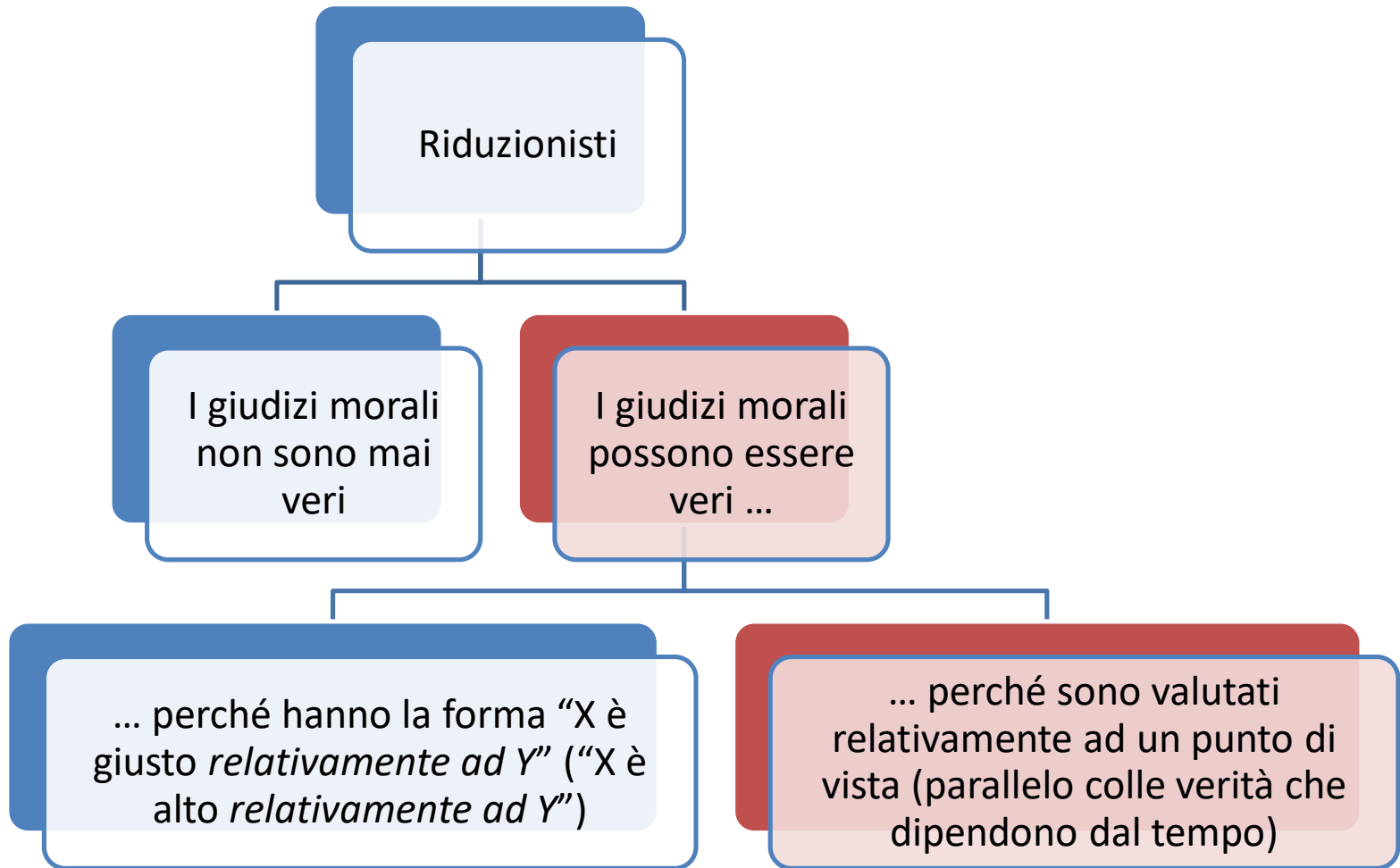
# Il problema metafisico in metaetica

## Tipi di riduzionismo



# Il problema metafisico in metaetica

## Tipi di riduzionismo



# Il problema metafisico in metaetica

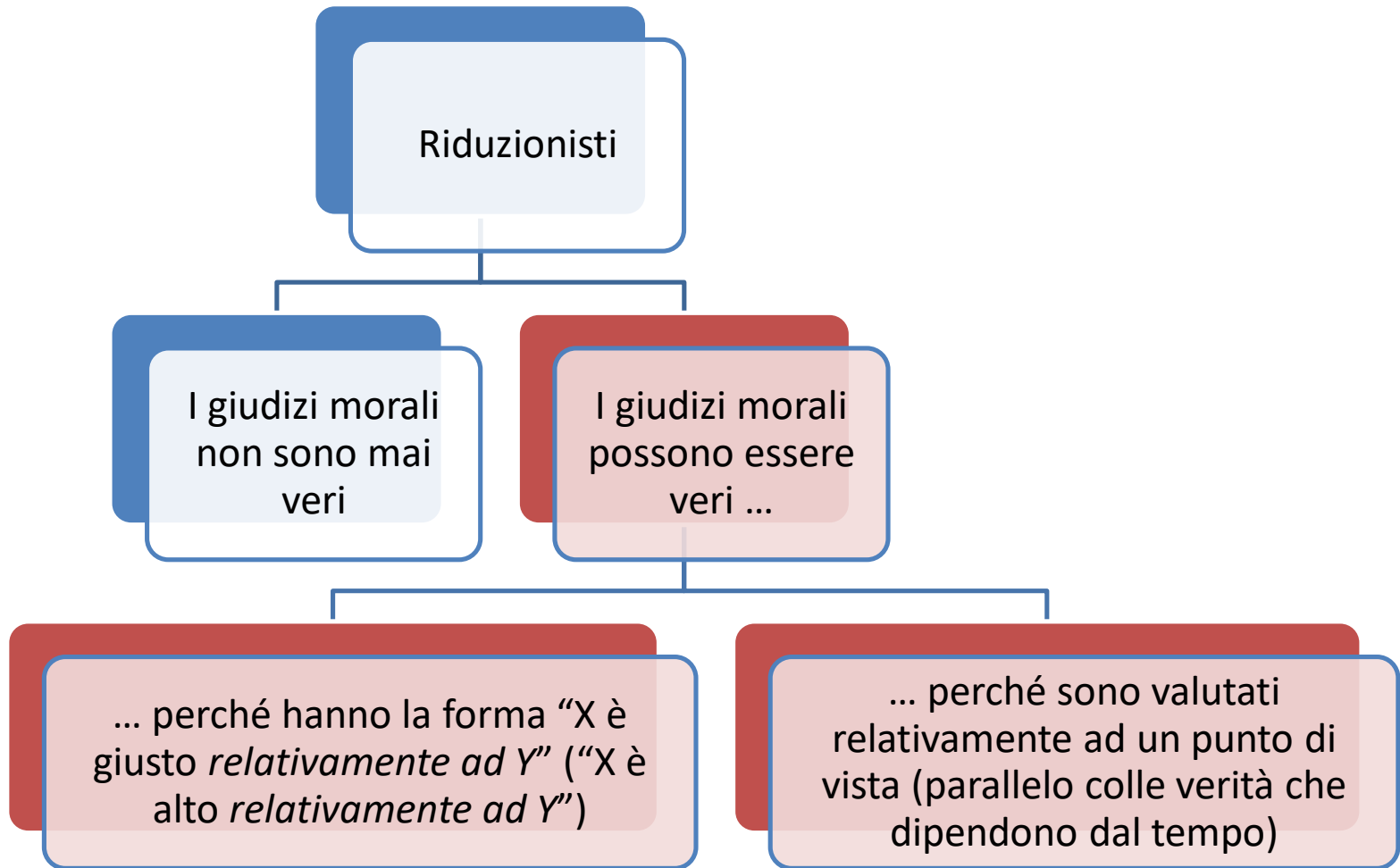
## Tipi di riduzionismo

In questa categoria ricadono anche posizioni finzionaliste, secondo cui i giudizi morali sarebbero veri nel senso debole in cui può essere vero un giudizio intorno ad una storia di finzione, e posizioni analoghe.

Alcuni primitivisti (e.g. Parfit 2011 e Scanlon 2014) finiscono per diluire la loro posizione così tanto da essere difficili da distinguere dai filosofi in questa categoria. Quando parlerò di primitivismo, avrò sempre in mente primitivisti seri ed onesti come Platone e David Enoch (2011).

# Il problema metafisico in metaetica

## Tipi di riduzionismo



# Il problema metafisico in metaetica

## Tipi di riduzionismo

Entrambe queste posizioni possono venire sviluppate in vari modi, lungo almeno un paio di dimensioni:

- Il punto di vista rilevante può essere quello dell'agente, quello del parlante, quello della persona che sta valutando il proferimento, o delle relative comunità (vd., e.g., Prinz 2007, pp. 183-187) – ed è possibile abbracciare posizioni differenti per categorie differenti di espressioni (vd., e.g., Prinz 2007, pp. 174-183, che abbraccia la posizione di sinistra sia per le ascrizioni di doveri morali che per gli enunciati contenenti predicati morali, ma ritiene che l'identificazione del parametro rilevante funzioni in maniera differente nei due casi).

# Il problema metafisico in metaetica

## Tipi di riduzionismo

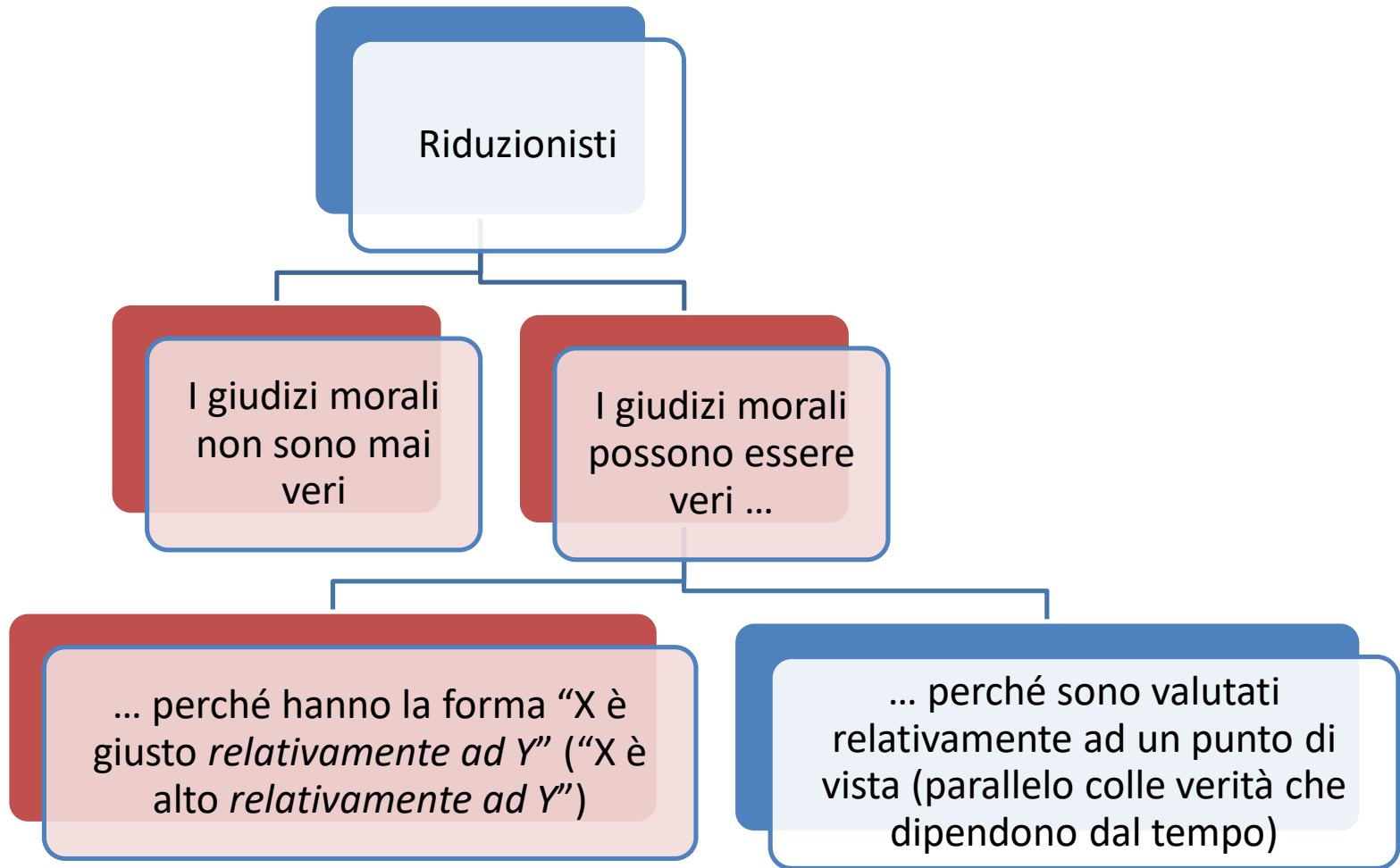
Entrambe queste posizioni possono venire sviluppate in vari modi, lungo almeno un paio di dimensioni:

- Posto che non c'è oggettività, possono esserci vari livelli di intersoggettività: c'è chi pensa ci sia variabilità individuale, chi pensa ci sia variabilità culturale (vd., e.g., Prinz 2007, pp. 187-193), chi pensa che tutti gli esseri umani occupino di fatto (o addirittura in quanto agenti!) lo stesso punto di vista (per cui i disaccordi morali sarebbero sempre dovuti o a disaccordi empirici o ad una cecità alle conseguenze dei propri impegni normativi).

(L'idea che tutti gli esseri umani occupino, in quanto agenti, lo stesso punto di vista porterebbe il riduzionismo tanto vicino al primitivismo quanto questo è possibile; penso però che questa posizione sia confusa, così come certe forme di “realismo naturale” che ad essa in qualche modo si collegano)

# Il problema metafisico in metaetica

## Tipi di riduzionismo



# Il problema metafisico in metaetica

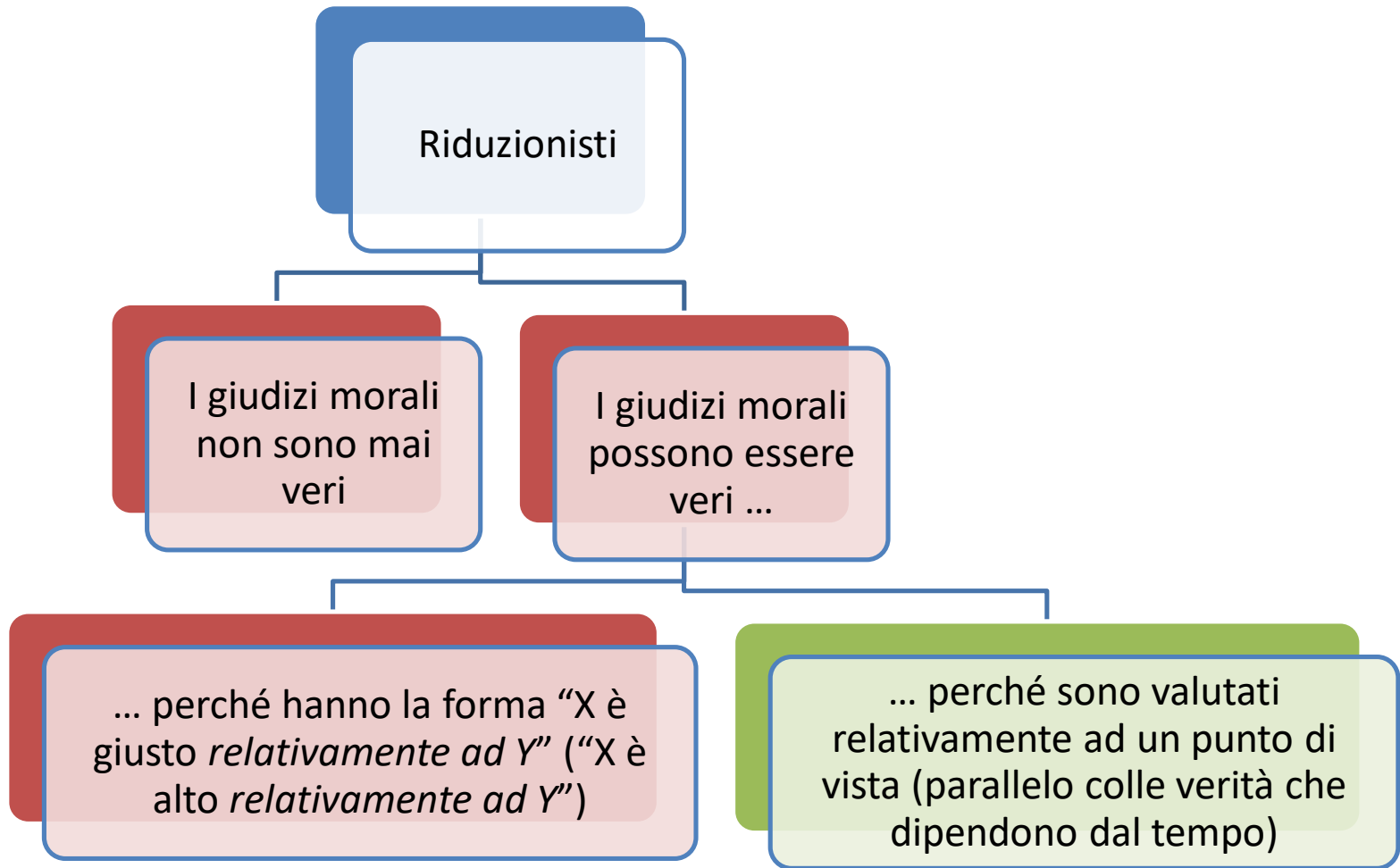
## Tipi di riduzionismo

“I suggest that [...] the amended dispositional theory best captures what it would take for something to perfectly deserve the name “value”. There are no perfect deservers of the name to be had. But there are plenty of imperfect deservers of the name, and my original version is meant to capture what it takes to be one of the best of them. [...] Strictly speaking, nothing shall get the name without deserving it perfectly. Strictly speaking, Mackie is right: genuine values would have to meet an impossible condition, so it is an error to think there are any. Loosely speaking, the name may go to a claimant that deserves it imperfectly. [...] Then is my position a form of realism about values? – Irrealism about values strictly speaking, realism about values loosely speaking” (Lewis 1989, pp. 136-137).

Questo sarà anche il mio atteggiamento, e lo estenderò anche alla terza posizione della nostra tassonomia.

# Il problema metafisico in metaetica

## Tipi di riduzionismo



# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

Un problema per il primitivismo: l'argomento della stranezza

Mackie 1977, pp. 38-41 e Korsgaard 1996, pp. 37-39

Lato metafisico: dei doveri (o dei valori) primitivi dovrebbero essere qualcosa di radicalmente differente da qualsiasi altra cosa al mondo – questo è, in un certo senso, implicito nell'idea che siano non riducibili, ma pensate anche al fatto che il primitivismo è un platonismo.

Lato epistemologico: inoltre, la nostra conoscenza di questi doveri dovrebbe essere qualcosa di radicalmente differente da qualsiasi altra forma di conoscenza.

# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

Un problema per il primitivismo: l'argomento della stranezza

Mackie 1977, pp. 38-41 e Korsgaard 1996, pp. 37-39

La strategia standard per rispondere a questo argomento consiste nel cercare dei “compagni nella colpa”, ossia mostrare che ci sono altre entità, in genere ritenute accettabili, il cui statuto metafisico ed epistemologico è analogo a quello di doveri e valori nel senso del primitivista – le entità matematiche sono la scelta più popolare (pensate, dopotutto, al ruolo delle entità matematiche nella giustificazione platonica delle introduzione delle idee nella sua ontologia).

Al riduzionista restano due opzioni: o negare l'analogia, o accettare che anche le entità matematiche (o chi per loro) debbano venire eliminate dalla nostra immagine del mondo.

# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

Un problema per il primitivismo: l'argomento della stranezza

Mackie 1977, pp. 38-41 e Korsgaard 1996, pp. 37-39

L'idea di Mackie sembra essere, almeno a volte, che le entità postulate dal primitivista sembrano essere incompatibili con una certa immagine del mondo, l'immagine scientifica del mondo. Visto così, l'argomento della stranezza è connesso agli argomenti che discuteremo più avanti.

Ma c'è un altro modo di leggere le osservazioni di Mackie, o almeno di utilizzarle: il punto sarebbe che le entità postulate dal primitivista sono misteriose, non capiamo davvero in che cosa consisterebbe un dovere/valore che non sia riducibile all'autorità statale, alla pressione sociale o alle contingenze della nostra psicologia – ricordate, in particolare, che questi doveri/valori devono avere una *presa* su di noi (ripensate ai passaggi dal libro di Korsgaard!).

(L'ultimo punto, tra l'altro, pare una chiara differenza col caso della matematica)

# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

## Un problema per il riduzionismo: eccentrici idealmente coerenti

“Some strange characters inhabit the world of metaethics. [...] they’re distinguished by two main features. First, they accept some value that is utterly unheard of, morally repugnant, or both. Second, their acceptance of this value coheres perfectly, as a logical and instrumental matter, with all of their other values in combination with the non-normative facts. Call these characters ideally coherent eccentrics. [...] Perhaps the most famous is a character suggested by one of Hume’s remarks in the *Treatise*: this is the man who prefers the destruction of the whole world to the scratching of his finger. Also very famous is Rawls’s blade-of-grass counter [...]. Ideally coherent eccentrics are generally regarded as heavy hitters on behalf of the following view: some values and desires are intrinsically irrational” (Street 2009a, pp. 273-274).

# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

## Un problema per il riduzionismo: eccentrici idealmente coerenti

Iniziamo con un esempio che ha a che fare con quelle che ho definito “norme su come condurre la propria vita”:

“[...] the ideally coherent anorexic “accepts norms that prescribe death by starvation, if the alternative is a figure plump enough to sustain life”, and she is stipulated to be entirely coherent in doing so, such that she is making no mistakes whatsoever about the non-normative facts and “the norms she accepts tell her to starve [...]” (Street 2009a, p. 276).

# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

Un problema per il riduzionismo: eccentrici idealmente coerenti

Passiamo ora ad un esempio che coinvolge norme etiche:

“[...] an ideally coherent Caligula, who “aims solely to maximize the suffering of others”” (Street 2009a, p. 273).

# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

Un problema per il riduzionismo: eccentrici idealmente coerenti

Infine, ecco un esempio che ha a che fare con norme per l'agire razionale:

“This is Parfit’s man with Future Tuesday Indifference, whom Parfit describes this way: “[...] This man cares about his own future pleasures or pains, except when they will come on any future Tuesday. [...] Pain on Tuesdays, this man knows, would be just as painful, and just as much his pain [...]. Even so, given the choice, this man would now prefer agony on any future Tuesday to slight pain on any other future day”” (Street 2009a, p. 281).

# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

## Un problema per il riduzionismo: eccentrici idealmente coerenti

Infine, ecco un esempio che ha a che fare con norme per l'agire razionale:

“Dentist: Indy, I’m afraid that molar needs to come out. Let’s see, I have two openings next week, one on Tuesday, the other Wednesday. The thing about the Tuesday appointment is that I’m afraid we’re currently out of anesthetic, and we won’t get our next shipment until Wednesday morning. [...]

Indy: Hmm, I’m free both days, but please schedule me for Tuesday. [...] I know it’ll be agony, but the thing is, it’ll be on a Tuesday. I’d much prefer to undergo that agony on Tuesday than to undergo the quick pinch on Wednesday” (Street 2009a, p. 282).

# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

Un problema per il riduzionismo: eccentrici idealmente coerenti

Un riduzionista descriverà questi esempi in modi diversi a seconda della sua teoria dei predicati morali, delle modalità deontiche, etc. Ma a prescindere da queste sottigliezze il punto è che *per un riduzionista questi scenari possono venire descritti completamente facendo riferimento esclusivamente a cose come la nostra psicologia, la nostra cultura, e sistemi di norme che di fatto accettiamo.*

Il comportamento di Caligola suscita in noi emozioni estremamente negative, gli obiettivi dell'anoressica sono alieni al nostro sistema di valori, e Indy ritiene rilevanti dettagli che noi riteniamo irrilevanti, ma questo è tutto. *E se il nostro apparato emotivo fosse differente, se tenessimo a cose a cui di fatto non teniamo, etc non potremmo dire nemmeno questo.*

# Motivare il riduzionismo ed il primitivismo

## Un problema per il riduzionismo: eccentrici idealmente coerenti

Street insiste sul fatto che gli eccentrici in questione sono idealmente coerenti per ragioni che hanno a che fare con i dettagli della sua teoria del linguaggio normativo, che è di natura coerentista. Possiamo quindi rimuovere questa precisazione.

La conseguenza è che ora possiamo, magari, aggiungere che i nostri eccentrici non si rendono conto, e.g., delle conseguenze di alcuni dei loro valori. Ma, ancora una volta, questo è tutto – e, ancora una volta, se le cose fossero diverse (e avrebbero potuto tranquillamente essere diverse!) non potremmo dire neanche questo.

È difficile negare che, qui, *sembra mancare qualcosa*: l'anoressica ha abbracciato dei valori assurdi, oggettivamente assurdi, e ha ottime ragioni per comportarsi diversamente; Caligola fa cose che non dovrebbe fare, indipendentemente da quello che proviamo; e Indy sta dando importanza a dettagli oggettivamente irrilevanti.

# Un primo argomento genealogico

Voglio ora discutere un terzo argomento, per due ragioni:

- L'argomento motiva ulteriormente la posizione riduzionista, ma in una maniera molto particolare.
- L'argomento ci permetterà di introdurre alcune questioni su cui dovremo ragionare nelle prossime lezioni.

# Un primo argomento genealogico

## La logica degli argomenti genealogici

Nichols 2015, pp. 97-103

Un argomento genealogico [*debunking argument*] è un argomento che cerca di trarre delle conclusioni intorno a certe credenze partendo da assunzioni intorno alla loro eziologia.

Un'importante differenza è tra argomenti genealogici epistemologici ed argomenti genealogici metafisici:

- Un argomento genealogico epistemologico cerca di stabilire che una certa credenza è *ingiustificata* (o non costituisce conoscenza) e mira, tipicamente, a farci *sospendere il giudizio*.
- Un argomento genealogico metafisico cerca invece di stabilire che una certa credenza è *falsa* (o solo relativamente vera) e mira non a farci sospendere il giudizio ma a farci *abbracciare una determinata posizione sui fenomeni in questione*.

# Un primo argomento genealogico

## La logica degli argomenti genealogici

Nichols 2015, pp. 97-103

Un argomento genealogico [*debunking argument*] è un argomento che cerca di trarre delle conclusioni intorno a certe credenze partendo da assunzioni intorno alla loro eziologia.

Un'importante differenza è tra argomenti genealogici epistemologici ed argomenti genealogici metafisici:

- Un argomento genealogico epistemologico cerca di stabilire che una certa credenza è *ingiustificata* (o non costituisce conoscenza) e mira, tipicamente, a farci *sospendere il giudizio*.
- Un argomento genealogico metafisico cerca invece di stabilire che una certa credenza è *falsa* (o solo relativamente vera) e mira non a farci sospendere il giudizio ma a farci *abbracciare una determinata posizione sui fenomeni in questione*.

# Un primo argomento genealogico

## La logica degli argomenti genealogici

Nichols 2015, pp. 97-103

L'argomento genealogico epistemologico su cui Nichols si concentra è formulato in termini di process debunking. L'idea è che se una credenza è prodotta da processi cognitivi inaffidabili (processi cognitivi che in genere non producono credenze vere), allora la credenza è ingiustificata.

Un esempio chiaro di un processo di questo tipo è il wishful thinking – usato da Freud nel suo process debunking argument contro la credenza nell'esistenza di Dio.

# Un primo argomento genealogico

## La logica degli argomenti genealogici

Nichols 2015, pp. 97-103

Notate che un process debunking argument può mostrare che, e.g., la mia credenza nell'esistenza di Dio è ingiustificata senza mostrare che la vostra credenza nell'esistenza di Dio è ingiustificata.

Notate, inoltre, che Nichols sembra pensare che un process debunking argument sia necessariamente un argomento genealogico epistemologico; quando un process debunking argument cerca di trarre una conclusione metafisica finisce per commettere la cosiddetta “fallacia genetica”.

Il punto sembra intuitivo, se pensate all'esempio della credenza nell'esistenza di Dio. Ma torneremo sulla questione.

# Un primo argomento genealogico

Perché il primitivismo del senso comune è ingiustificato

Nichols 2015, pp. 104-110

L'esperimento di Goodwin e Darley per mostrare che le persone sono oggettiviste (cioè primitiviste) circa la morale:

- Richiesta di valutare varie affermazioni fattuali, etiche, di gusto ed intorno a convenzioni sociali.
- Comunicazione di un disaccordo.
- Richiesta di valutare il disaccordo (“L'altra persona ha proprio torto? O forse siamo in una situazione in cui nessuno ha ragione e nessuno ha torto?”).

# Un primo argomento genealogico

Perché il primitivismo del senso comune è ingiustificato

Nichols 2015, pp. 104-110

L'idea è che le risposte all'ultima richiesta costituiscano una misura di quanto le affermazioni in questione sono percepite essere oggettive.

Ed il risultato è che le affermazioni etiche sono percepite essere oggettive come quelle fattuali.

La domanda è: da dove viene questa credenza metaetica?

# Un primo argomento genealogico

Perché il primitivismo del senso comune è ingiustificato

Nichols 2015, pp. 104-110

L'idea è che le risposte all'ultima richiesta costituiscano una misura di quanto le affermazioni in questione sono percepite essere oggettive.

Ed il risultato è che le affermazioni etiche sono percepite essere oggettive come quelle fattuali.

La domanda è: da dove viene questa credenza metaetica?

# Un primo argomento genealogico

Perché il primitivismo del senso comune è ingiustificato

Nichols 2015, pp. 104-110

L'esperimento di Cameron:

- Ai soggetti vengono date delle descrizioni di pratiche discutibili e gli viene chiesto in che misura la pratica in questione sia sbagliata indipendentemente dalla cultura.
- Prima immagini irrelate o disgustose o emotivamente neutre.
- I soggetti che ricevono l'immagine disgustosa danno verdetti più oggettivisti.

# Un primo argomento genealogico

Perché il primitivismo del senso comune è ingiustificato

Nichols 2015, pp. 104-110

L'esperimento di Cameron:

- Ai soggetti vengono date delle descrizioni di pratiche discutibili e gli viene chiesto in che misura la pratica in questione sia sbagliata indipendentemente dalla cultura.
- Prima immagini irrelate o disgustose o emotivamente neutre.
- I soggetti che ricevono l'immagine disgustosa danno verdetti più oggettivisti.

# Un primo argomento genealogico

Perché il primitivismo del senso comune è ingiustificato

Nichols 2015, pp. 104-110

L'esperimento di Nichols e Rose:

- Ai soggetti vengono descritti dei casi di discriminazione razziale e gli viene chiesto in che misura il comportamento in questione sia oggettivamente sbagliato.
- Ad alcuni soggetti viene detto che il perpetratore è stato punito severamente, ad altri che non è stato punito in alcun modo.
- I soggetti del secondo gruppo danno verdetti più oggettivisti.

# Un primo argomento genealogico

Perché il primitivismo del senso comune è ingiustificato

Nichols 2015, pp. 104-110

L'esperimento di Nichols e Rose:

- Ai soggetti vengono descritti dei casi di discriminazione razziale e gli viene chiesto in che misura il comportamento in questione sia oggettivamente sbagliato.
- Ad alcuni soggetti viene detto che il perpetratore è stato punito severamente, ad altri che non è stato punito in alcun modo.
- I soggetti del secondo gruppo danno verdetti più oggettivisti.

Visto che né il disgusto incidentale né il desiderio di punire sono processi affidabili la conclusione è che l'oggettivismo dei soggetti in questione era ingiustificato.

# Un primo argomento genealogico

Perché il primitivismo del senso comune è ingiustificato

Nichols 2015, pp. 104-110

L'esperimento di Nichols e Rose:

- Ai soggetti vengono descritti dei casi di discriminazione razziale e gli viene chiesto in che misura il comportamento in questione sia oggettivamente sbagliato.
- Ad alcuni soggetti viene detto che il perpetratore è stato punito severamente, ad altri che non è stato punito in alcun modo.
- I soggetti del secondo gruppo danno verdetti più oggettivisti.

Visto che né il disgusto incidentale né il desiderio di punire sono processi affidabili la conclusione è che l'oggettivismo dei soggetti in questione era ingiustificato.

# Un primo argomento genealogico

Perché il primitivismo del senso comune è ingiustificato

Nichols 2015, pp. 104-110

L'esperimento di Nichols e Rose:

- Ai soggetti vengono descritti dei casi di discriminazione razziale e gli viene chiesto in che misura il comportamento in questione sia oggettivamente sbagliato.
- Ad alcuni soggetti viene detto che il perpetratore è stato punito severamente, ad altri che non è stato punito in alcun modo.
- I soggetti del secondo gruppo danno verdetti più oggettivisti.

Visto che né il disgusto incidentale né il desiderio di punire sono processi affidabili la conclusione è che l'oggettivismo dei soggetti in questione era ingiustificato.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obiettivi di Joyce

Joyce 2006, pp. 1-5

Nel suo libro, Joyce si pone due obiettivi:

- Mostrare che la nostra capacità di formulare giudizi morali è innata.
  
- Discutere le conseguenze metaetiche di questo fatto.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obiettivi di Joyce

Joyce 2006, pp. 1-5

Nel suo libro, Joyce si pone due obiettivi:

- Mostrare che la nostra capacità di formulare giudizi morali è innata. Questo significa che questa capacità può venire spiegata nella cornice della teoria della selezione naturale.
- Discutere le conseguenze metaetiche di questo fatto.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obiettivi di Joyce

Joyce 2006, pp. 1-5

Nel suo libro, Joyce si pone due obiettivi:

- Mostrare che la nostra capacità di formulare giudizi morali è innata. Questo significa che questa capacità può venire spiegata nella cornice della teoria della selezione naturale. Non significa che fattori culturali non siano importanti, solo che questi fattori giocano il loro ruolo all'interno di quel tipo di cornice.
- Discutere le conseguenze metaetiche di questo fatto.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obiettivi di Joyce

Joyce 2006, pp. 1-5

Nel suo libro, Joyce si pone due obiettivi:

- Mostrare che la nostra capacità di formulare giudizi morali è innata. Questo significa che questa capacità può venire spiegata nella cornice della teoria della selezione naturale. Non significa che fattori culturali non siano importanti, solo che questi fattori giocano il loro ruolo all'interno di quel tipo di cornice.
- Discutere le conseguenze metaetiche di questo fatto.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obiettivi di Joyce

Joyce si concentra sulla selezione naturale, ma ci sono altre forze evolutive, ed è possibile che aspetti della morale che non sono spiegabili in termini di selezione naturale siano spiegabili in termini di queste altre forze evolutive. L'importanza metaetica di questo tipo di spiegazione è identica a quella di una spiegazione condotta esclusivamente in termini di selezione naturale.

Quando Joyce dice che il ruolo della cultura si sviluppa all'interno di una cornice evolutiva, l'idea sembra essere che la biologia ci offre i materiali su cui la cultura costruisce, determinando così lo spazio logico dei suoi possibili risultati. Ma è possibile avanzare una tesi ancora più forte, ossia che la cultura stessa può venire analizzata utilizzando concetti evolutivi.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obiettivi di Joyce

Joyce si concentra sulla selezione naturale, ma ci sono altre forze evolutive, ed è possibile che aspetti della morale che non sono spiegabili in termini di selezione naturale siano spiegabili in termini di queste altre forze evolutive. L'importanza metaetica di questo tipo di spiegazione è identica a quella di una spiegazione condotta esclusivamente in termini di selezione naturale.

Quando Joyce dice che il ruolo della cultura si sviluppa all'interno di una cornice evolutiva, l'idea sembra essere che la biologia ci offre i materiali su cui la cultura costruisce, determinando così lo spazio logico dei suoi possibili risultati. Ma è possibile avanzare una tesi ancora più forte, ossia che la cultura stessa può venire analizzata utilizzando concetti evolutivi.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obbiettivi di Joyce

“[...] non c’è qualche caratteristica comune a tutte le forme di vita [...]?  
Naturalmente non lo so ma, se dovessi fare una scommessa, punterei su di un principio fondamentale, secondo il quale tutte le forme di vita evolvono attraverso la sopravvivenza differenziale di entità che si replicano. È capitato che il gene, la molecola di DNA, fosse l’entità replicante che ha prevalso sul nostro pianeta. [...] Io credo che un nuovo tipo di replicatore sia emerso di recente proprio su questo pianeta. [...] Ora dobbiamo dare un nome al nuovo replicatore, [...] un’unità di *imitazione*. “Mimeme” deriva da una radice greca che sarebbe adatta, ma io preferirei un bisillabo dal suono affine a “gene”: spero perciò che i miei amici classicisti mi perdoneranno se abbrevio mimeme in meme. [...] Esempi di memi sono melodie, idee, frasi, mode, modi di modellare vasi o costruire archi” (Dawkins 1976, p. 206).

# Un secondo argomento genealogico

## I due obbiettivi di Joyce

“In che senso [...] i memi competono fra loro? [...] Chiunque usi un computer sa quanto siano preziosi il tempo del computer e lo spazio di memoria. [...] Ora, il computer in cui vivono i memi è il cervello umano. [...] Altre cose per cui i memi competono sono il tempo alla radio e alla televisione, lo spazio sui manifesti, le colonne dei giornali e gli scaffali delle biblioteche” (Dawkins 1976, pp. 211-212).

“[...] l’abitudine del celibato non si eredita geneticamente, a quanto sembra. Nel pool genico, un gene del celibato è condannato al fallimento, tranne in circostanze molto speciali, come quelle che si ritrovano fra gli insetti sociali. Invece un meme del celibato può avere successo nel pool memico” (Dawkins 1976, p. 213).

# Un secondo argomento genealogico

## I due obiettivi di Joyce

“Quando moriamo ci sono due cose che possiamo lasciare: i geni e i memi. Siamo costruiti come macchine dei geni, create allo scopo di tramandare i nostri geni. Ma questo nostro aspetto verrà dimenticato in tre generazioni. I nostri figli, i nostri nipoti forse, ci assomiglieranno, nei tratti del viso, per il talento musicale o per il colore degli occhi. Ma a ogni generazione il contributo dei nostri geni si dimezza e in breve scende a una proporzione trascurabile. [...] Ma se contribuiamo alla cultura del mondo, se abbiamo una buona idea, se componiamo una canzone, se inventiamo la candela, se scriviamo una poesia, queste cose possono vivere intatte per lungo tempo dopo che i nostri geni si sono dissolti nel pool comune” (Dawkins 1976, p. 214).

# Un secondo argomento genealogico

## I due obiettivi di Joyce

Notate che Dawkins ci invita ad assumere il punto di vista del meme (esattamente come ci invita ad assumere il punto di vista del gene): un meme evolve per selezione naturale perché la sua fitness è superiore a quella dei suoi alleli, non perché la fitness dei suoi portatori è superiore a quella dei portatori dei suoi alleli.

Noi assumeremo invece, tipicamente, il punto di vista dell'individuo, per cui certe unità culturali evolvono per selezione culturale perché contribuiscono positivamente alla fitness dei loro portatori – che li trasmettono, tramite inculturazione, ad altri individui.

La prima prospettiva copre una gamma di fenomeni più ampia, ma noi ci concentreremo sui fenomeni coperti dalla seconda prospettiva – è utile però che teniate presente anche l'esistenza dei fenomeni di cui la nostra prospettiva non rende conto.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obbiettivi di Joyce

Joyce 2006, p. 5

Notate che dire che il nostro senso morale è un adattamento (o comunque riposa su degli adattamenti) non significa dire che esso è adattivo, ora. Il concetto di adattamento è un concetto storico.

Notate inoltre che la tesi dell'“innatezza” del nostro senso morale non implica l'esistenza di un senso morale universale: ricordate il ruolo dell'inculturazione.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obbiettivi di Joyce

Joyce 2006, p. 5

Notate che dire che il nostro senso morale è un adattamento (o comunque riposa su degli adattamenti) non significa dire che esso è adattivo, ora. Il concetto di adattamento è un concetto storico.

(E ricordate anche quanto detto sul possibile ruolo delle altre forze evolutive)

Notate inoltre che la tesi dell'“innatezza” del nostro senso morale non implica l'esistenza di un senso morale universale: ricordate il ruolo dell'inculturazione.

# Un secondo argomento genealogico

## I due obbiettivi di Joyce

Joyce 2006, p. 5

Notate che dire che il nostro senso morale è un adattamento (o comunque riposa su degli adattamenti) non significa dire che esso è adattivo, ora. Il concetto di adattamento è un concetto storico.

(E ricordate anche quanto detto sul possibile ruolo delle altre forze evolutive)

Notate inoltre che la tesi dell'“innatezza” del nostro senso morale non implica l'esistenza di un senso morale universale: ricordate il ruolo dell'inculturazione.

(Tenete inoltre conto che differenti popolazioni umane possono essersi evolute in direzioni differenti)

# Un secondo argomento genealogico

## I due obiettivi di Joyce

Joyce 2006, p. 5

Notate che dire che il nostro senso morale è un adattamento (o comunque riposa su degli adattamenti) non significa dire che esso è adattivo, ora. Il concetto di adattamento è un concetto storico.

(E ricordate anche quanto detto sul possibile ruolo delle altre forze evolutive)

Notate inoltre che la tesi dell'“innatezza” del nostro senso morale non implica l'esistenza di un senso morale universale: ricordate il ruolo dell'inculturazione.

(Tenete inoltre conto che differenti popolazioni umane possono essersi evolute in direzioni differenti)

# Un secondo argomento genealogico

## I due obbiettivi di Joyce

L'ultima precisazione si lega alla questione dei tempi dell'evoluzione, che a sua volta ci porta alla differenza tra psicologia evoluzionistica e **Psicologia Evoluzionistica** (nel senso popolarizzato da Pinker 1997 e criticato da Buller 2005).

Tre tesi tipiche della **Psicologia Evoluzionistica** che possono non venire accettate da uno psicologo evoluzionista:

- Adattamento al pleistocene.
- Modularità radicale.
- Universalità dei moduli (le differenze nei comportamenti osservabili sono sempre riconducibili a differenze negli stimoli).

# Un secondo argomento genealogico

## Come argomentare per la tesi dell'innatezza

Joyce 2006, pp. 16-17, 44

L'argomento di Joyce per l'innatezza (nel suo senso un po' peculiare del termine) della nostra capacità di formulare giudizi morali è indiretto, e si articola in due passaggi:

- Argomentare che il comportamento prosociale è un adattamento.
  
- Argomentare che la nostra capacità di formulare giudizi morali è uno dei meccanismi prossimali che producono il comportamento prosociale, ed è stata quindi selezionata nel contesto del processo di selezione di quest'ultimo.

# Un secondo argomento genealogico

## Come argomentare per la tesi dell'innatezza

Joyce 2006, pp. 16-17, 44

L'argomento di Joyce per l'innatezza (nel suo senso un po' peculiare del termine) della nostra capacità di formulare giudizi morali è indiretto, e si articola in due passaggi:

- Argomentare che il comportamento prosociale è un adattamento.

(Qui studieremo risultati che arrivano dalla psicologia evoluzionistica in senso proprio, applicando anche alcune delle nostre conoscenze in teoria dei giochi)

- Argomentare che la nostra capacità di formulare giudizi morali è uno dei meccanismi prossimali che producono il comportamento prosociale, ed è stata quindi selezionata nel contesto del processo di selezione di quest'ultimo.

# Un secondo argomento genealogico

## Come argomentare per la tesi dell'innatezza

Joyce 2006, pp. 16-17, 44

L'argomento di Joyce per l'innatezza (nel suo senso un po' peculiare del termine) della nostra capacità di formulare giudizi morali è indiretto, e si articola in due passaggi:

- Argomentare che il comportamento prosociale è un adattamento.

(Qui studieremo risultati che arrivano dalla psicologia evoluzionistica in senso proprio, applicando anche alcune delle nostre conoscenze in teoria dei giochi)

- Argomentare che la nostra capacità di formulare giudizi morali è uno dei meccanismi prossimali che producono il comportamento prosociale, ed è stata quindi selezionata nel contesto del processo di selezione di quest'ultimo.

(Qui, pur facendo in senso lato psicologia evoluzionistica, studieremo perlopiù risultati che vengono dalla psicologia morale e, in misura minore, dalle scienze affettive)

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, introduzione

Joyce 2006, pp. 13-14, 17-18

Iniziamo con una distinzione:

- Comportamento prosociale, cooperazione, helping behavior: tutti quei casi in cui un individuo aiuta un altro individuo.
- Altruismo evolutivo (o biologico), fitness sacrificing behavior: tutti quei casi in cui un individuo aumenta la fitness di un altro individuo a danno della propria.
- Altruismo (psicologico): tutti quei casi in cui un individuo cerca di aiutare un altro individuo sulla base di un sincero interesse per il benessere di quell'individuo.

Quello che interessa a noi è il comportamento prosociale, anche se uno dei modelli del comportamento prosociale che studieremo è anche un modello dell'altruismo biologico.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, introduzione

Joyce 2006, pp. 13-14, 17-18

Il nostro interesse per il comportamento prosociale astrae del tutto dalla sua connessione con l'altruismo psicologico; non cadete però nell'errore di credere che l'idea che il comportamento prosociale sia un adattamento implichi che esso non è mai altruista (nel senso psicologico): dire che il fatto che il comportamento prosociale era adattivo per i nostri antenati è la causa del nostro comportarci in maniera prosociale non significa che il motivo per cui ci comportiamo in maniera prosociale è che pensiamo che il comportamento prosociale sia adattivo per noi.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, introduzione

Joyce 2006, pp. 13-14, 17-18

Il nostro interesse per il comportamento prosociale astrae del tutto dalla sua connessione con l'altruismo psicologico; non cadete però nell'errore di credere che l'idea che il comportamento prosociale sia un adattamento implichi che esso non è mai altruista (nel senso psicologico): dire che il fatto che il comportamento prosociale era adattivo per i nostri antenati è la causa del nostro comportarci in maniera prosociale non significa che il motivo per cui ci comportiamo in maniera prosociale è che pensiamo che il comportamento prosociale sia adattivo per noi.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, introduzione

Joyce 2006, pp. 13-14, 17-18

Il nostro interesse per il comportamento prosociale astrae del tutto dalla sua connessione con l'altruismo psicologico; non cadete però nell'errore di credere che l'idea che il comportamento prosociale sia un adattamento implichi che esso non è mai altruista (nel senso psicologico): dire che il fatto che il comportamento prosociale era adattivo per i nostri antenati è la causa del nostro comportarci in maniera prosociale non significa che il motivo per cui ci comportiamo in maniera prosociale è che pensiamo che il comportamento prosociale sia adattivo per noi.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, introduzione

Joyce 2006, pp. 13-14, 17-18

Il nostro interesse per il comportamento prosociale astrae del tutto dalla sua connessione con l'altruismo psicologico; non cadete però nell'errore di credere che l'idea che il comportamento prosociale sia un adattamento implichi che esso non è mai altruista (nel senso psicologico): dire che il fatto che il comportamento prosociale era adattivo per i nostri antenati è la causa del nostro comportarci in maniera prosociale non significa che il motivo per cui ci comportiamo in maniera prosociale è che pensiamo che il comportamento prosociale sia adattivo per noi.

Dire che ci innamoriamo perché innamorarsi era adattivo per i nostri antenati non significa che non ci innamoriamo mai per davvero e abbiamo sempre in mente solo i nostri geni. L'idea è che ci *innamoriamo, per davvero*, perché innamorarsi era adattivo per i nostri antenati.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 1: mutualismo

Joyce 2006, pp. 22-23

In alcuni casi aiutando gli altri aiutiamo anche noi stessi; pensate ai nostri leoni che cacciano insieme nella savana, o ai nostri cacciatori appostati in attesa di un cervo.

In tutti questi casi il comportamento prosociale è, di fatto, anche adattivo e pertanto non è affatto misterioso come esso possa evolvere per selezione naturale.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 1: mutualismo

Joyce 2006, pp. 22-23

Dopo la nostra discussione di questi scenari nella prima parte del corso non dovrebbe essere difficile immaginare come una tendenza comportamentale a cooperare (cioè cacciare cervi) possa venire selezionata in una popolazione – provate ad immaginare una simulazione, à la Axelrod, che parte con una popolazione mista di cacciatori di cervi e cacciatori di lepri e segue poi l'evoluzione della popolazione di generazione in generazione, con fitness proporzionale alla payoff media e le abitudini di caccia un tratto ereditario.

	Cervo	Lepre
Cervo	5, 5	0, 2
Lepre	2, 0	1, 1

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 2: reciprocità diretta

Joyce 2006, pp. 24-31

In altri casi aiutando gli altri aumentiamo le probabilità che loro ci aiutino nel prossimo futuro; pensate ad una popolazione di scimmie che hanno la necessità di farsi spulciare.

Ancora una volta il comportamento prosociale è, di fatto, anche adattivo e pertanto ancora una volta non è affatto misterioso come esso possa evolvere per selezione naturale.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 2: reciprocità diretta

Joyce 2006, pp. 24-31

Questa volta, però, il gioco più adatto a rappresentare la situazione non è la caccia al cervo, bensì il dilemma del prigioniero – modificato in modo che i giocatori non eseguano le loro mosse contemporaneamente, ma sequenzialmente.

	Spulcio	Non spulcio
Spulcio	2, 2	0, 3
Non spulcio	3, 0	1, 1

Questo rende immediatamente rilevanti i risultati della versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod.

# Un secondo argomento genealogico

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Axelrod 1984, pp. 63-67

La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod ci dice molte cose interessanti intorno all'evoluzione della cooperazione, o “reciprocità diretta”:

- In un ambiente variegato come quello del II torneo, Tit for Tat tende ad arrivare a fissazione.
- Tit for Tat può invadere popolazioni uniformi di altre strategie, e.g. All D, a patto che ci sia del clustering.
- Arrivata a fissazione, Tit for Tat non può venire invasa, né da mutanti singoli né da clusters (quantomeno in un dilemma del prigioniero indefinitamente iterato con payoff come quelle che abbiamo assunto).

# Un secondo argomento genealogico

## La versione evolutiva degli esperimenti di Axelrod

Binmore 1994, pp. 189, 197-203 e Dawkins 1976, pp. 231-232

Non fatevi però prendere troppo dall'entusiasmo per Tit for Tat. In particolare:

- Il successo di Tit for Tat in un ambiente variegato dipende dalle frequenze iniziali, e dire che Tit for Tat finisce per imporsi spesso non è dire che si impone sempre.
- In condizioni differenti, si possono imporre strategie che non sono gentili nel senso di Axelrod.
- Per una vasta gamma di condizioni iniziali, nessuna strategia arriva a fissazione – il risultato è un mondo in cui individui variamente aperti alla cooperazione convivono con individui portati, in varia misura, a cercare di sfruttare il prossimo.
- Anche se Tit for Tat non può essere invasa da una strategia singola, può essere invasa da combinazioni di strategie.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 2: reciprocità diretta

Joyce 2006, pp. 24-31

Alla luce di queste limitazioni, è interessante notare come l'evoluzione della reciprocità diretta per selezione naturale possa venire favorita dalla tendenza a punire chi non coopera (o meglio: chi non reciproca):

- Punire chi non reciproca il tuo aiuto.
- Punire chi non reciproca l'aiuto, tuo o altrui.
- Punire chi non punisce chi non reciproca, chi non punisce chi non punisce chi non reciproca, etc.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 2: reciprocità diretta

Joyce 2006, pp. 24-31

Introdurre punizioni per chi non reciproca equivale, ovviamente, a cambiare le payoffs – trasformando quindi il dilemma del prigioniero in un altro gioco.

	Spulcio	Non spulcio
Spulcio	2, 2	0, 3-1.5
Non spulcio	3-1.5, 0	1, 1

Qui ho scelto il peso della punizione in modo tale da trasformare il dilemma del prigioniero in un altro gioco con cui siamo familiari, ma chiaramente altri risultati sono possibili.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 2: reciprocità diretta

Joyce 2006, pp. 24-31 e Skyrms 2004, capp. 6-7

Un analogo effetto lo può avere lo sviluppo di una reputazione, che amplifica gli effetti negativi della defezione al di là dei confini del rapporto in cui ha avuto luogo.

Questo tipo di questioni è stato studiato soprattutto da Skyrms e dai suoi collaboratori – in relazione non solo al dilemma del prigioniero, ma anche ad altre situazioni strategiche.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 3: reciprocità indiretta

Joyce 2006, pp. 31-32

L'inserimento della possibilità di sviluppare una reputazione nei nostri modelli ci porta dal fenomeno della reciprocità diretta a quello della reciprocità indiretta.

Aiutare X può essere adattivo non perché (o non solo perché) rende più probabile che X ci aiuti in futuro ma perché rende più probabile che *qualcun altro*, che ha assistito alla nostra interazione con X, ci aiuti in futuro.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

I modelli che abbiamo considerato finora sono tutti accomunati dal fatto che il comportamento prosociale viene selezionato in quanto adattivo, i.e. in quanto aumenta la fitness dell'individuo. Il quarto modello che discuteremo è più interessante, in quanto questa volta il comportamento prosociale viene selezionato nonostante esso non sia, *in senso stretto*, adattivo, i.e. nonostante esso non aumenti la fitness *dell'individuo*.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Un tratto fenotipico ereditario diventa più frequente nella popolazione perché aumenta la fitness (relativa) degli individui che lo possiedono.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Un tratto fenotipico ereditario diventa più frequente nella popolazione perché aumenta la fitness (relativa) di individui che probabilmente lo possiedono.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Un tratto fenotipico ereditario diventa più frequente nella popolazione perché aumenta la fitness (relativa) di individui che probabilmente lo possiedono.

Pensate alla tendenza, ereditaria, ad aiutare i vostri fratelli – e mettete tra parentesi il fatto che questo tratto può essere adattivo nei sensi che abbiamo già considerato. Questo tratto può comunque diventare più frequente nella popolazione perché aumenta la fitness dei nostri fratelli, che hanno il 50% di probabilità di possederlo.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Un tratto fenotipico ereditario diventa più frequente nella popolazione perché aumenta la fitness (relativa) di individui che probabilmente lo possiedono.

Pensate alla tendenza, ereditaria, ad aiutare i vostri fratelli – e mettete tra parentesi il fatto che questo tratto può essere adattivo nei sensi che abbiamo già considerato. Questo tratto può comunque diventare più frequente nella popolazione perché aumenta la fitness dei nostri fratelli, che hanno il 50% di probabilità di possederlo.

Essenzialmente lo stesso ragionamento si applica al caso di tutti gli individui a noi geneticamente correlati in maniera significativa, ossia a tutti i nostri parenti non acquisiti (non si applica, e.g., al caso del marito della sorella di vostra madre).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

La regola di Hamilton ci dice che un comportamento prosociale di X a favore di Y può venire selezionato se:

$$rB > C$$

Dove B è il beneficio che l'atto porta ad Y, C è il costo che l'atto comporta per X e r è il grado di correlazione genetica tra X e Y – i.e. la probabilità, per ogni dato gene posseduto da X, che Y lo possieda.

Il caso in cui  $r = 1$  (ossia  $X = Y$ ) è ovvio. La regola di fatto ci dice che più r si allontana da 1, più il rapporto beneficio-costo deve crescere per compensare.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

“J. B. S. Haldane, one of the founders of evolutionary genetics, was once asked if he would give his life to save a drowning brother. He replied: “No, but I would to save two brothers or eight cousins”” (Futuyma e Kirkpatrick 2017, p. 300).

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

“Un gene che inducesse al salvataggio suicida di cinque cugini non diventerebbe più numeroso nella popolazione, ma un gene destinato al salvataggio di cinque fratelli o dieci cugini primi lo diventerebbe. La caratteristica minima di un gene altruistico suicida che abbia successo è quella di salvare più di due fratelli (o figli o genitori) o più di quattro fratellastri (o zii, zie, nipoti, nonni) o più di otto cugini primi, ecc” (Dawkins 1976, p. 101).

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

“Un gene che inducesse al salvataggio suicida di cinque cugini non diventerebbe più numeroso nella popolazione, ma un gene destinato al salvataggio di cinque fratelli o dieci cugini primi lo diventerebbe. La caratteristica minima di un gene altruistico suicida che abbia successo è quella di salvare più di due fratelli (o figli o genitori) o più di quattro fratellastri (o zii, zie, nipoti, nonni) o più di otto cugini primi, ecc” (Dawkins 1976, p. 101).

$$5 \times 1/8 \text{ vita} < 1 \text{ vita}$$

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

“Un gene che inducesse al salvataggio suicida di cinque cugini non diventerebbe più numeroso nella popolazione, ma un gene destinato al salvataggio di cinque fratelli o dieci cugini primi lo diventerebbe. La caratteristica minima di un gene altruistico suicida che abbia successo è quella di salvare più di due fratelli (o figli o genitori) o più di quattro fratellastri (o zii, zie, nipoti, nonni) o più di otto cugini primi, ecc” (Dawkins 1976, p. 101).

$$5 \times 1/8 \text{ vita} < 1 \text{ vita}$$

$$5 \times 1/2 \text{ vita} > 1 \text{ vita}, 10 \times 1/8 \text{ vita} > 1 \text{ vita}$$

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Spiegate l'errore nel ragionamento che segue:

Il grado di correlazione genetica tra me e mia zia è  $1/4$  per la seguente ragione. Il grado di correlazione genetica tra me e mia mamma è  $1/2$  e quello tra mia mamma e sua sorella pure. Quindi il grado di correlazione genetica tra me e mia zia è  $1/2 \times 1/2 = 1/4$ .

Analogamente, il grado di correlazione genetica tra me e mia sorella deve essere  $1/4$  per la seguente ragione. Il grado di correlazione genetica tra me e mia mamma è  $1/2$  e quello tra mia mamma e sua figlia pure. Quindi il grado di correlazione genetica tra me e mia sorella è  $1/2 \times 1/2 = 1/4$ .

Strano però. Com'è che il grado di correlazione genetica tra me e mia sorella è  $1/4$  quando quello tra mia mamma e sua sorella è  $1/2$ ?

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

“Un gene che inducesse al salvataggio suicida di cinque cugini non diventerebbe più numeroso nella popolazione, ma un gene destinato al salvataggio di cinque fratelli o dieci cugini primi lo diventerebbe. La caratteristica minima di un gene altruistico suicida che abbia successo è quella di salvare più di due fratelli (o figli o genitori) o più di quattro fratellastri (o zii, zie, nipoti, nonni) o più di otto cugini primi, ecc” (Dawkins 1976, p. 101).

$$5 \times 1/8 \text{ vita} < 1 \text{ vita}$$

$$5 \times 1/2 \text{ vita} > 1 \text{ vita}, 10 \times 1/8 \text{ vita} > 1 \text{ vita}$$

$$2 \times 1/2 \text{ vita} = 1 \text{ vita}$$

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

“Un gene che inducesse al salvataggio suicida di cinque cugini non diventerebbe più numeroso nella popolazione, ma un gene destinato al salvataggio di cinque fratelli o dieci cugini primi lo diventerebbe. La caratteristica minima di un gene altruistico suicida che abbia successo è quella di salvare più di due fratelli (o figli o genitori) o più di quattro fratellastri (o zii, zie, nipoti, nonni) o più di otto cugini primi, ecc” (Dawkins 1976, p. 101).

$$5 \times 1/8 \text{ vita} < 1 \text{ vita}$$

$$5 \times 1/2 \text{ vita} > 1 \text{ vita}, 10 \times 1/8 \text{ vita} > 1 \text{ vita}$$

$$2 \times 1/2 \text{ vita} = 1 \text{ vita}$$

$$4 \times 1/4 \text{ vita} = 1 \text{ vita}$$

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

“Un gene che inducesse al salvataggio suicida di cinque cugini non diventerebbe più numeroso nella popolazione, ma un gene destinato al salvataggio di cinque fratelli o dieci cugini primi lo diventerebbe. La caratteristica minima di un gene altruistico suicida che abbia successo è quella di salvare più di due fratelli (o figli o genitori) o più di quattro fratellastri (o zii, zie, nipoti, nonni) o più di otto cugini primi, ecc” (Dawkins 1976, p. 101).

$$5 \times 1/8 \text{ vita} < 1 \text{ vita}$$

$$5 \times 1/2 \text{ vita} > 1 \text{ vita}, 10 \times 1/8 \text{ vita} > 1 \text{ vita}$$

$$2 \times 1/2 \text{ vita} = 1 \text{ vita}$$

$$4 \times 1/4 \text{ vita} = 1 \text{ vita}$$

$$8 \times 1/8 \text{ vita} = 1 \text{ vita}$$

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

La questione è, in realtà, più complessa di quanto i nostri calcoli non suggeriscano. Questi calcoli, infatti, implicano che la fitness di un gene per aiutare i nostri nipoti sia identica a quella di un gene per aiutare i nostri nonni, ma visto che (realisticamente) la fitness dei nostri nipoti è superiore a quella dei nostri nonni questa conclusione è falsa. I nostri calcoli dovrebbero quindi venire complicati inserendo un parametro che tenga conto di questo aspetto.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

La questione è, in realtà, più complessa di quanto i nostri calcoli non suggeriscano. Questi calcoli, infatti, implicano che la fitness di un gene per aiutare i nostri nipoti sia identica a quella di un gene per aiutare i nostri nonni, ma visto che (realisticamente) la fitness dei nostri nipoti è superiore a quella dei nostri nonni questa conclusione è falsa. I nostri calcoli dovrebbero quindi venire complicati inserendo un parametro che tenga conto di questo aspetto.

Detto questo, l'idea generale dovrebbe essere chiara. Passiamo quindi a discutere un esempio.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

“In certe specie di formiche esiste una casta di operaie che hanno l’addome grottescamente rigonfio e pieno di cibo, la cui sola funzione è quella di restare appese al soffitto della galleria [...] fungendo da riserva di cibo per le altre operaie. [...] Una società di formiche, di api o di termiti raggiunge una sua individualità a un livello superiore. Il cibo viene diviso in modo tale che si potrebbe parlare di uno stomaco comune. Le informazioni sono trasmesse in modo così efficiente [...] che la comunità si comporta quasi come se fosse un organismo con un suo sistema nervoso [...]. Gli intrusi vengono riconosciuti e respinti con una selettività che ricorda appunto le reazioni del sistema immunitario di un organismo. La temperatura relativamente alta all’interno di un alveare è regolata in modo quasi altrettanto preciso di quella del corpo umano [...]. [...] la maggioranza degli individui in una colonia di insetti sociali è composta da operaie sterili; la “linea germinale” [...] passa attraverso i corpi di una minoranza di individui [...] che sono l’analogo delle nostre cellule riproduttive [...]” (Dawkins 1976, p. 185).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

“In certe specie di formiche esiste una casta di operaie che hanno l’addome grottescamente rigonfio e pieno di cibo, la cui sola funzione è quella di restare appese al soffitto della galleria [...] fungendo da riserva di cibo per le altre operaie. [...] Una società di formiche, di api o di termiti raggiunge una sua individualità a un livello superiore. Il cibo viene diviso in modo tale che si potrebbe parlare di uno stomaco comune. Le informazioni sono trasmesse in modo così efficiente [...] che la comunità si comporta quasi come se fosse un organismo con un suo sistema nervoso [...]. Gli intrusi vengono riconosciuti e respinti con una selettività che ricorda appunto le reazioni del sistema immunitario di un organismo. La temperatura relativamente alta all’interno di un alveare è regolata in modo quasi altrettanto preciso di quella del corpo umano [...]. [...] la maggioranza degli individui in una colonia di insetti sociali è composta da operaie sterili; la “linea germinale” [...] passa attraverso i corpi di una minoranza di individui [...] che sono l’analogo delle nostre cellule riproduttive [...]” (Dawkins 1976, p. 185).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Un nido di imenotteri (formiche, api, vespe, etc) ha tipicamente una sola regina (i.e. femmina riproduttiva) matura. La regina si accoppia una sola volta nella sua vita, durante il suo cosiddetto “volo nuziale”, e conserva gli spermatozoi del maschio per il resto della sua esistenza, fecondandoci le uova mano a mano che queste passano attraverso le tube.

Non tutte le uova, però, vengono fertilizzate:

- Quelle non fertilizzate diventano maschi, che sono quindi privi di padre e possiedono pertanto una sola serie di cromosomi; inoltre notate che i loro spermatozoi sono tutti uguali, poiché contengono tutti l'unica serie di cromosomi del maschio per intero.
- Quelle fertilizzate diventano femmine, che quindi hanno un padre e possiedono due serie di cromosomi, una materna ed una paterna, proprio come noi.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Un nido di imenotteri (formiche, api, vespe, etc) ha tipicamente una sola regina (i.e. femmina riproduttiva) matura. La regina si accoppia una sola volta nella sua vita, durante il suo cosiddetto “volo nuziale”, e conserva gli spermatozoi del maschio per il resto della sua esistenza, fecondandoci le uova mano a mano che queste passano attraverso le tube.

Non tutte le uova, però, vengono fertilizzate:

- Quelle non fertilizzate diventano maschi, che sono quindi privi di padre e possiedono pertanto una sola serie di cromosomi; inoltre notate che i loro spermatozoi sono tutti uguali, poiché contengono tutti l'unica serie di cromosomi del maschio per intero.
- Quelle fertilizzate diventano femmine, che quindi hanno un padre e possiedono due serie di cromosomi, una materna ed una paterna, proprio come noi.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Se la regina ha un certo gene, la probabilità che un dato figlio/una data figlia possieda quel gene è  $1/2$ :

- Un figlio ha solo una serie di cromosomi, ma li eredita tutti dall'uovo materno da cui si è sviluppato – che per l'appunto conteneva la metà del corredo genetico della madre.
- Una figlia ha due serie di cromosomi, una che arriva dal padre e l'altra ereditata dall'uovo materno da cui si è sviluppata – che, ancora, conteneva la metà del corredo genetico della madre.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Se una figlia ha un certo gene, la probabilità che una sua sorella possieda quel gene è invece  $3/4$ :

- Se il gene viene dal padre è sicuramente comune a tutte le sorelle, visto che il padre è lo stesso e i suoi spermatozoi sono tutti identici.
- Se invece il gene viene dalla madre la probabilità scende, come per noi, al 50%, poiché la sorella avrà ereditato solo il 50% del corredo genetico della madre.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Se una figlia ha un certo gene, la probabilità che una sua sorella possieda quel gene è invece 3/4:

- Se il gene viene dal padre è sicuramente comune a tutte le sorelle, visto che il padre è lo stesso e i suoi spermatozoi sono tutti identici.
- Se invece il gene viene dalla madre la probabilità scende, come per noi, al 50%, poiché la sorella avrà ereditato solo il 50% del corredo genetico della madre.

Pertanto, il grado di correlazione genetica nei confronti delle proprie sorelle è superiore a quello nei confronti dei propri figli e delle proprie figlie, il che implica che la sterilità, combinata colla tendenza a stimolare la madre a produrre delle sorelle, sarà più adattiva dell'alternativa – tanto che, tra gli imenotteri, questo tratto si è evoluto *indipendentemente* ben *undici* volte!

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Se una figlia ha un certo gene, la probabilità che una sua sorella possieda quel gene è invece  $3/4$ :

- Se il gene viene dal padre è sicuramente comune a tutte le sorelle, visto che il padre è lo stesso e i suoi spermatozoi sono tutti identici.
- Se invece il gene viene dalla madre la probabilità scende, come per noi, al 50%, poiché la sorella avrà ereditato solo il 50% del corredo genetico della madre.

PS: quella descritta non è l'unica ragione dell'adattività (in senso ampio) del comportamento delle operaie; bisogna tenere conto, e.g., anche del fatto che lasciare il proprio alveare/formicaio/vespaio costituisce un pericolo (vd., e.g., Futuyma e Kirkpatrick 2017, p. 309).

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Notate che la selezione parentale può spiegare il comportamento prosociale anche nei confronti di individui che non sono nostri parenti.

Una vera e propria tendenza ad aiutare *i parenti* richiederebbe un detector di parenti, quindi è chiaro che quello che davvero può venire selezionato è solo una tendenza ad aiutare individui *che probabilmente sono nostri parenti*, e.g. individui con cui abbiamo familiarità, o individui che ci assomigliano.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 4: selezione parentale

Joyce 2006, pp. 19-21 e Dawkins 1976, pp. 101-114 e 184-191

Questo suggerisce un'ulteriore complicazione che andrebbe inclusa nei nostri calcoli, i.e. sarebbe il caso di tenere conto anche della probabilità che un certo individuo sia un nostro parente:

“[...] oltre all'indice di parentela, dovremmo considerare qualcosa come un indice di “certezza”. Sebbene la relazione genitore/figlio non sia geneticamente più stretta della relazione fratello/sorella, la sua certezza è maggiore. È normalmente più facile sapere di sicuro chi è nostro figlio che nostro fratello. E ancora più facile sapere chi siamo noi!” (Dawkins 1976, p. 114).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Futuyma e Kirkpatrick 2017, p. 300

Notate che nei primi tre casi che abbiamo discusso avevamo helping behavior (comportamento prosociale, cooperazione) ma mai fitness sacrificing behavior (altruismo biologico, altruismo evolutivo).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Futuyma e Kirkpatrick 2017, p. 300

Notate che nei primi tre casi che abbiamo discusso avevamo helping behavior (comportamento prosociale, cooperazione) ma mai fitness sacrificing behavior (altruismo biologico, altruismo evolutivo).

Nel caso della selezione parentale abbiamo invece fitness sacrificing behavior. Spesso, però, si dice che anche se danneggiano la sua fitness, i comportamenti in questione aumentano comunque la “fitness inclusiva” dell’individuo.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Futuyma e Kirkpatrick 2017, p. 300

Notate che nei primi tre casi che abbiamo discusso avevamo helping behavior (comportamento prosociale, cooperazione) ma mai fitness sacrificing behavior (altruismo biologico, altruismo evolutivo).

Nel caso della selezione parentale abbiamo invece fitness sacrificing behavior. Spesso, però, si dice che anche se danneggiano la sua fitness, i comportamenti in questione aumentano comunque la “fitness inclusiva” dell’individuo.

*Fitness inclusiva = fitness + fitness indiretta (la fitness dei parenti dell’individuo, pesata col grado di correlazione genetica)*

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Futuyma e Kirkpatrick 2017, p. 300

Notate che nei primi tre casi che abbiamo discusso avevamo helping behavior (comportamento prosociale, cooperazione) ma mai fitness sacrificing behavior (altruismo biologico, altruismo evolutivo).

Nel caso della selezione parentale abbiamo invece fitness sacrificing behavior. Spesso, però, si dice che anche se danneggiano la sua fitness, i comportamenti in questione aumentano comunque la “fitness inclusiva” dell’individuo.

Il caso che andiamo a discutere ora, la selezione di gruppo, è differente: ad essere danneggiata non è solo la fitness dell’individuo, ma anche la sua fitness inclusiva.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sto un po' semplificando: Sober e Wilson (1998, cap. 2) ritengono che la relazione tra la selezione di gruppo e gli approcci che abbiamo discusso finora sia in realtà più stretta di quanto la mia tassonomia (che poi è quella di Joyce) non faccia pensare – la selezione di gruppo sarebbe, in un certo senso, il fenomeno fondamentale; anche Skyrms (1996, p. 60) sostiene qualcosa di simile – anche se per lui il fenomeno fondamentale è quello che Axelrod chiama “clustering”.

Una trattazione adeguata ci porterebbe a discutere varie sottigliezze circa i fondamenti concettuali della biologia evolutiva – tra cui, e.g., la distinzione che Dawkins (1976, pp. 37, 271-272) traccia tra “replicatori” e “veicoli” e la sua relazione con la questione delle unità della selezione. Visto che il nostro interesse principale è nella metafisica della normatività metterò tutte queste complicazioni tra parentesi.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 3-4, 19-23

L'idea che il fitness *sacrificing* behavior possa evolvere per selezione naturale può sembrare assurda: la selezione naturale non fa evolvere forse, e per definizione, tratti fenotipici che *aumentano* la fitness degli individui? Non dovrebbe quindi spingere in direzione dell'estinzione di questo tipo di comportamento?

(Notate che la selezione naturale dovrebbe portare all'estinzione anche quei comportamenti che, pur aumentando la fitness dell'individuo, aumentano in misura maggiore quella degli altri membri della popolazione – quel che importa è, in effetti, sempre la fitness relativa)

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 3-4, 19-23

Darwin, discutendo l'origine della morale negli esseri umani, suggerisce che la risposta a questo apparente paradosso ha a che fare col fatto che, a volte, la selezione naturale agisce (anche) al livello dei gruppi di individui: la fitness di un altruista è necessariamente inferiore a quella di un egoista (biologico, evolutivo) che appartiene allo stesso gruppo, ma la fitness di un gruppo con molti altruisti sarà, in genere, superiore a quella di un gruppo con pochi altruisti.

Darwin di fatto si appellò alla selezione di gruppo molto raramente e con grande circospezione, ma i suoi successori fecero, di questo concetto, un uso molto disinvolto.

Purtroppo non è chiaro come questo possa funzionare – per cui non solo l'uso della selezione di gruppo fatto dai successori di Darwin, ma anche quello fatto dallo stesso Darwin sembra estremamente problematico.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Ecco un primo argomento, di principio, contro la selezione di gruppo:

“[...] un gruppo [...] i cui singoli membri sono pronti a sacrificarsi per il benessere del gruppo può avere meno probabilità di estinguersi di un gruppo rivale i cui membri mettono davanti a tutto il proprio interesse egoistico. [...] Una risposta rapida del fautore della selezione dell'individuo [...] potrebbe essere qualcosa del genere: anche nel gruppo degli altruisti ci sarà quasi certamente una minoranza che dissente e si rifiuta di fare qualsiasi sacrificio; e se esiste anche un solo ribelle egoista [...] allora proprio lui, per definizione, ha più probabilità di sopravvivere e avere figli. Ciascuno di questi figli tenderà a ereditare il tratto egoista. Dopo qualche generazione di questa selezione naturale, il “gruppo altruistico” sarà [...] indistinguibile dal gruppo egoista” (Dawkins 1976, p. 10).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Ed ecco come Futuyma e Kirkpatrick (2017, p. 64) descrivono un altro argomento, un po' meno ambizioso, dovuto a George Williams (1966):

“Individual organisms are much more numerous than the populations into which they are aggregated, and they turn over – are born and die – much more rapidly than populations are formed or become extinct. Thus the rate of replacement of less fit (altruistic) by more fit (selfish) individuals is potentially much greater than the rate of replacement of less fit by more fit populations, so individual selection will generally prevail over group selection”.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 5-7

Argomenti come questi – e più in generale il lavoro di Williams e la sua popolarizzazione ad opera di Dawkins – convinsero i biologi che la selezione di gruppo è un fenomeno quantomeno raro ed i richiami ad essa sono perlopiù un sintomo di pigrizia intellettuale e di una comprensione manchevole dei principi fondamentali della teoria evolutiva.

L'altruismo biologico, dal canto suo, veniva “spiegato via” insistendo sul ruolo della selezione parentale e degli altri fenomeni che abbiamo discusso: quelli che sembrano casi di altruismo biologico non lo sono davvero, o perché il comportamento in questione non è davvero fitness sacrificing o perché non lo è nel momento in cui si tiene conto delle sue conseguenze per la fitness indiretta dell'individuo.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 5-7

A partire dagli anni '70, però, la selezione di gruppo ha iniziato a venire riabilitata; lo stesso Williams ha finito per accettare il suo utilizzo nella spiegazione di fenomeni come l'evoluzione della tendenza a produrre più femmine che maschi e la riduzione della virulenza di certe malattie.

I modelli della selezione di gruppo in questione, però, sono piuttosto differenti da quelli, abbastanza ingenui, che avevano in mente gli obbiettivi polemici di Williams e Dawkins (per questi ultimi modelli vd., e.g., Dawkins 1976, cap. 7).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 23-30

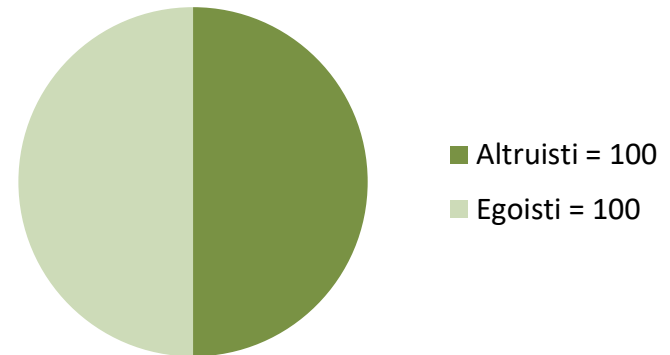
$$\text{Fitness}_{\text{AinGE}} = 10$$

$$\text{Fitness}_{\text{EinGE}} = 11$$

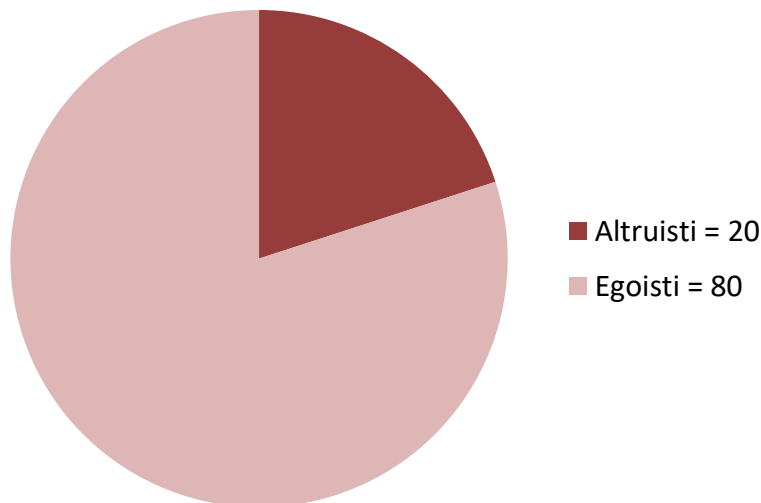
$$\text{Fitness}_{\text{AinGA}} = 13$$

$$\text{Fitness}_{\text{EinGA}} = 14$$

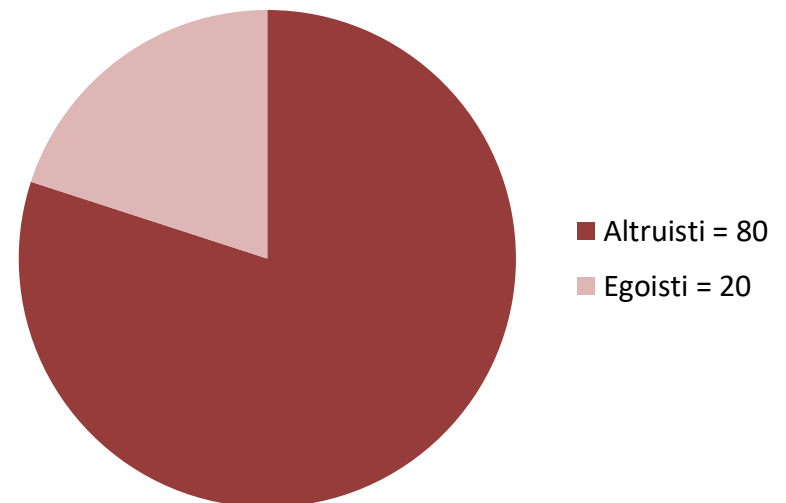
## Popolazione complessiva



## Gruppo egoista



## Gruppo altruista



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

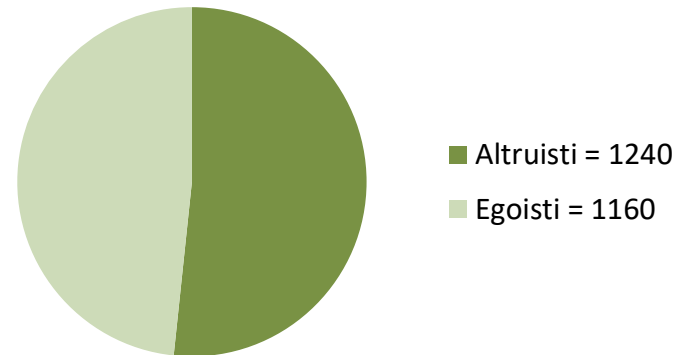
Sober e Wilson 1998, pp. 23-30

$\%_{AinGE}$ : dal 20% al 19%

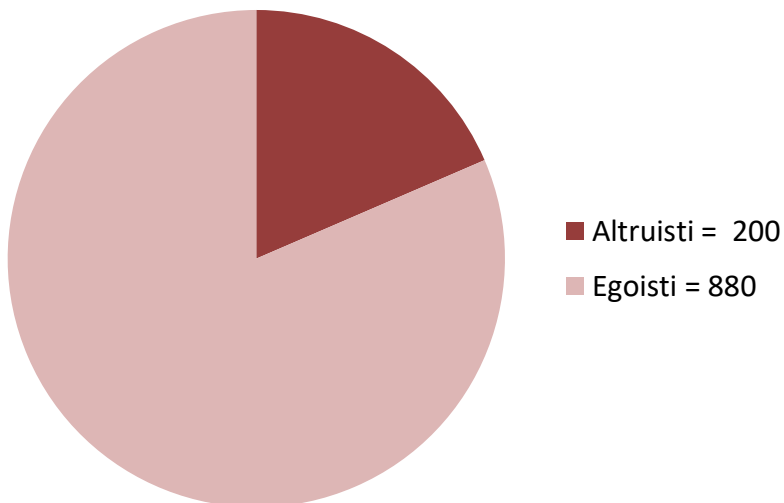
$\%_{AinGA}$ : dall'80% al 79%

$\%_{AinPC}$ : dal 50% al 52%

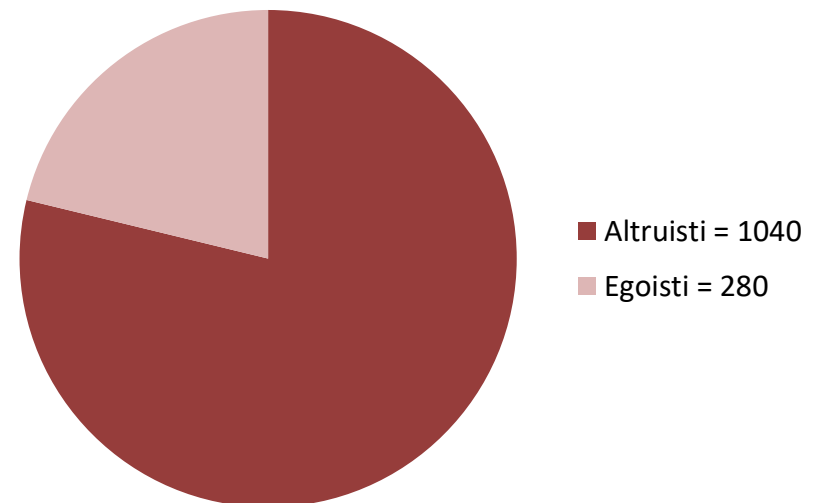
### Popolazione complessiva



### Gruppo egoista



### Gruppo altruista



# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 23-30

Questo risultato, inizialmente sorprendente, è un'istanza di un fenomeno statistico noto come "Paradosso di Simpson".

Se i due gruppi fossero isolati, il fenomeno sarebbe però temporaneo – la cosa è chiara se pensate al fatto che, prima o poi, l'egoismo arriverà a fissazione in ciascun gruppo.

Ma se i due gruppi si riuniscono per poi ridiversi in più gruppi con differenti frequenze di altruisti (per cui parlare di due sottogruppi della stessa popolazione complessiva ha in effetti una giustificazione ecologica), allora il fenomeno continuerà fino a portare l'altruismo a fissazione.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 23-30

Secondo questo modello, la selezione dell'altruismo biologico presuppone che:

- I vari gruppi abbiano differenti frequenze di altruisti.
- La fitness dei vari gruppi sia proporzionale alla relativa frequenza di altruisti.
- I gruppi, pur essendo in un certo senso *separati* gli uni dagli altri, non siano *isolati* gli uni dagli altri.

Quando queste tre condizioni, parallele a quelle per la selezione naturale a livello individuale, sono soddisfatte la selezione di gruppo del fenotipo altruista è attiva – perché questo fenotipo venga in effetti selezionato è necessario però anche che l'intensità della selezione di gruppo sia tale da superare quella della selezione individuale.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 31-34

Qualcuno potrebbe voler negare che il tratto selezionato nel nostro modello sia davvero altruistico nel senso biologico (ossia fitness sacrificing behavior), visto che dopotutto:

$$\text{Fitness}_{\text{AinPC}} = (\text{fitness}_{\text{AinGE}} \times \text{numero}_{\text{AinGE}} + \text{fitness}_{\text{AinGA}} \times \text{numero}_{\text{AinGA}}) \div$$
$$\text{numero}_{\text{AinPC}} = (10 \times 20 + 13 \times 80) \div 100 = 12,4$$

$$\text{Fitness}_{\text{EinPC}} = (\text{fitness}_{\text{EinGE}} \times \text{numero}_{\text{EinGE}} + \text{fitness}_{\text{EinGA}} \times \text{numero}_{\text{EinGA}}) \div$$
$$\text{numero}_{\text{EinPC}} = (11 \times 80 + 14 \times 20) \div 100 = 11,6$$

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 31-34

“[...] the averaging approach [...] fails to identify the separate causal processes that contribute to the evolutionary outcome. When altruism evolves, there typically are two processes at work. Between-group selection favors the evolution of altruism; within-group selection favors the evolution of selfishness. [...] If altruism manages to evolve, this indicates that the group-selection process has been strong enough to overwhelm the force pushing in the opposite direction. When this two-level process occurs in a population, an appropriate causal analysis should describe what is going on. The summary statement that the trait that evolved had the higher average fitness does not include any of these details. [...] Given these problems, we feel confident calling the averaging approach the “averaging fallacy” [...]” (Sober e Wilson 1998, pp. 32-33).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 31-34

Nel momento in cui ci concentriamo sulla fitness media, mettiamo da parte come irrilevante il fatto che la popolazione è divisa in due gruppi.

Ma la struttura della popolazione non è irrilevante, ha un'importanza causale fondamentale: se la popolazione non avesse questa struttura (se non soddisfacesse le tre condizioni elencate in precedenza) il tratto altruistico non potrebbe evolvere, e se la popolazione avesse una struttura un po' differente (così che la forza della selezione di gruppo sarebbe inferiore) il tratto altruistico potrebbe non evolvere.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 35-50

Per ora abbiamo semplicemente descritto un modello, cioè un modo in cui la selezione di gruppo dell'altruismo potrebbe funzionare – resta la questione della realtà biologica, o meno, di questo tipo di processi.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 35-50

Per ora abbiamo semplicemente descritto un modello, cioè un modo in cui la selezione di gruppo dell'altruismo potrebbe funzionare – resta la questione della realtà biologica, o meno, di questo tipo di processi.

Un primo tipo di esperimento fu suggerito dallo stesso George Williams (1966). La tendenza a produrre più femmine che maschi aumenta la fitness del gruppo (per via della disparità di investimento tra i sessi nella produzione di figli, è il numero delle femmine che limita le potenzialità di crescita della popolazione) ma diminuisce quella dell'individuo (in una popolazione con più femmine, i maschi avranno in media più figli, e quindi una femmina che ha avuto solo figli maschi finirà per avere più nipoti di una che ha avuto solo figlie femmine): è un tratto altruistico. Quindi una simile tendenza sarebbe evidenza di selezione di gruppo.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 35-50

Williams consultò i dati disponibili in letteratura (concernenti esseri umani, animali da fattoria, e moscerini della frutta), constatò una sostanziale parità nella produzione di maschi e femmine, e concluse quindi che non c'era evidenza di selezione di gruppo.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 35-50

Williams consultò i dati disponibili in letteratura (concernenti esseri umani, animali da fattoria, e moscerini della frutta), constatò una sostanziale parità nella produzione di maschi e femmine, e concluse quindi che non c'era evidenza di selezione di gruppo.

Ma già l'anno dopo William Hamilton descrisse vari casi di tendenza a produrre più femmine che maschi tra gli invertebrati, analizzandoli tra l'altro con un modello analogo a quello che abbiamo discusso (e notate che c'è ragione di credere che tra gli invertebrati ci siano innumerevoli altri casi di questo tipo – nell'ordine delle centinaia di migliaia di specie).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 35-50

Williams consultò i dati disponibili in letteratura (concernenti esseri umani, animali da fattoria, e moscerini della frutta), constatò una sostanziale parità nella produzione di maschi e femmine, e concluse quindi che non c'era evidenza di selezione di gruppo.

Ma già l'anno dopo William Hamilton descrisse vari casi di tendenza a produrre più femmine che maschi tra gli invertebrati, analizzandoli tra l'altro con un modello analogo a quello che abbiamo discusso (e notate che c'è ragione di credere che tra gli invertebrati ci siano innumerevoli altri casi di questo tipo – nell'ordine delle centinaia di migliaia di specie).

Purtroppo, Hamilton presentò i suoi risultati perlopiù concentrandosi sulla fitness media dei vari gruppi – di fatto occultando involontariamente le conseguenze delle sue scoperte per il dibattito sulla selezione di gruppo.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 35-50

Un secondo tipo di esperimento fu suggerito da Richard Lewontin. Tra i virus, la tendenza a non riprodursi eccessivamente aumenta la fitness del gruppo (quando una malattia è troppo virulenta l'ospite resta bloccato a letto, o addirittura finisce per morire, limitando la diffusione del virus) ma, ovviamente, diminuisce quella dell'individuo: è un tratto altruistico. Quindi una simile tendenza sarebbe evidenza di selezione di gruppo.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 35-50

Un secondo tipo di esperimento fu suggerito da Richard Lewontin. Tra i virus, la tendenza a non riprodursi eccessivamente aumenta la fitness del gruppo (quando una malattia è troppo virulenta l'ospite resta bloccato a letto, o addirittura finisce per morire, limitando la diffusione del virus) ma, ovviamente, diminuisce quella dell'individuo: è un tratto altruistico. Quindi una simile tendenza sarebbe evidenza di selezione di gruppo.

E ancora una volta le conferme empiriche a favore dell'evoluzione dell'altruismo e, quindi, della selezione di gruppo non tardarono ad arrivare.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del comportamento prosociale, 5: selezione di gruppo

Sober e Wilson 1998, pp. 35-50

Un secondo tipo di esperimento fu suggerito da Richard Lewontin. Tra i virus, la tendenza a non riprodursi eccessivamente aumenta la fitness del gruppo (quando una malattia è troppo virulenta l'ospite resta bloccato a letto, o addirittura finisce per morire, limitando la diffusione del virus) ma, ovviamente, diminuisce quella dell'individuo: è un tratto altruistico. Quindi una simile tendenza sarebbe evidenza di selezione di gruppo.

E ancora una volta le conferme empiriche a favore dell'evoluzione dell'altruismo e, quindi, della selezione di gruppo non tardarono ad arrivare.

A partire dagli anni '90, si è addirittura cercato di sfruttare questo fatto per manipolare il livello di virulenza di varie malattie, agendo sulla struttura della relativa popolazione.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, introduzione

Joyce 2006, pp. 107-108

Joyce dichiara di volersi concentrare su questo caso, ma:

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	
Fitness del gruppo		

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, introduzione

Joyce 2006, pp. 107-108

Joyce dichiara di volersi concentrare su questo caso, ma:

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	

- Basta sostituire ai primi quattro modelli il quinto per generalizzare la sua strategia alla casella in basso a sinistra.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, introduzione

Joyce 2006, pp. 107-108

Joyce dichiara di volersi concentrare su questo caso, ma:

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	

- Basta sostituire ai primi quattro modelli il quinto per generalizzare la sua strategia alla casella in basso a sinistra.
- Lui stesso suggerisce una strategia per la colonna di destra.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, introduzione

Joyce 2006, pp. 107-108

Joyce dichiara di volersi concentrare su questo caso, ma:

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?

- Basta sostituire ai primi quattro modelli il quinto per generalizzare la sua strategia alla casella in basso a sinistra.
- Lui stesso suggerisce una strategia per la colonna di destra.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, introduzione

Joyce 2006, pp. 107-108

Joyce dichiara di volersi concentrare su questo caso, ma:

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?

- Basta sostituire ai primi quattro modelli il quinto per generalizzare la sua strategia alla casella in basso a sinistra.
- Lui stesso suggerisce una strategia per la colonna di destra.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, introduzione

Joyce 2006, pp. 107-108

Joyce dichiara di volersi concentrare su questo caso, ma:

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?

- Basta sostituire ai primi quattro modelli il quinto per generalizzare la sua strategia alla casella in basso a sinistra.
- Lui stesso suggerisce una strategia per la colonna di destra.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, introduzione

Joyce 2006, pp. 107-108

Joyce dichiara di volersi concentrare su questo caso, ma:

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?

- Basta sostituire ai primi quattro modelli il quinto per generalizzare la sua strategia alla casella in basso a sinistra.
- Lui stesso suggerisce una strategia per la colonna di destra.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 108-113 e Ruse e Wilson 1986, pp. 563-564

Giudicare moralmente noi stessi può aumentare la nostra fitness *indirettamente*, aumentando la probabilità che esibiamo comportamenti prosociali, che a loro volta possono aumentare le nostre probabilità di sopravvivere e riprodurci, i.e. la nostra fitness.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 108-113 e Ruse e Wilson 1986, pp. 563-564

Giudicare moralmente noi stessi può aumentare la nostra fitness *indirettamente*, aumentando la probabilità che esibiamo comportamenti prosociali, che a loro volta possono aumentare le nostre probabilità di sopravvivere e riprodurci, i.e. la nostra fitness.

“When a person believes that an act of cooperation is *morally* required – that it *must* be performed whether he likes it or not – then the possibilities for further internal negotiation on the matter diminish” (Joyce 2006, p. 111).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 108-113 e Ruse e Wilson 1986, pp. 563-564

Giudicare moralmente noi stessi può aumentare la nostra fitness *indirettamente*, aumentando la probabilità che esibiamo comportamenti prosociali, che a loro volta possono aumentare le nostre probabilità di sopravvivere e riprodurci, i.e. la nostra fitness.

“When a person believes that an act of cooperation is *morally* required – that it *must* be performed whether he likes it or not – then the possibilities for further internal negotiation on the matter diminish” (Joyce 2006, p. 111).

(Per quanto riguarda l'ultimo punto tenete a mente i nostri primi tre modelli della selezione del comportamento prosociale; e ricordatevi che, come mostrato dal nostro quarto modello, anche quando non aumenta la nostra fitness il comportamento prosociale può comunque aumentare la nostra fitness inclusiva)

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 108-113 e Ruse e Wilson 1986, pp. 563-564

Potete vedere la cosa anche in questi termini:

- A volte un meccanismo cognitivo viene selezionato non per la sua intrinseca utilità, ma per il ruolo che svolge nella produzione di altri comportamenti – un esempio famoso è il “principio dello stesso vasino”.
- Quindi la capacità di giudicare moralmente noi stessi e le nostre azioni potrebbe essere stata selezionata per il ruolo che svolge nella produzione del comportamento prosociale.

## Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 108-113 e Ruse e Wilson 1986, pp. 563-564

L'idea che qualcosa di così *complesso* come la capacità di giudicare moralmente noi stessi e le nostre azioni sia stata selezionata per il ruolo che svolge nella produzione del comportamento prosociale può apparire strana, e in effetti lo è.

Ma Joyce ci suggerisce, almeno implicitamente, un modo per modificare la sua proposta, rendendola così più plausibile, quando sottolinea il ruolo delle emozioni tanto nel giudizio morale quanto nella produzione del comportamento prosociale.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 108-113 e Ruse e Wilson 1986, pp. 563-564

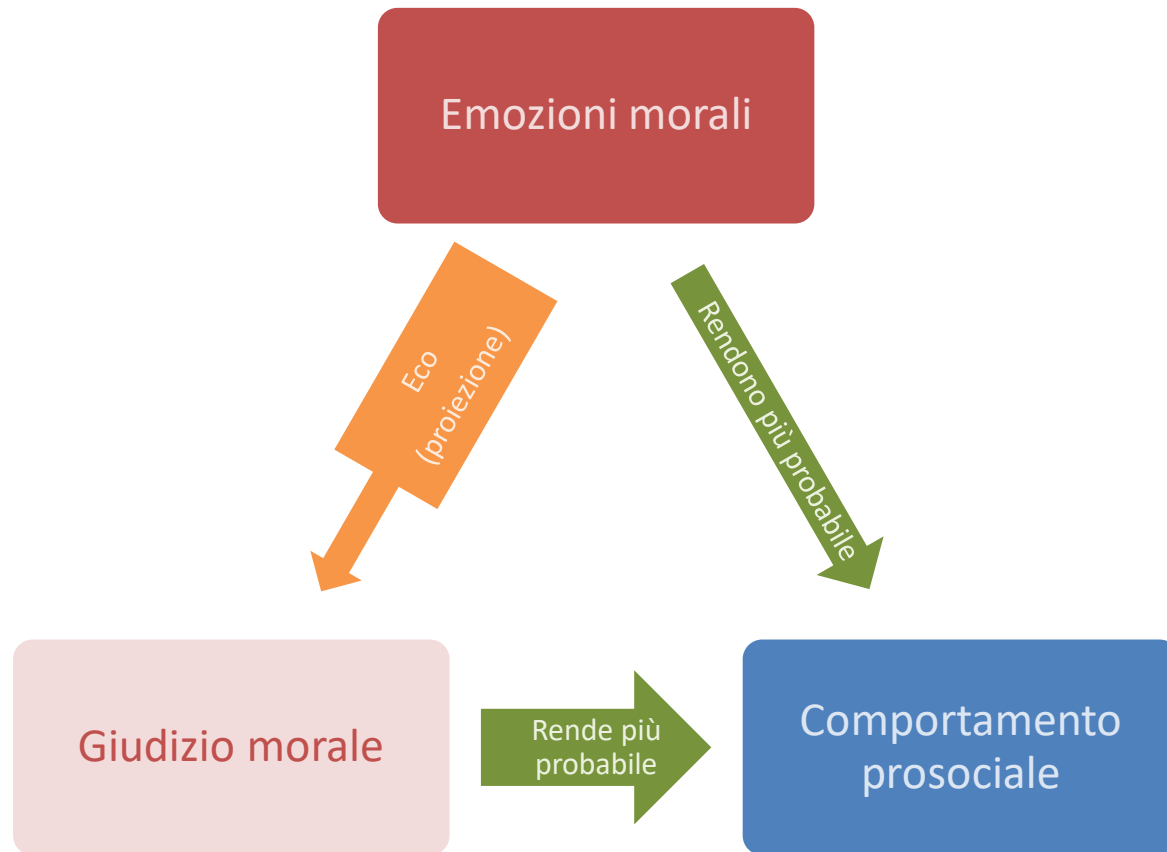
Ecco quindi la variante della proposta di Joyce che vi invito a considerare: (1) le emozioni morali (senso di colpa, ma anche indignazione etc) sono state selezionate per il ruolo che svolgono nella produzione del comportamento prosociale; (2) il giudizio morale è un'eco, cognitivamente più raffinata, di queste emozioni che a sua volta contribuisce a rendere il comportamento prosociale più probabile.

La struttura causale che ho in mente è quindi leggermente più complicata di quella che Joyce descrive – quantomeno esplicitamente.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 108-113 e Ruse e Wilson 1986, pp. 563-564



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 124-125

Per quanto riguarda (1), Joyce ci ricorda di Phineas Gage, e casi simili, in cui lesioni alle aree cerebrali da cui dipendono le nostre risposte emotive (in particolare la corteccia prefrontale ventromediale) hanno prodotto comportamenti sociopatici (i risultati in questione abbracciano una gamma di emozioni e comportamenti più ampia di quella che ci interessa qui, ma questo non inficia l'uso che Joyce ne fa).

“We treat others well because it gives us pleasure to do so, and because we become distressed when we see someone in need. We feel guilty when we don't return favors and angry when our own good deeds go unreciprocated. We love cooperation and detest defection. Evolutionary ethicists believe that genes promote altruism by causing their bearers to have emotions that lead to altruistic behavior [...]” (Prinz 2007, p. 249).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 124-125

Per quanto riguarda (1), Joyce ci ricorda di Phineas Gage, e casi simili, in cui lesioni alle aree cerebrali da cui dipendono le nostre risposte emotive (in particolare la corteccia prefrontale ventromediale) hanno prodotto comportamenti sociopatici (i risultati in questione abbracciano una gamma di emozioni e comportamenti più ampia di quella che ci interessa qui, ma questo non inficia l'uso che Joyce ne fa).

“We treat others well because it gives us pleasure to do so, and because we become distressed when we see someone in need. We feel guilty when we don't return favors and angry when our own good deeds go unreciprocated. We love cooperation and detest defection. Evolutionary ethicists believe that genes promote altruism by causing their bearers to have emotions that lead to altruistic behavior [...]” (Prinz 2007, p. 249).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

“Siamo nel New England, alla fine dell'estate del 1848. [...] Gage lavora per la Rutland & Burlington Railroad: a lui è affidata una squadra numerosa di operai [...], con il compito di gettare i binari per una nuova linea ferroviaria che attraverserà il Vermont. [...] Invece di aggirare ogni scarpata, si è deciso di far saltare la roccia, dove è necessario, per aprire la via a un tracciato più dritto e piano. [...] Gage ha appena finito di introdurre la polvere esplosiva nel foro, e ha detto all'uomo che è con lui di coprirla con la sabbia [...]. Si distrae e prima che l'operaio abbia versato la sabbia comincia a pestare con la barra di ferro, direttamente sulla polvere. [...] la carica gli esplode sul viso. [...] La barra metallica penetra nella guancia sinistra di Gage, fora la base della scatola cranica, attraversa la parte frontale del cervello ed esce, velocissima, dalla sommità della testa, per andare a cadere, impiasticciata di sangue e di tessuto cerebrale, a una trentina di metri di distanza” (Damasio 1994, pp. 31-33).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

“Harlow descrive come Gage riacquistò le forze e come si ristabilì pienamente, dal punto di vista fisico [...]. E tuttavia [...] “l’equilibrio, per così dire, tra la sua facoltà intellettuale e le sue disposizioni animali” era stato distrutto. [...] Ora egli era “bizzarro, insolente, capace a volte delle più grossolane imprecazioni, da cui in precedenza era stato del tutto alieno; poco riguardoso nei confronti dei compagni; insofferente di vincoli o consigli che contrastassero i suoi desideri; a volte tenacemente ostinato, e però capriccioso e oscillante; sempre pronto a elaborare molti programmi di attività future che abbandonava non appena li aveva delineati [...]”. [...] Questi nuovi aspetti della personalità di Gage erano in acuto contrasto con le “abitudini moderate” e con la “grande forza di carattere” che gli erano state proprie [...] prima dell’incidente” (Damasio 1994, pp. 36-37).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

“[...] mentre altri casi di danno neurologico [...] rivelavano che il cervello era la base del linguaggio, della percezione e della funzione motoria [...] la storia di Gage additava un fatto sbalorditivo: vi erano nel cervello umano [...] sistemi deputati al ragionamento più che a qualsiasi altra funzione, e in particolare alle dimensioni personali e sociali del ragionamento. Un danno cerebrale poteva comportare la fine dell'osservanza di regole etiche e convenzioni sociali acquisite in precedenza, anche quando né il linguaggio né l'intelletto sembravano compromessi” (Damasio 1994, p. 40).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 124-125

Per quanto riguarda (2), Joyce fa invece riferimento a vari studi secondo cui gli psicopatici non riuscirebbero a padroneggiare del tutto i concetti morali (non distinguendo, e.g., tra morale e convenzionale) e ad altri studi che mostrano come il ragionamento morale coinvolga l'attivazione delle aree "emotive" del cervello.

Joyce vede questi risultati all'interno di una cornice proiettivista. Prima di elaborare questo punto, voglio però approfondire l'idea generale che il giudizio morale presupporrebbe certe competenze emotive. Infine, tornerò all'idea che il passaggio dalle semplici emozioni morali al vero e proprio giudizio morale rende il comportamento prosociale ancora più probabile.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

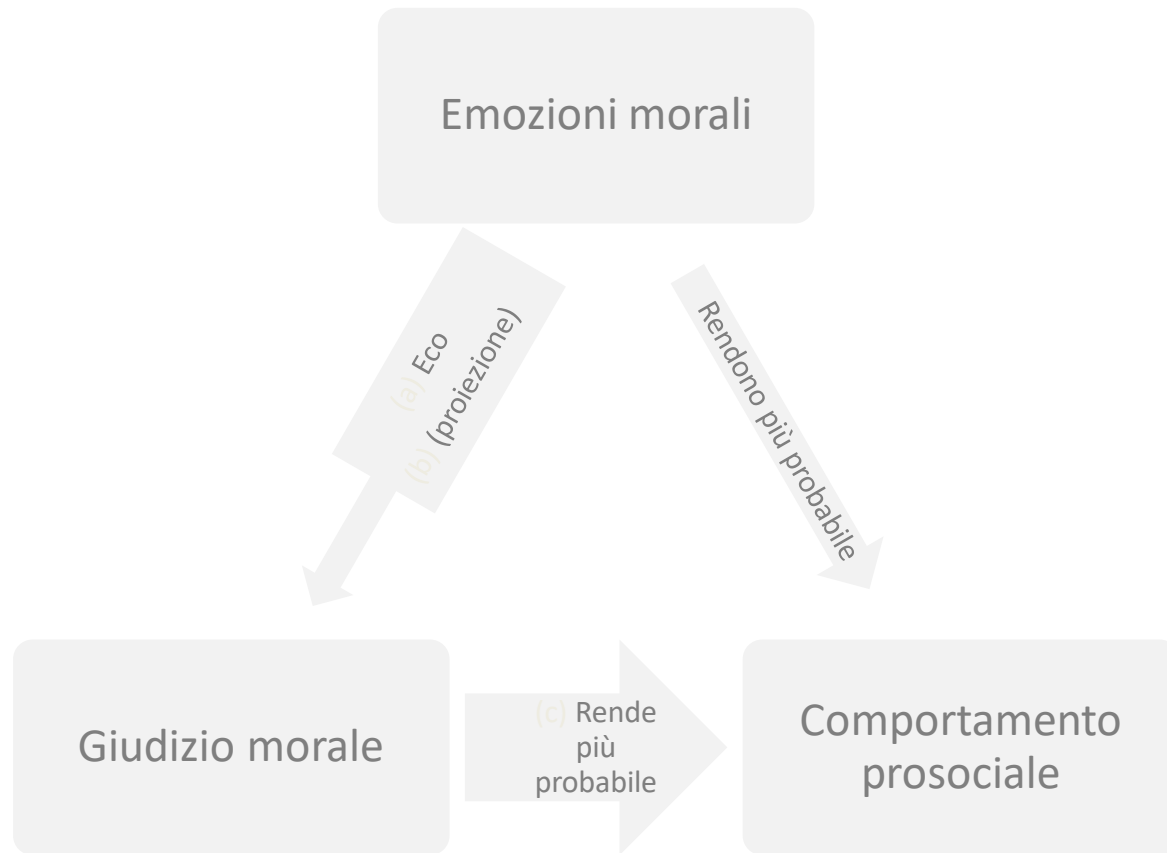
Joyce 2006, pp. 124-125

Per quanto riguarda (2), Joyce fa invece riferimento a vari studi secondo cui gli psicopatici non riuscirebbero a padroneggiare del tutto i concetti morali (non distinguendo, e.g., tra morale e convenzionale) e ad altri studi che mostrano come il ragionamento morale coinvolga l'attivazione delle aree "emotive" del cervello.

**(b)** Joyce vede questi risultati all'interno di una cornice proiettivista. **(a)** Prima di elaborare questo punto, voglio però approfondire l'idea generale che il giudizio morale presupporrebbe certe competenze emotive. **(c)** Infine, tornerò all'idea che il passaggio dalle semplici emozioni morali al vero e proprio giudizio morale rende il comportamento prosociale ancora più probabile.

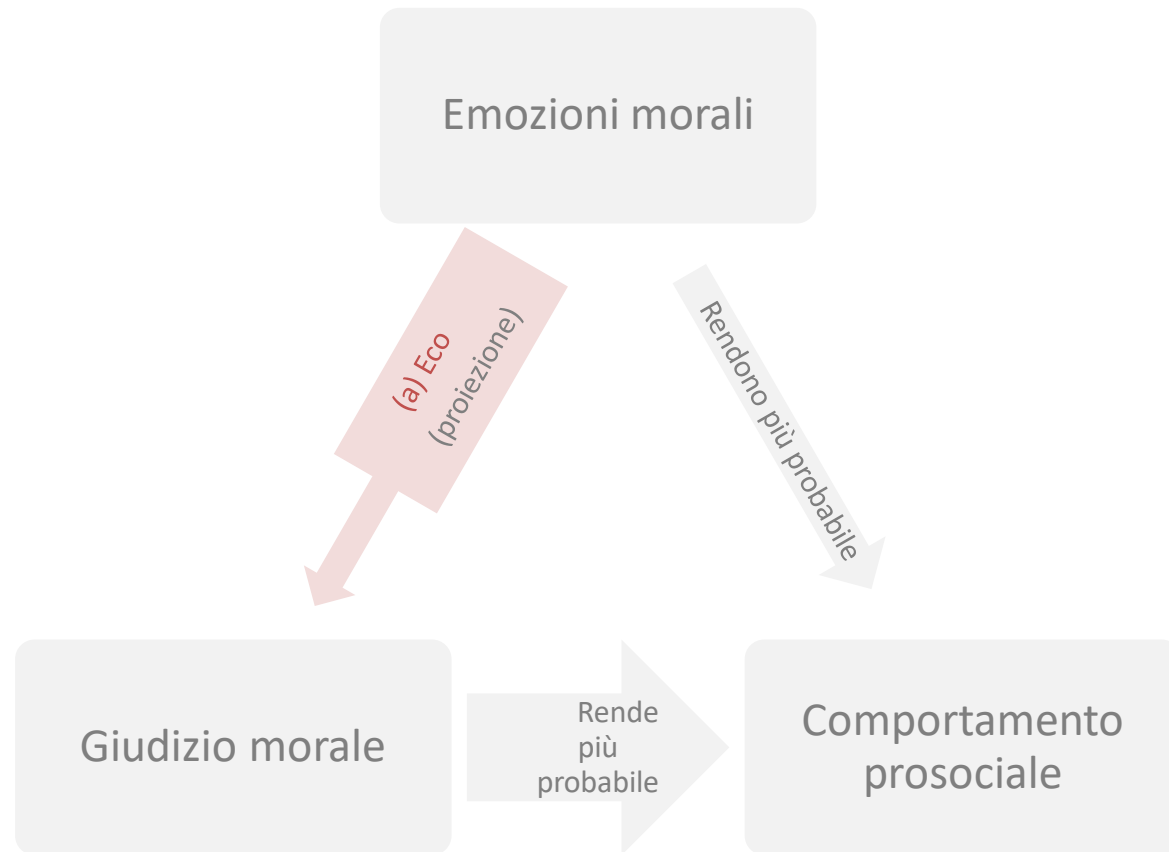
# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza



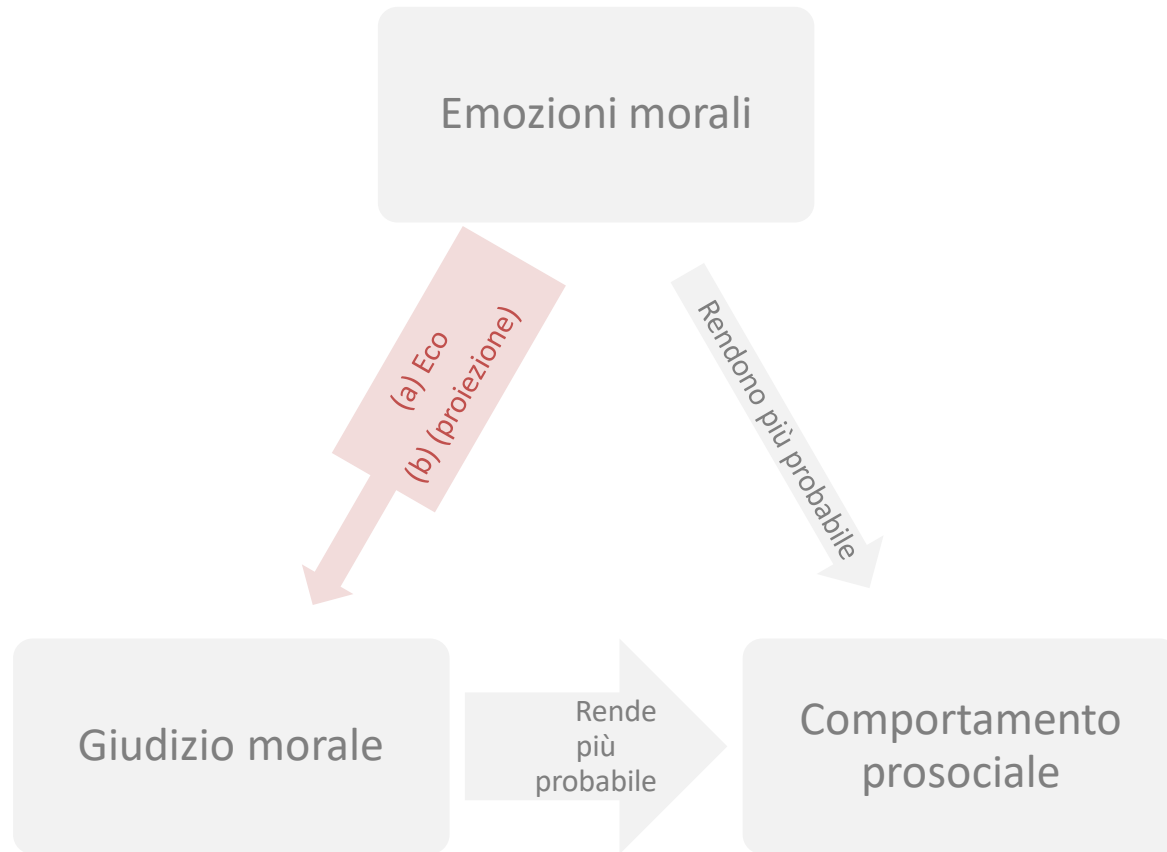
# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza



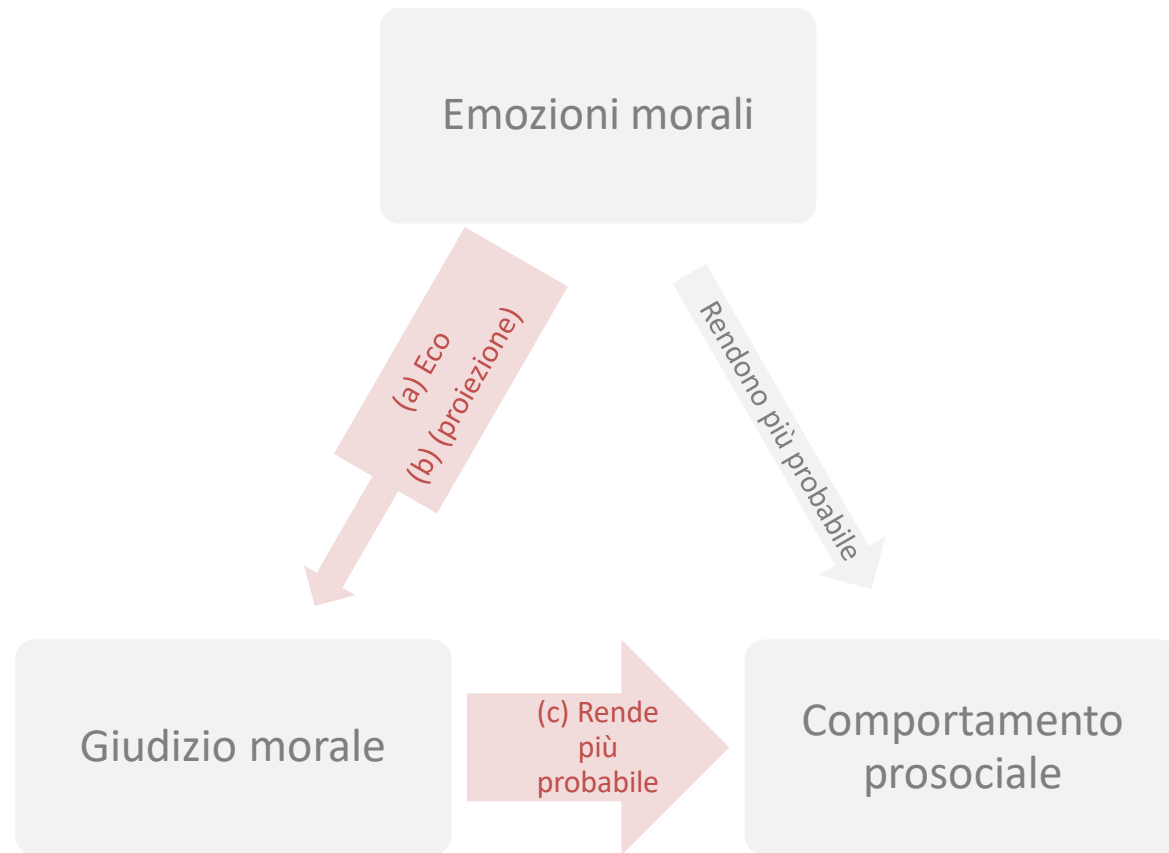
# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza



# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

(b) Joyce vede questi risultati all'interno di una cornice proiettivista. (a) Prima di elaborare questo punto, voglio però approfondire l'idea generale che il giudizio morale presupporrebbe certe competenze emotive. (c) Infine, tornerò all'idea che il passaggio dalle semplici emozioni morali al vero e proprio giudizio morale rende il comportamento prosociale ancora più probabile.

Allo scopo, inizierò discutendo alcune idee avanzate da Jesse Prinz, modificandole poi in una direzione più congeniale alla posizione di Joyce.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 20-21, 90-101, 115-117

Prinz abbraccia la tesi emozionista epistemica secondo cui possedere un certo concetto morale (e.g. il concetto di moralmente sbagliato) è possedere la disposizione a provare certe emozioni morali (e.g. senso di colpa, indignazione, etc) – ossia, nella terminologia di Prinz, è possedere certi sentimenti.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 20-21, 90-101, 115-117

Prinz abbraccia la tesi emozionista epistemica secondo cui possedere un certo concetto morale (e.g. il concetto di moralmente sbagliato) è possedere la disposizione a provare certe emozioni morali (e.g. senso di colpa, indignazione, etc) – ossia, nella terminologia di Prinz, è possedere certi sentimenti.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 20-21, 90-101, 115-117

Prinz abbraccia la tesi emozionista epistemica secondo cui possedere un certo concetto morale (e.g. il concetto di moralmente sbagliato) è possedere la disposizione a provare certe emozioni morali (e.g. senso di colpa, indignazione, etc) – ossia, nella terminologia di Prinz, è possedere certi sentimenti.

“[...] moral concepts dispose us to feel other-blame emotions when we are victims of transgressions and self-blame emotions when we transgress. If you believe that  $\phi$ -ing is wrong [...] you have a long-term memory representation that disposes you to feel guilt or shame if you  $\phi$ , and anger, contempt, or disgust if someone else  $\phi$ s. [...] We can think of the sentiment in long-term memory as standing belief, and the emotion in working memory as an occurrent belief. [...] we can call the sentiment a *moral rule*, and we can call a particular emotional manifestation of that sentiment a *moral judgment*” (Prinz 2007, pp. 95-96).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 20-21, 90-101, 115-117

Prinz abbraccia la tesi emozionista epistemica secondo cui possedere un certo concetto morale (e.g. il concetto di moralmente sbagliato) è possedere la disposizione a provare certe emozioni morali (e.g. senso di colpa, indignazione, etc) – ossia, nella terminologia di Prinz, è possedere certi sentimenti.

“When we judge that something is wrong, we tend to verbally express that judgment [...]. I will refer to sentences such as “Pickpocketing is wrong” as a verbalized moral judgment. But this label is really shorthand. “Pickpocketing is wrong” is not a judgment; it’s a string of words. In calling it a verbalized moral judgment, I mean it is a verbal form that might be used to express a moral judgment” (Prinz 2007, pp. 99-100).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 20-21, 90-101, 115-117

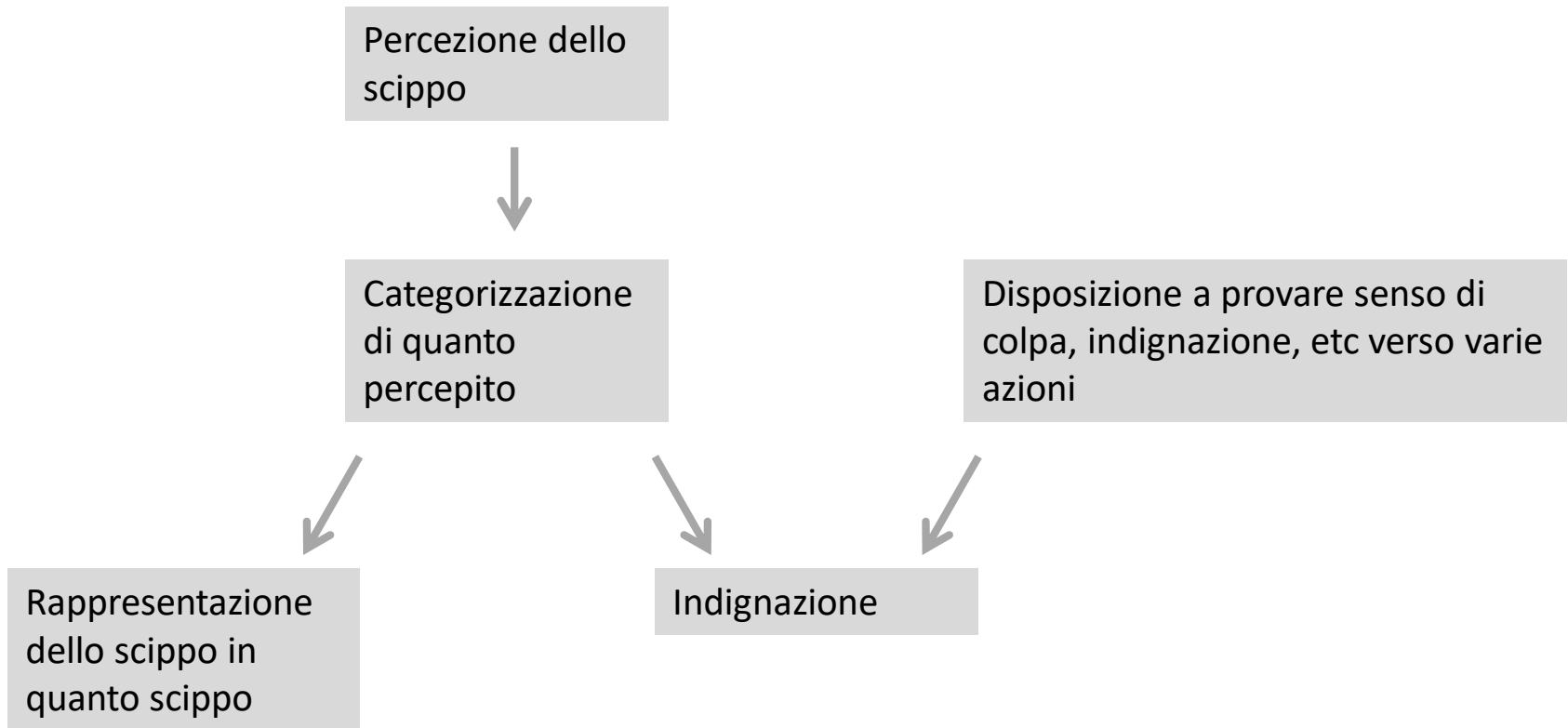
Prinz abbraccia la tesi emozionista **epistemica** secondo cui possedere un certo concetto morale (e.g. il concetto di moralmente sbagliato) è possedere la disposizione a provare certe emozioni morali (e.g. senso di colpa, indignazione, etc) – ossia, nella terminologia di Prinz, è possedere certi sentimenti.

“When we judge that something is wrong, we tend to verbally express that judgment [...]. I will refer to sentences such as “Pickpocketing is wrong” as a verbalized moral judgment. But this label is really shorthand. “Pickpocketing is wrong” is not a judgment; it’s a string of words. In calling it a verbalized moral judgment, I mean it is a verbal form that might be used to express a moral judgment” (Prinz 2007, pp. 99-100).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

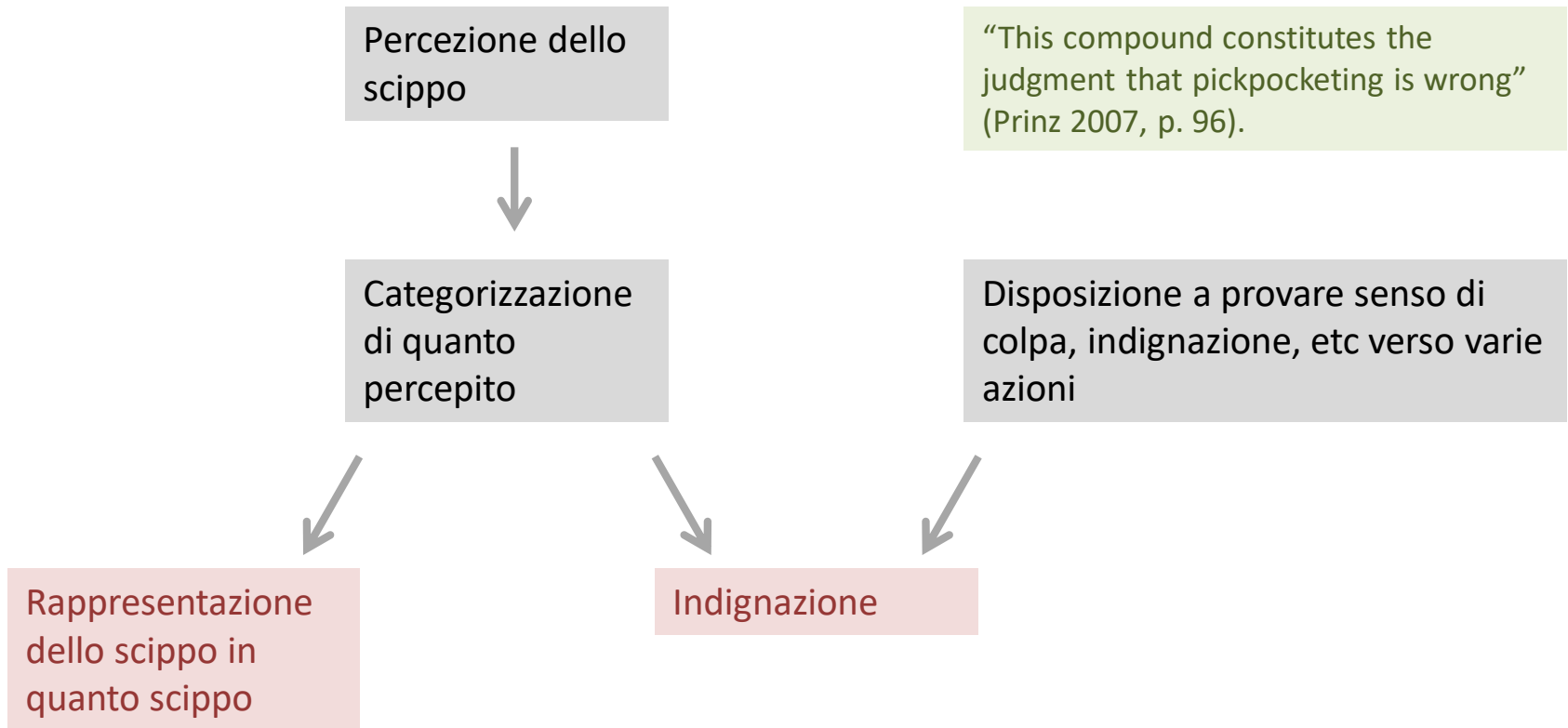
Prinz 2007, pp. 20-21, 90-101, 115-117



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

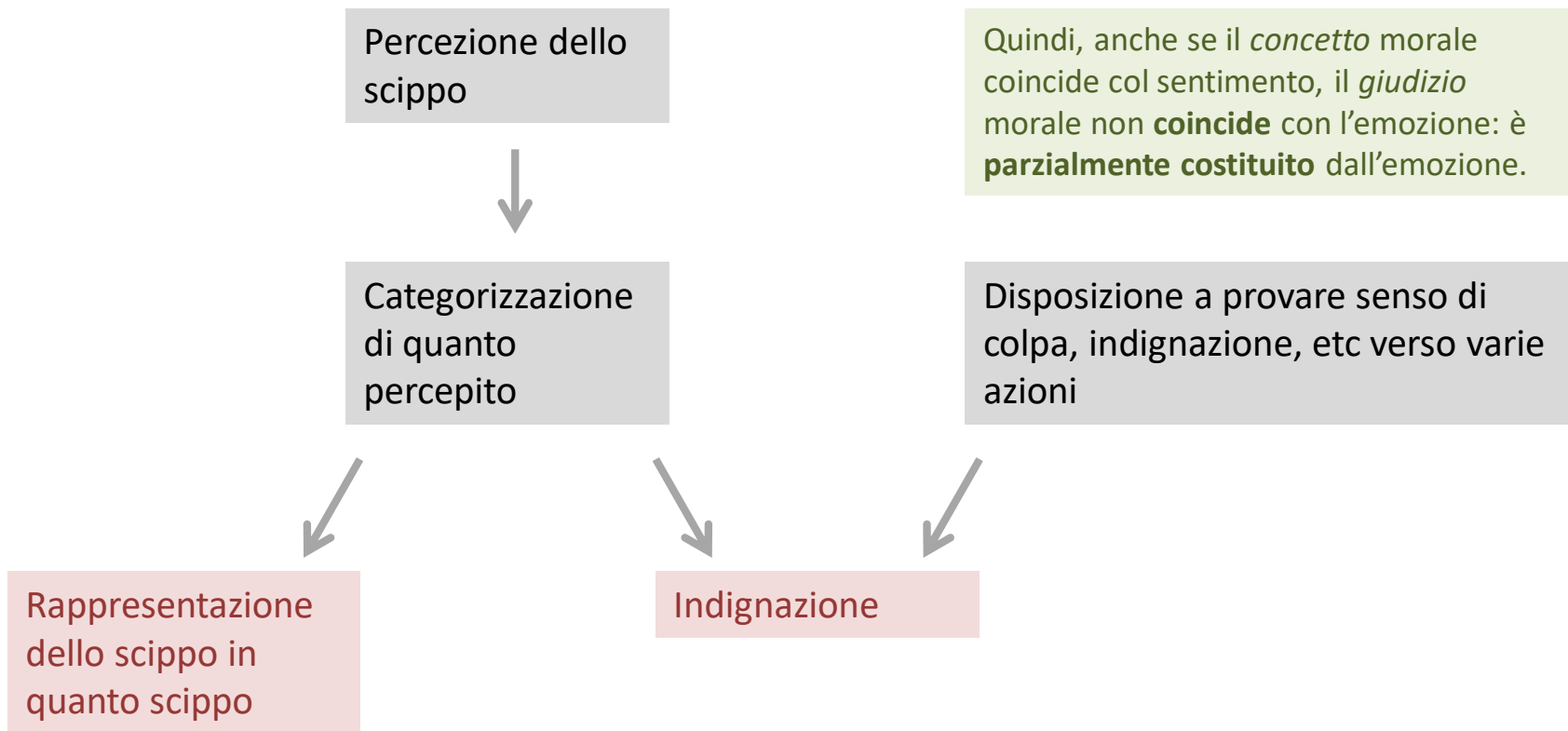
Prinz 2007, pp. 20-21, 90-101, 115-117



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

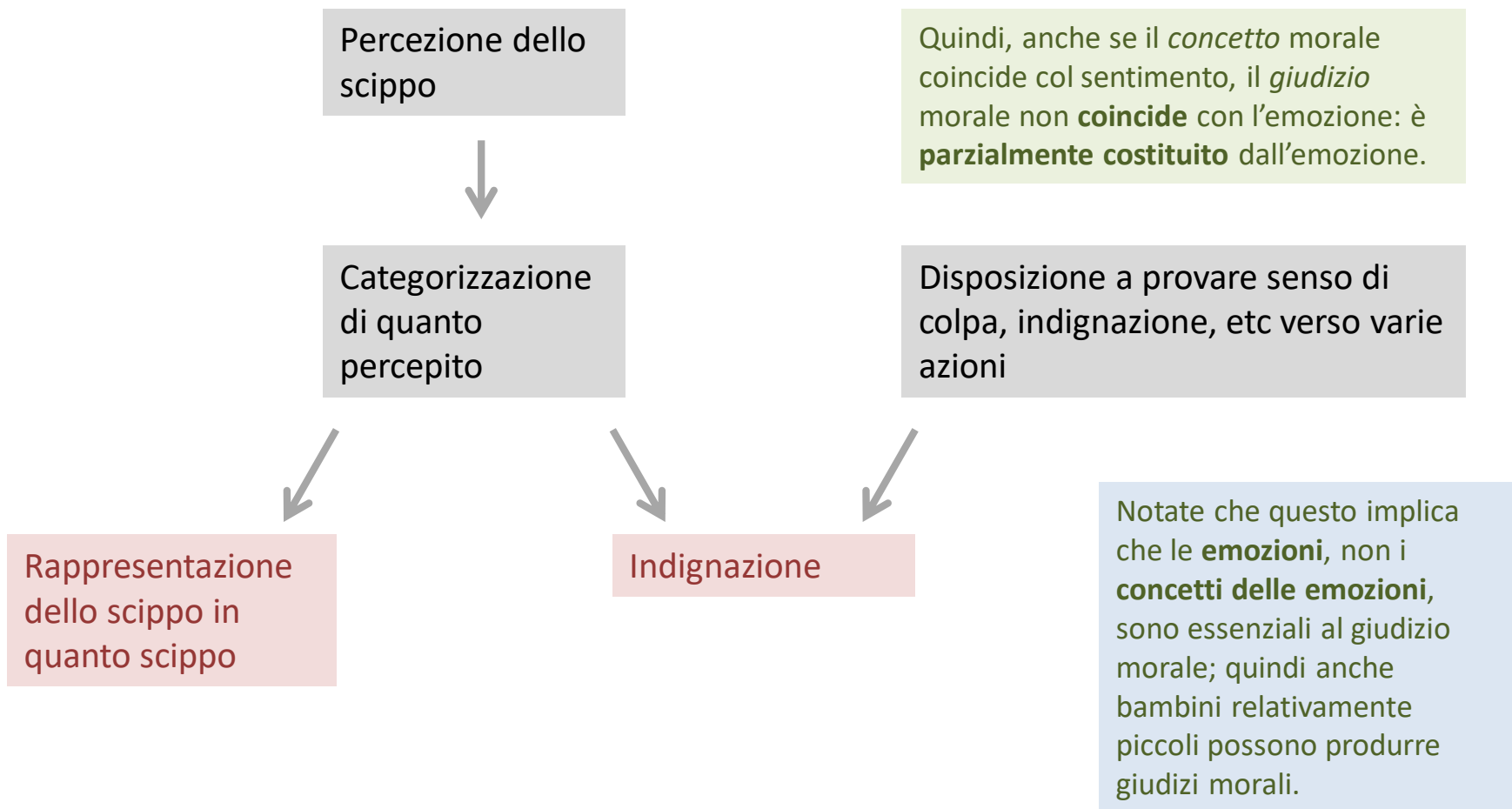
Prinz 2007, pp. 20-21, 90-101, 115-117



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 20-21, 90-101, 115-117



# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Quindi questa è la posizione di Prinz; evidenza a suo favore?

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Quindi questa è la posizione di Prinz; evidenza a suo favore?

Iniziamo con quelli che, al più, definirei degli “indizi” (dal più debole al più forte):

- Numerosi studi di neuroimaging mostrano che durante il giudizio morale si attivano aree del cervello associate alla produzione delle emozioni: l'insula, la corteccia cingolata anteriore, il polo temporale, la circonvoluzione frontale media, e la corteccia orbitofrontale.
- Vari studi (uno l'abbiamo già discusso) hanno mostrato che emozioni incidentali (disgusto, rabbia, etc) possono influire sul giudizio morale.
- Tanto l'esperienza comune quanto la letteratura psicologica suggeriscono che l'educazione morale passa per una manipolazione delle emozioni del bambino – che viene sgridato, temporaneamente privato dell'affetto del genitore o portato ad empatizzare con altre persone.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Questi risultati, però, sono compatibili con posizioni differenti da quella di Prinz, e.g. che le emozioni ed i giudizi morali *influiscono* gli uni sulle altre – senza che le prime *costituiscono* i secondi.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Questi risultati, però, sono compatibili con posizioni differenti da quella di Prinz, e.g. che le emozioni ed i giudizi morali *influiscono* gli uni sulle altre – senza che le prime *costituiscono* i secondi.

Ecco qualcosa di meglio:

“[Epistemic emotionists] say that having a moral attitude is a matter of having an emotional disposition. If this is right, then someone should be able to have a moral attitude in the absence of any rational justification. Emotional attitudes should be sufficient for moral attitudes. There is empirical evidence supporting this prediction” (Prinz 2007, p. 29).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Questi risultati, però, sono compatibili con posizioni differenti da quella di Prinz, e.g. che le emozioni ed i giudizi morali *influiscono* gli uni sulle altre – senza che le prime *costituiscano* i secondi.

Ecco qualcosa di meglio:

“[Epistemic emotionists] say that having a moral attitude is a matter of having an emotional disposition. If this is right, then someone should be able to have a moral attitude in the absence of any rational justification. Emotional attitudes should be sufficient for moral attitudes. There is empirical evidence supporting this prediction” (Prinz 2007, p. 29).

(Notate che gli studi sulle emozioni incidentali non stabiliscono una tesi così forte)

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Questi risultati, però, sono compatibili con posizioni differenti da quella di Prinz, e.g. che le emozioni ed i giudizi morali *influiscono* gli uni sulle altre – senza che le prime *costituiscono* i secondi.

Ecco qualcosa di meglio:

“Murphy et al. [...] studied moral attitudes toward consensual incest. They asked American college students to consider a case in which a brother and sister have sex. [...] the siblings consent to intercourse, use contraception, enjoy the experience, and keep it a secret. Eighty percent of the subjects judged that the behavior was morally wrong, but they had great difficulty explaining why. Each time they came up with an argument to show that the siblings had done something immoral, the experimenter explained why the argument fails” (Prinz 2007, p. 30).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Questi risultati, però, sono compatibili con posizioni differenti da quella di Prinz, e.g. che le emozioni ed i giudizi morali *influiscono* gli uni sulle altre – senza che le prime *costituiscono* i secondi.

Ecco qualcosa di meglio:

“[Subjects] tended to concede that the counterarguments were successful, but only 17 percent changed their initial moral judgments. The others typically bottomed out in unsupported declarations and emotional exclamations. [...] Murphy et al. [...] found the same pattern of responses when they presented subjects with a scenario involving cannibalism. A woman working alone late one night in a medical pathology lab decides to cook and eat a discarded piece of a human cadaver [...]. Once again, subjects say this is wrong, but they cannot articulate reasons sufficient to support that conclusion” (Prinz 2007, p. 30).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Questi risultati, però, sono compatibili con posizioni differenti da quella di Prinz, e.g. che le emozioni ed i giudizi morali *influiscono* gli uni sulle altre – senza che le prime *costituiscano* i secondi.

Passiamo ora dalle condizioni sufficienti alle condizioni necessarie:

““Morally right” and “morally wrong” mean something different from “conventionally right” and “conventionally wrong” [...]. Anyone who grasps moral concepts should be able to draw this distinction. [...] Blair [...] demonstrated that psychopaths fail to grasp the moral/conventional distinction. [...] In psychopathy, a deficit in moral motivation co-occurs with a deficit in moral competence. [...] leading explanations of psychopathy maintain that the deficit in moral comprehension is a direct result of the emotional deficit” (Prinz 2007, pp. 43-44).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Questi risultati, però, sono compatibili con posizioni differenti da quella di Prinz, e.g. che le emozioni ed i giudizi morali *influiscono* gli uni sulle altre – senza che le prime *costituiscano* i secondi.

Passiamo ora dalle condizioni sufficienti alle condizioni necessarie:

““Morally right” and “morally wrong” mean something different from “conventionally right” and “conventionally wrong” [...]. Anyone who grasps moral concepts should be able to draw this distinction. [...] Blair [...] demonstrated that psychopaths fail to grasp the moral/conventional distinction. [...] In psychopathy, a deficit in moral motivation co-occurs with a deficit in moral competence. [...] leading explanations of psychopathy maintain that the deficit in moral comprehension is a direct result of the emotional deficit” (Prinz 2007, pp. 43-44).

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

Prinz distingue chiaramente tra il giudizio morale (che è costituito da un'emozione e da una rappresentazione dell'azione che l'ha suscitata) e la sua espressione verbale.

Joyce ha una concezione più esigente del giudizio morale. La possiamo catturare (o quantomeno possiamo catturare il suo spirito) dicendo che, per Joyce, il giudizio morale nel senso di Prinz è solo un *protogiudizio* e il giudizio morale vero e proprio è costituito da questo protogiudizio insieme alla sua espressione verbale.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Prinz 2007, pp. 21-23, 27-31, 35, 42-44

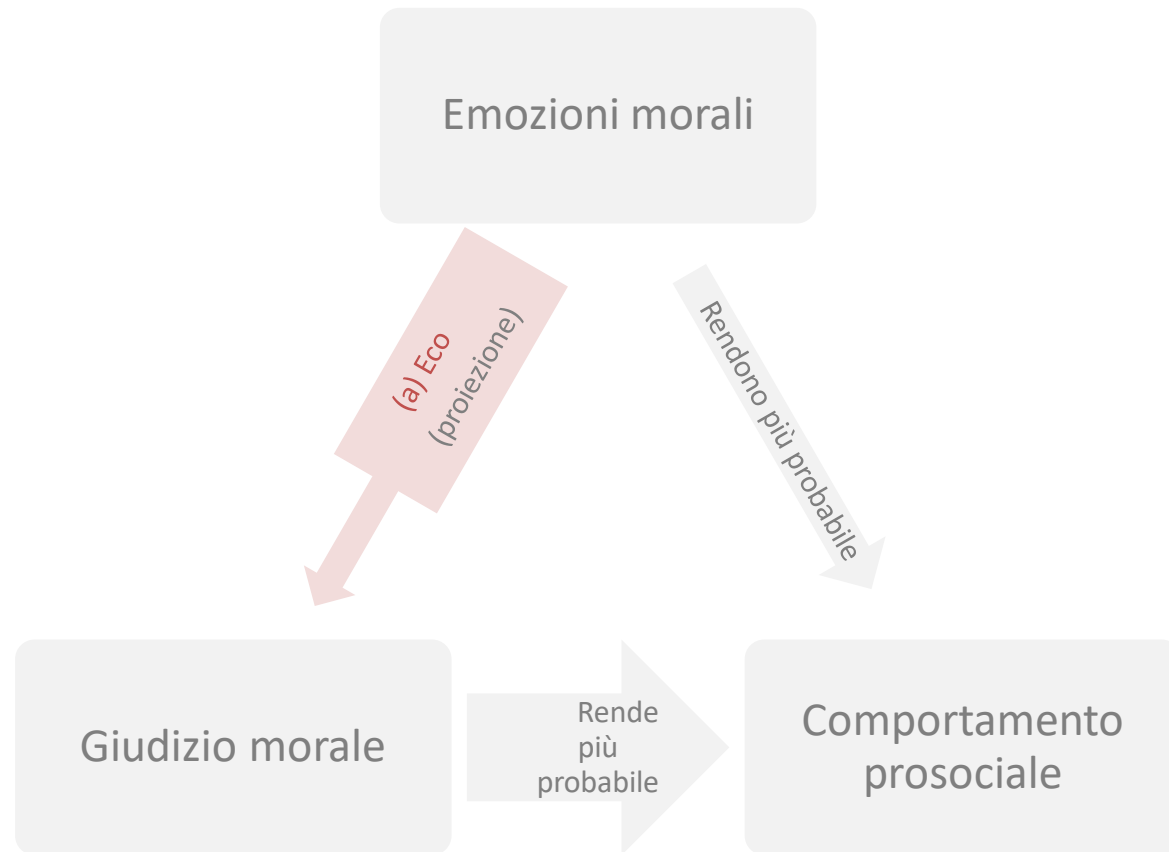
Prinz distingue chiaramente tra il giudizio morale (che è costituito da un'emozione e da una rappresentazione dell'azione che l'ha suscitata) e la sua espressione verbale.

Joyce ha una concezione più esigente del giudizio morale. La possiamo catturare (o quantomeno possiamo catturare il suo spirito) dicendo che, per Joyce, il giudizio morale nel senso di Prinz è solo un *protogiudizio* e il giudizio morale vero e proprio è costituito da questo protogiudizio insieme alla sua espressione verbale.

Resta il fatto che le emozioni sono necessarie per poter giudicare moralmente e il giudizio morale nel suo complesso è, in un certo senso, semplicemente un'eco del suo nocciolo emotivo.

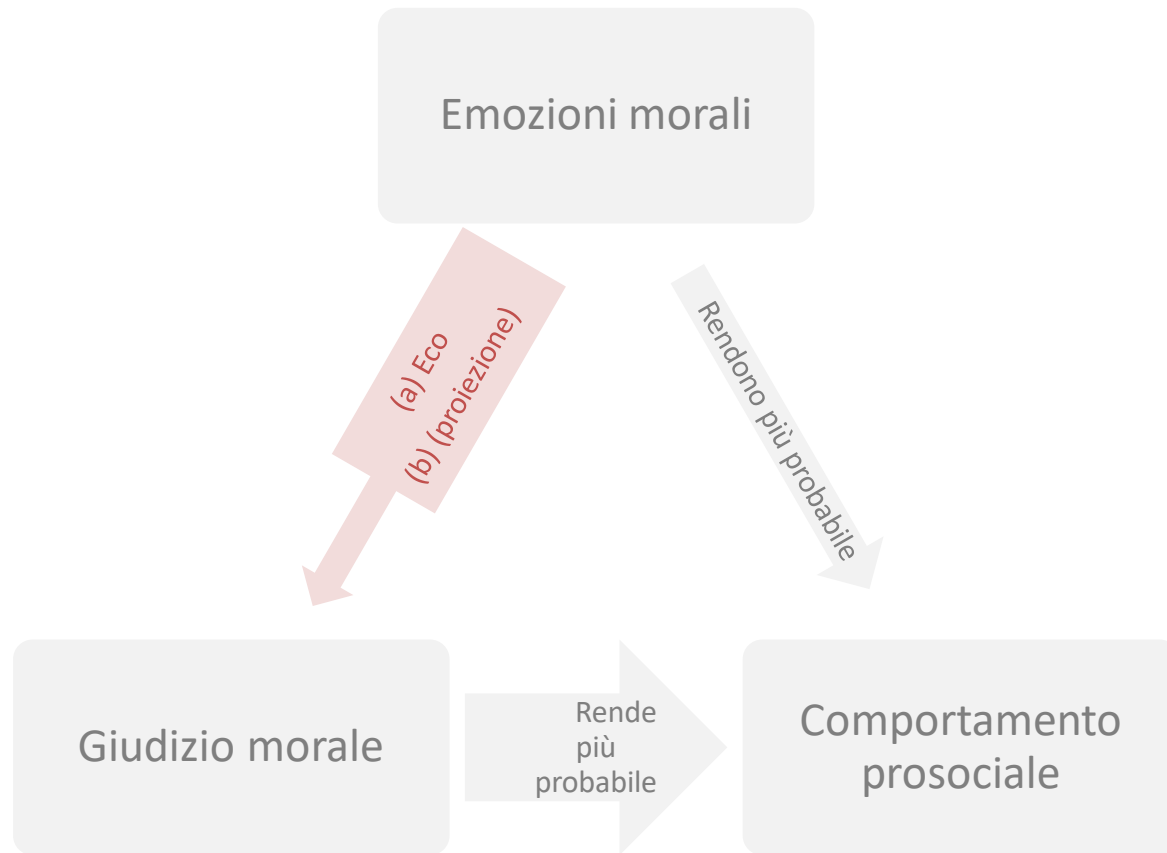
# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza



# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

**(b)** Joyce vede questi risultati all'interno di una cornice proiettivista. **(a)** Prima di elaborare questo punto, voglio però approfondire l'idea generale che il giudizio morale presupporrebbe certe competenze emotive. **(c)** Infine, tornerò all'idea che il passaggio dalle semplici emozioni morali al vero e proprio giudizio morale rende il comportamento prosociale ancora più probabile.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 125-128, 132-133

Joyce sottolinea che – nonostante il suo nocciolo emotivo, e quindi soggettivo – il giudizio morale non si presenta come tale; il meccanismo è quello, humaneo, della proiezione:

“Suppose, for example, that you are confronted by a suffering animal, and you feel the emotion of pity. If you then “project” this emotion onto the scene you may see the suffering animal as having a quality of “demanding pity”, or being pitiful” (Joyce 2006, pp. 125-126).

Questa non è una peculiarità del giudizio morale; la nostra mente funziona così in una grande quantità di casi – pensate ai colori e, in generale, a tutte le qualità secondarie.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 125-128, 132-133

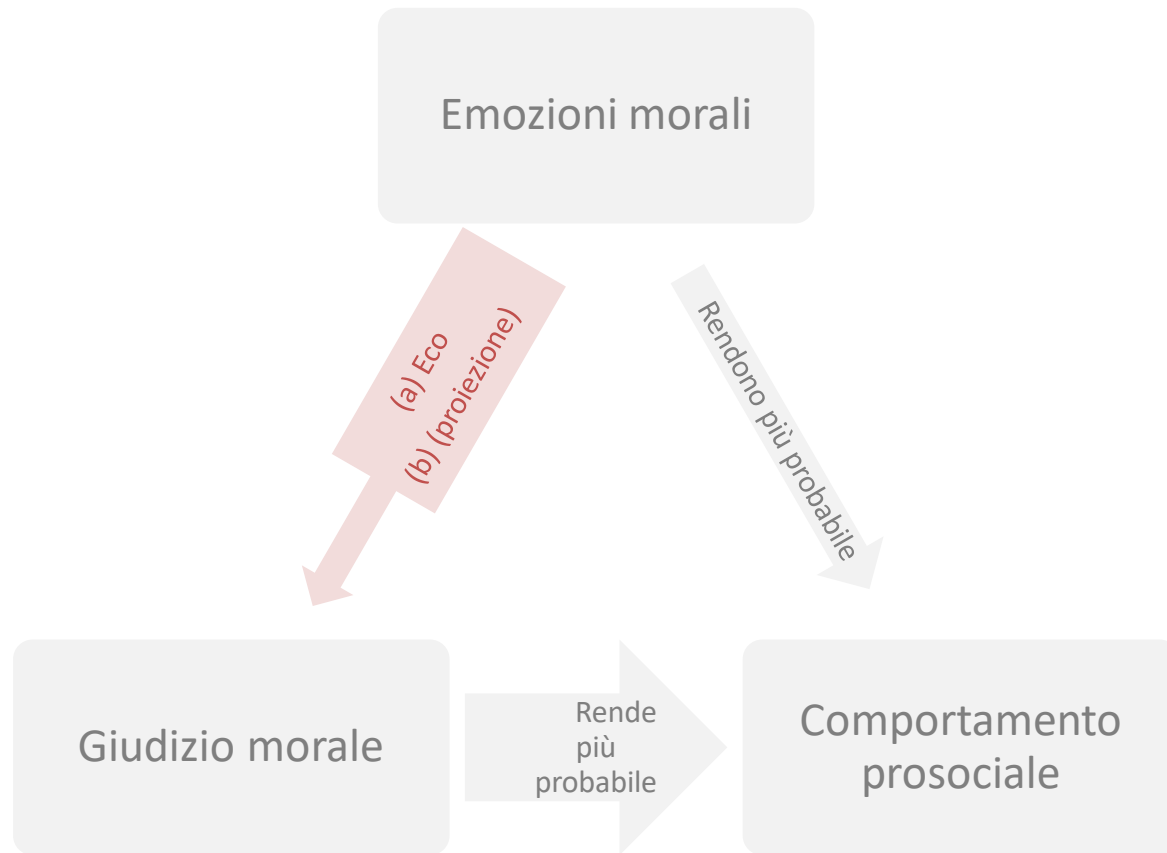
Joyce sottolinea che – nonostante il suo nocciolo emotivo, e quindi soggettivo – il giudizio morale non si presenta come tale; il meccanismo è quello, humaneo, della proiezione:

“[...] mere aversions and inclinations will not suffice for [moral] thinking [...]. What is needed is a movement from [...] feeling contempt for something to judging it contemptible, from praising something to regarding it praiseworthy, from not accepting something to considering it unacceptable [...]” (Joyce 2006, pp. 132-133).

Questa non è una peculiarità del giudizio morale; la nostra mente funziona così in una grande quantità di casi – pensate ai colori e, in generale, a tutte le qualità secondarie.

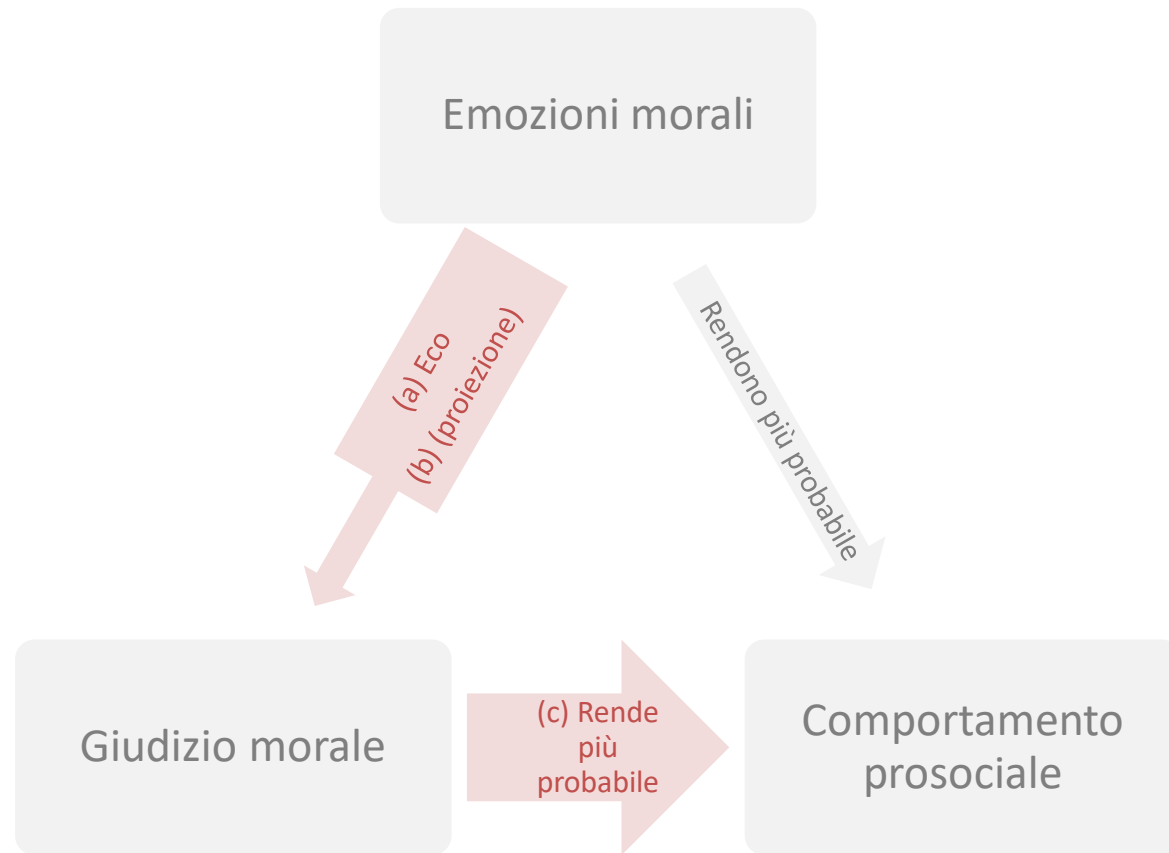
# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza



# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

**(b)** Joyce vede questi risultati all'interno di una cornice proiettivista. **(a)** Prima di elaborare questo punto, voglio però approfondire l'idea generale che il giudizio morale presupporrebbe certe competenze emotive. **(c)** Infine, tornerò all'idea che il passaggio dalle semplici emozioni morali al vero e proprio giudizio morale rende il comportamento prosociale ancora più probabile.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

A questo punto abbiamo una storia molto promettente circa l'evoluzione per selezione naturale della nostra facoltà di giudicare moralmente:

- Le emozioni morali sono state selezionate nel contesto del processo di selezione del comportamento prosociale.
- Successivamente, le tendenze proiettiviste della nostra mente le hanno tradotte in giudizi morali.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Ma notate che il giudizio morale non deve essere un semplice epifenomeno. È anzi plausibile che il potere motivante delle emozioni morali sia stato *amplificato* dal passaggio dalle semplici emozioni morali al giudizio morale – il pensiero che una certa cosa è *inaccettabile* amplifica senz'altro il potere motivante del semplice pensiero che *non vogliamo accettare* quella cosa.

Il che, peraltro, punta in direzione di una spiegazione delle nostre tendenze proiettiviste.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 114-117

Una seconda possibile spiegazione delle nostre tendenze proiettiviste viene suggerita dallo stesso Joyce, nel contesto di una discussione della questione del perché la selezione naturale non abbia prodotto un apparato meno involuto per motivarci a comportarci in maniera prosociale.

La prima parte della sua risposta riposa su considerazioni piuttosto standard circa il modus operandi della selezione naturale. La seconda parte introduce, però, un elemento nuovo:

“No matter how much I dislike something, this inclination alone is not relevant to my judgments concerning *others* pursuing that thing: “I won’t pursue X because I don’t like X” makes perfect sense, but “You won’t pursue X because I don’t like X” makes little sense. By comparison, the assertion of “The pursuit of X is morally wrong” demands both *my* avoidance of X and *yours*” (Joyce 2006, p. 117).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 1: vantaggi della coscienza

Joyce 2006, pp. 114-117

Una seconda possibile spiegazione delle nostre tendenze proiettiviste viene suggerita dallo stesso Joyce, nel contesto di una discussione della questione del perché la selezione naturale non abbia prodotto un apparato meno involuto per motivarci a comportarci in maniera prosociale (vd., e.g., Parfit 2011, p. 534).

La prima parte della sua risposta riposa su considerazioni piuttosto standard circa il modus operandi della selezione naturale. La seconda parte introduce, però, un elemento nuovo:

“No matter how much I dislike something, this inclination alone is not relevant to my judgments concerning others pursuing that thing: “I won’t pursue X because I don’t like X” makes perfect sense, but “You won’t pursue X because I don’t like X” makes little sense. By comparison, the assertion of “The pursuit of X is morally wrong” demands both *my* avoidance of X and *yours*” (Joyce 2006, p. 117).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

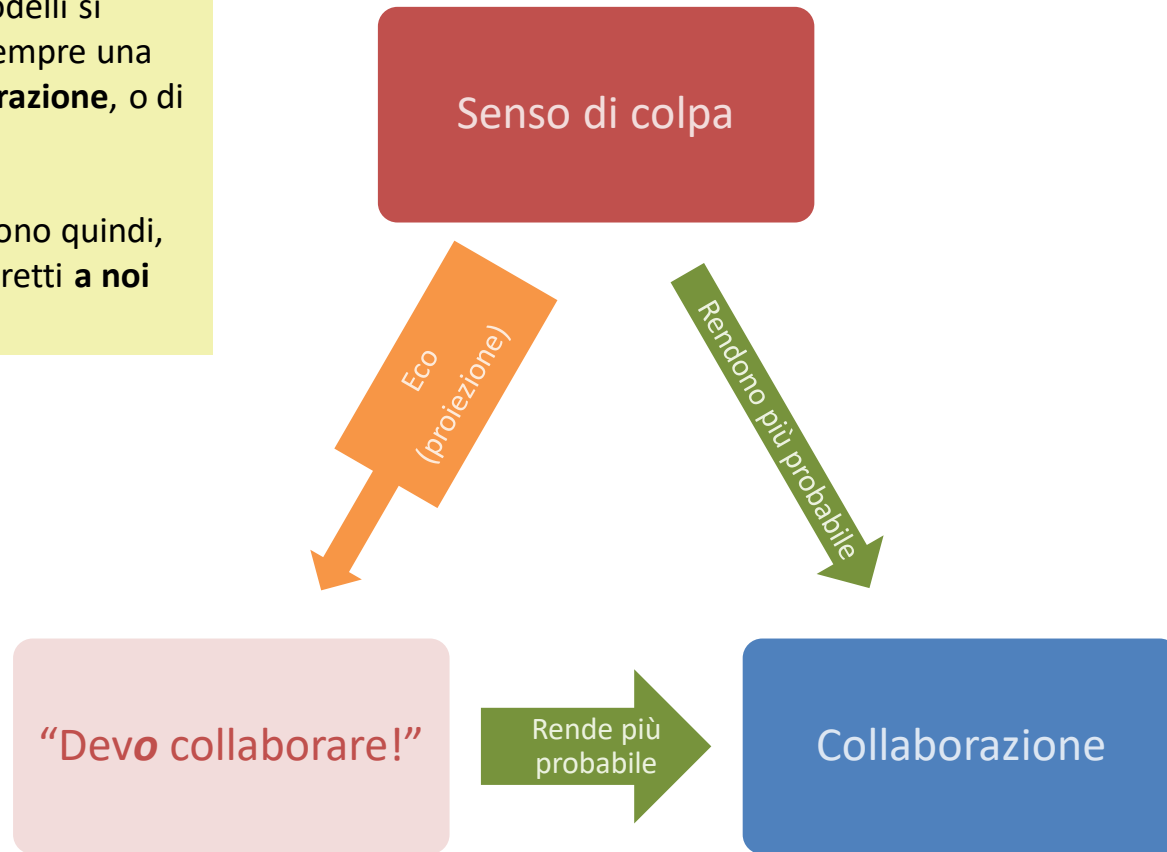
	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Il comportamento prosociale su cui i nostri modelli si concentrano è sempre una forma di **collaborazione**, o di **sacrificio**.

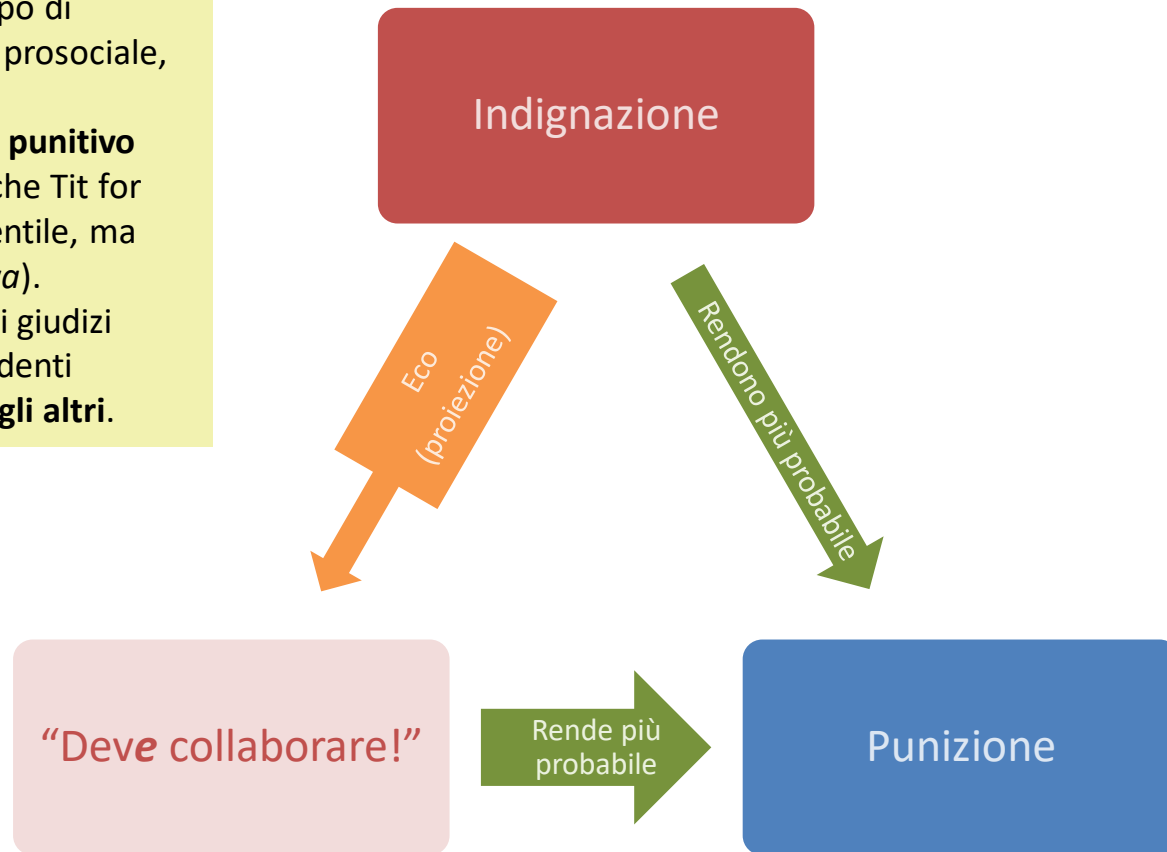
I giudizi morali corrispondenti sono quindi, naturalmente, diretti **a noi stessi**.



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Ma abbiamo visto evolvere anche un altro tipo di comportamento prosociale, una forma di **comportamento punitivo** (ricordate, e.g., che Tit for Tat non è solo gentile, ma anche *vendicativa*). E in questo caso i giudizi morali corrispondenti saranno diretti **agli altri**.



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Joyce 2006, pp. 118-122

Ma il rifiuto di collaborare di un Tit for Tat che si sente tradito è solo un caso particolare di comportamento punitivo. Ecco un caso più interessante:

“Consider the inconvenient lengths to which a person might go in order to secure a refund of \$10 for a faulty consumer item. [...] such behavior is governed by emotions [...] and such emotions act as guarantors that certain behaviors will be pursued even to the point of self-harm [...]. Consider a shopkeeper’s point of view. If he is faced with a customer who always calculates prudently, and he also knows that it will cost this customer more than \$10 worth of inconvenience to return an item, then he can without a care sell a defective \$10 item. But if faced with a second customer whom he knows will pursue the matter of a faulty item to great lengths, who will sacrifice an *irrational* amount of energy on seeking redress, he will ensure that the \$10 item he is selling is in good working order” (Joyce 2006, p. 119).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Joyce 2006, pp. 118-122

Una tendenza a punire di questo tipo può essere adattiva anche in assenza dello spettro del futuro, che è invece così importante nel caso di Tit for Tat.

Ovviamente, perché questa tendenza sia selezionata è importante (1) che essa sia visibile (e.g. che ogni tanto sia manifestata, o che produca indizi della sua presenza) e (2) che non sia facile fingerla (altrimenti ad evolvere sarebbe la tendenza a fingerla!).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

Tendenze a punire di questo tipo sono state studiate estensivamente in connessione col cosiddetto “gioco dell’ultimatum”:

- C’è un bene da dividere, e.g. una somma di denaro.
- Il giocatore 1 deve offrire una possibile divisione al giocatore 2; l’offerta non è contrattabile (è, per l’appunto, un ultimatum).
- Se il giocatore 2 accetta l’offerta, il bene viene diviso come previsto; se la rifiuta, il bene non viene diviso ed entrambi i giocatori restano a mani vuote.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

Tendenze a punire di questo tipo sono state studiate estensivamente in connessione col cosiddetto “gioco dell’ultimatum”:

- C’è un bene da dividere, e.g. una somma di denaro.
- Il giocatore 1 deve offrire una possibile divisione al giocatore 2; l’offerta non è contrattabile (è, per l’appunto, un ultimatum).
- Se il giocatore 2 accetta l’offerta, il bene viene diviso come previsto; se la rifiuta, il bene non viene diviso ed entrambi i giocatori restano a mani vuote.

Assumendo che sia interessato solo al denaro, il giocatore 2 dovrebbe accettare qualsiasi offerta (visto che l’alternativa è non ricevere nulla); sapendo questo, e assumendo che anch’egli sia interessato solo al denaro, il giocatore 1 dovrebbe offrire il minimo possibile.

# Un secondo argomento genealogico

La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

In vari esperimenti condotti in Germania, USA, Jugoslavia, Giappone ed Israele, gli sperimentatori hanno osservato che i soggetti deviano dal comportamento descritto, sia quando ricoprono il ruolo del giocatore 1 sia, più interessante per noi, quando ricoprono il ruolo del giocatore 2 – in questo caso, tendono a punire offerte troppo avare da parte dell'altro giocatore.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

In vari esperimenti condotti in Germania, USA, Jugoslavia, Giappone ed Israele, gli sperimentatori hanno osservato che i soggetti deviano dal comportamento descritto, sia quando ricoprono il ruolo del giocatore 1 sia, più interessante per noi, quando ricoprono il ruolo del giocatore 2 – in questo caso, tendono a punire offerte troppo averse da parte dell'altro giocatore.

“[...] we have a clear violation of the rational choice paradigm here only on the assumption that, for these subjects, utility = income. [...] There is no principled reason why norms of fairness cannot be reflected in their utilities [...]. Appeal to norms of fairness, however, hardly constitutes an explanation in itself. Why do we have such norms? [...] How could they evolve?” (Skyrms 1996, p. 29).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

Per rispondere a questa domanda, Skyrms ha condotto delle simulazioni con le seguenti strategie (sia con una che con due popolazioni):

	Giocatore 1	Giocatore 2
S1	Offri 1	Accetta tutto
S2	Offri 1	Rifiuta tutto
S3	Offri 1	Accetta 5, rifiuta 1
S4	Offri 1	Accetta 1, rifiuta 5
S5	Offri 5	Accetta tutto
S6	Offri 5	Rifiuta tutto
S7	Offri 5	Accetta 5, rifiuta 1
S8	Offri 5	Accetta 1, rifiuta 5

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

Per rispondere a questa domanda, Skyrms ha condotto delle simulazioni con le seguenti strategie (sia con una che con due popolazioni):

	Giocatore 1	Giocatore 2
Gamesman	Offri 1	Accetta tutto
S2	Offri 1	Rifiuta tutto
S3	Offri 1	Accetta 5, rifiuta 1
S4	Offri 1	Accetta 1, rifiuta 5
S5	Offri 5	Accetta tutto
S6	Offri 5	Rifiuta tutto
Fairman	Offri 5	Accetta 5, rifiuta 1
S8	Offri 5	Accetta 1, rifiuta 5

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

In entrambi i casi, il risultato è stato che l'evoluzione della giustizia, ed in particolare del comportamento punitivo, dipende fortemente dalle frequenze iniziali.

	Giocatore 1	Giocatore 2
Gamesman	Offri 1	Accetta tutto
S2	Offri 1	Rifiuta tutto
S3	Offri 1	Accetta 5, rifiuta 1
S4	Offri 1	Accetta 1, rifiuta 5
S5	Offri 5	Accetta tutto
S6	Offri 5	Rifiuta tutto
Fairman	Offri 5	Accetta 5, rifiuta 1
S8	Offri 5	Accetta 1, rifiuta 5

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

Coerentemente con questi risultati, studi transculturali hanno mostrato una grande varietà di atteggiamenti:

“The mean amount that the proposer offered to the responder ranged from 26% to 58%. [...] In some societies the rejection rate for low offers was zero. These included societies that usually made close to egalitarian proposals and societies that made selfish proposals. [...] Some societies reject “too-generous” offers of substantially more than 50%. [...] Those who reject “too-generous” offers live in cultures where accepting a generous gift puts one under an obligation. [...] Cultures that required collective effort to make a living, and cooperation to divide the fruits of collective action [...] tend to make fair or better-than-fair offers and not to reject any offers. The anthropologists find that payoff to cooperation and market integration have a strong correlation with cooperative behavior” (Skyrms 1996, pp. 40-41).

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

I risultati delle simulazioni di Skyrms mostrano che la selezione della giustizia, ed in particolare del comportamento punitivo, non è (a differenza, e.g., della selezione del significato) una “certezza morale”. Ciononostante, ci offrono un modello del modo in cui certe nostre tendenze comportamentali potrebbero aver avuto origine – un modello che può venire esteso per rendere conto dell’origine del giudizio morale nei confronti degli altri.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 2: vantaggi della punizione

Skyrms 1996, pp. 23, 27-34, 40-41

I risultati delle simulazioni di Skyrms mostrano che la selezione della giustizia, ed in particolare del comportamento punitivo, non è (a differenza, e.g., della selezione del significato) una “certezza morale”. Ciononostante, ci offrono un modello del modo in cui certe nostre tendenze comportamentali potrebbero aver avuto origine – un modello che può venire esteso per rendere conto dell’origine del giudizio morale nei confronti degli altri.

I risultati degli studi transculturali suggeriscono inoltre una radicale dipendenza dalla cultura, ed in particolare dalle condizioni materiali di vita, di questi giudizi – per cui se la posizione riduzionista dovesse rivelarsi corretta, sembra che essa dovrebbe assumere una forma abbastanza radicale.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 3: punizioni altruistiche

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?

# Un secondo argomento genealogico

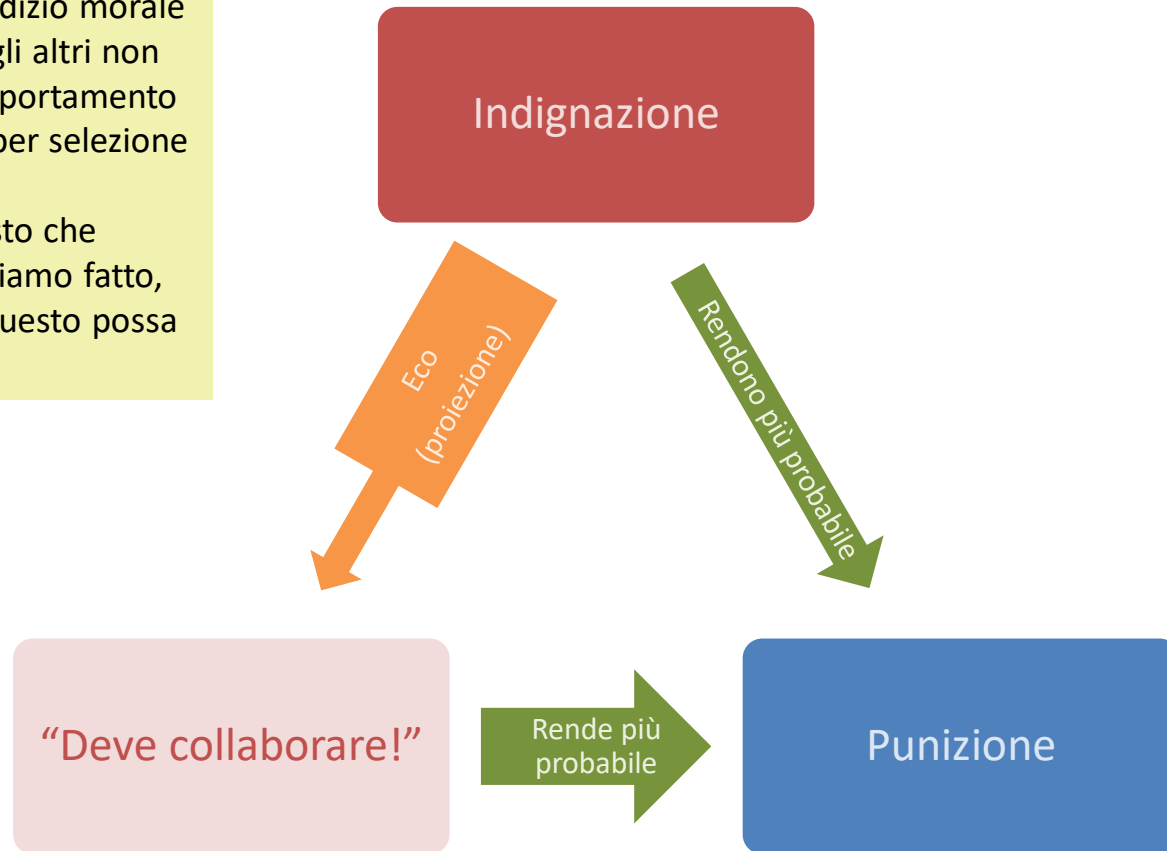
## La selezione del giudizio morale, 3: punizioni altruistiche

	Noi stessi	Gli altri
Nostra fitness	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la <u>nostra</u> fitness?
Fitness del gruppo	In che modo giudicare moralmente <u>noi stessi</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?	In che modo giudicare moralmente <u>gli altri</u> può aumentare la fitness <u>del gruppo</u> ?

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 3: punizioni altruistiche

Il nostro modello per la selezione del giudizio morale nei confronti degli altri non cambia se il comportamento punitivo evolve per selezione di gruppo. Detto questo, visto che ancora non l'abbiamo fatto, vediamo come questo possa accadere.



# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 3: punizioni altruistiche

Sober e Wilson 1998, pp. 142-149, 173-175

Come abbiamo visto, la selezione dell'altruismo biologico presuppone che:

- Ci siano vari gruppi con differenti frequenze di altruisti.
- La fitness dei vari gruppi sia proporzionale alla relativa frequenza di altruisti.
- I gruppi, pur essendo in un certo senso *separati* gli uni dagli altri, non siano *isolati* gli uni dagli altri.

Quando queste tre condizioni sono soddisfatte la selezione di gruppo per il fenotipo altruista è attiva – perché questo fenotipo venga effettivamente selezionato è necessario però anche che l'intensità della selezione di gruppo sia tale da superare quella della selezione individuale.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 3: punizioni altruistiche

Sober e Wilson 1998, pp. 142-149, 173-175

Un comportamento punitivo può essere altruistico:

- Esso può aumentare la fitness del gruppo “indirettamente”, aumentando la fitness di certi comportamenti prosociali relativamente a quella delle loro alternative antisociali.
- Nella misura in cui comporta un investimento di tempo, energie, etc esso diminuirà la fitness di chi lo produce relativamente a quella di chi non lo produce.

Affinché esso venga effettivamente selezionato è quindi necessario che siano soddisfatte le condizioni appena descritte.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, 3: punizioni altruistiche

Sober e Wilson 1998, pp. 142-149, 173-175

Un comportamento punitivo può essere altruistico:

- Esso può aumentare la fitness del gruppo “indirettamente”, aumentando la fitness di certi comportamenti prosociali relativamente a quella delle loro alternative antisociali.
- Nella misura in cui comporta un investimento di tempo, energie, etc esso diminuirà la fitness di chi lo produce relativamente a quella di chi non lo produce.

Affinché esso venga effettivamente selezionato è quindi necessario che siano soddisfatte le condizioni appena descritte.

(Il comportamento prosociale a cui il comportamento punitivo si lega può essere altruistico, o può darsi che fosse altruistico in assenza di punizioni – i casi su cui si concentrano Sober e Wilson; ma questo non è necessario)

## Un secondo argomento genealogico

### La selezione del giudizio morale, 3: punizioni altruistiche

Sober e Wilson 1998, pp. 142-149, 173-175

Notate però che, tipicamente, il danno apportato alla fitness relativa dell'individuo da un comportamento punitivo non sarà molto grande e, pertanto, l'evoluzione tramite selezione di gruppo di questo tipo di comportamento è più semplice di quella di altre forme di altruismo – dal momento che, in questo caso, la forza della selezione individuale per l'alternativa egoista non sarà molto forte.

## Un secondo argomento genealogico

### La selezione del giudizio morale, 3: punizioni altruistiche

Sober e Wilson 1998, pp. 142-149, 173-175

Notate però che, tipicamente, il danno apportato alla fitness relativa dell'individuo da un comportamento punitivo non sarà molto grande e, pertanto, l'evoluzione tramite selezione di gruppo di questo tipo di comportamento è più semplice di quella di altre forme di altruismo – dal momento che, in questo caso, la forza della selezione individuale per l'alternativa egoista non sarà molto forte.

Non dovrebbe quindi sorprendervi che ci sia una discreta evidenza etnografica a favore della selezione di gruppo di comportamenti punitivi.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, conclusione

Joyce 2006, pp. 133-139

E a proposito di conferme empiriche, concludiamo con alcune ragioni per credere che i modelli proposti possano in effetti descrivere la realtà dei fatti:

- A partire dai quattro anni i bambini, fino ad allora di massima indifferenti a considerazioni di giustizia, iniziano a generalizzare le norme di giustizia a situazioni nuove, a volte finendo addirittura per sovragegeneralizzare – uno schema che ricorda quanto accade nel caso delle nostre facoltà linguistiche innate (per cui vd., e.g., Pinker 1994).
- Fin dai tre anni, i bambini sembrano manifestare una capacità di ragionare coi condizionali deontici superiore alla loro capacità di ragionare con altri tipi di condizionali.
- Più o meno alla stessa età, i bambini sono in grado di distinguere le norme morali da norme di altro tipo – e questo anche se sono stati cresciuti in un ambiente impoverito dal punto di vista dell'educazione morale.

# Un secondo argomento genealogico

## La selezione del giudizio morale, conclusione

Joyce 2006, pp. 133-139

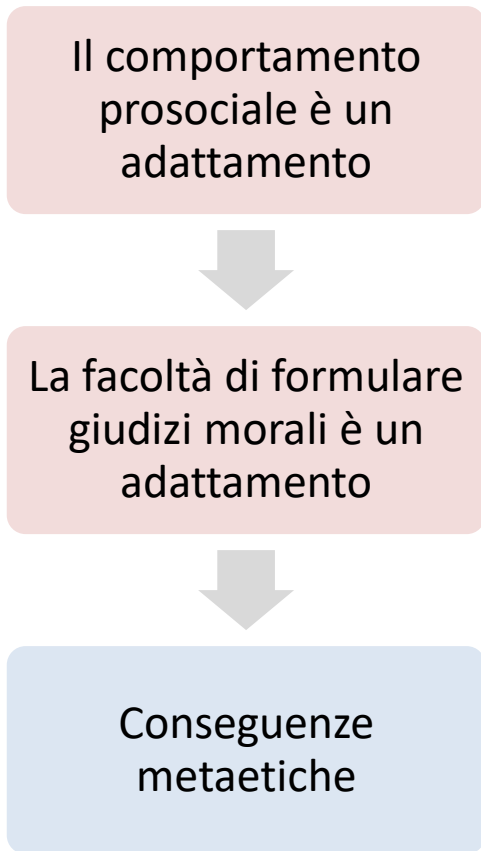
Tutto questo punta in direzione dell'innatezza della nostra facoltà di formulare giudizi morali.

Ma tenete sempre a mente che il senso rilevante di “innatezza” non è particolarmente esigente:

“No one would deny that cultural learning plays a central role in determining *the content* of the moral judgments that an individual ends up making; the claim is that there is a specialized innate mechanism (or series of mechanisms) designed to enable this type of learning” (Joyce 2006, p. 137).

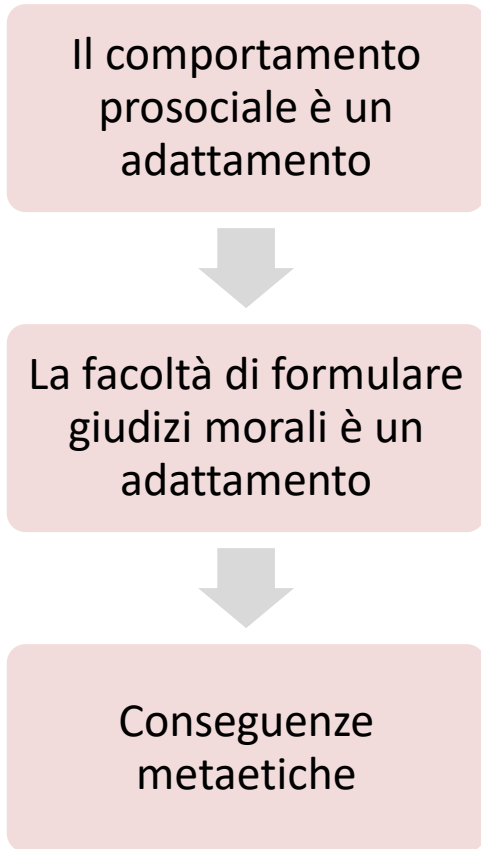
# Un secondo argomento genealogico

Dove siamo e dove andiamo



# Un secondo argomento genealogico

Dove siamo e dove andiamo



# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, introduzione

Nichols 2015, pp. 97-103

Iniziamo rinfrescandoci la memoria su ciò che Nichols aveva da dire intorno alla logica degli argomenti genealogici.

Un'importante differenza su cui Nichols richiamava l'attenzione è quella tra argomenti genealogici epistemologici ed argomenti genealogici metafisici:

- Un argomento genealogico epistemologico cerca di stabilire che una certa credenza è *ingiustificata* (o non costituisce conoscenza) e mira, tipicamente, a farci *sospendere il giudizio*.
- Un argomento genealogico metafisico cerca invece di stabilire che una certa credenza è *falsa* (o solo relativamente vera) e mira non a farci sospendere il giudizio ma a farci *abbracciare una determinata posizione sui fenomeni in questione*.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, introduzione

Nichols 2015, pp. 97-103

Iniziamo rinfrescandoci la memoria su ciò che Nichols aveva da dire intorno alla logica degli argomenti genealogici.

Un'importante differenza su cui Nichols richiamava l'attenzione è quella tra argomenti genealogici epistemologici ed argomenti genealogici metafisici:

- Un argomento genealogico epistemologico cerca di stabilire che una certa credenza è *ingiustificata* (o non costituisce conoscenza) e mira, tipicamente, a farci *sospendere il giudizio*.
- Un argomento genealogico metafisico cerca invece di stabilire che una certa credenza è *falsa* (o solo relativamente vera) e mira non a farci sospendere il giudizio ma a farci *abbracciare una determinata posizione sui fenomeni in questione*.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, introduzione

Nichols 2015, pp. 97-103

L'argomento genealogico epistemologico di Nichols era formulato in termini di process debunking. L'idea è che se una credenza è prodotta da processi cognitivi inaffidabili (processi cognitivi che in genere non producono credenze vere), allora la credenza è ingiustificata.

Un esempio chiaro di un processo di questo tipo è il wishful thinking – usato da Freud nel suo process debunking argument contro la credenza nell'esistenza di Dio.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, introduzione

Nichols 2015, pp. 97-103

Notate che un process debunking argument può mostrare che, e.g., la mia credenza nell'esistenza di Dio è ingiustificata senza mostrare che la vostra credenza nell'esistenza di Dio è ingiustificata.

Notate, inoltre, che Nichols sembra pensare che un process debunking argument sia necessariamente un argomento genealogico epistemologico; quando un process debunking argument cerca di trarre una conclusione metafisica finisce per commettere la cosiddetta “fallacia genetica”.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, introduzione

Nichols 2015, pp. 97-103

Notate che un process debunking argument può mostrare che, e.g., la mia credenza nell'esistenza di Dio è ingiustificata senza mostrare che la vostra credenza nell'esistenza di Dio è ingiustificata.

Notate, inoltre, che Nichols sembra pensare che un process debunking argument sia necessariamente un argomento genealogico epistemologico; quando un process debunking argument cerca di trarre una conclusione metafisica finisce per commettere la cosiddetta “fallacia genetica”.

Il punto sembra intuitivo, se pensate all'esempio della credenza nell'esistenza di Dio. Ma torneremo sulla questione.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, 1: l'argomento

Joyce 2006, pp. 179-181

Inizialmente, Joyce presenta il suo argomento come un argomento genealogico epistemologico nel senso di Nichols. Propone, per esempio, questo parallelo:

“[...] imagine that you are proceeding through life happily believing that Napoleon lost Waterloo [...] and then you discover that at some point in your past someone slipped you a “Napoleon lost Waterloo” belief pill. [...] Should this undermine your faith in your belief that Napoleon lost Waterloo? Of course it should. It doesn't show that the belief is *false* [...] but this knowledge is certainly sufficient to place your belief on the dubious list” (Joyce 2006, p. 179).

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, 1: l'argomento

Joyce 2006, pp. 179-181

Joyce corregge però molto presto il tiro, proponendo un parallelo leggermente diverso:

“Suppose that the imaginary belief pills do not generate particular propositional beliefs but, rather, dispose you to form beliefs involving a particular concept [...]. Thus, rather than a pill that makes you believe that Napoleon lost Waterloo, it's just a “Napoleon pill” that makes you form beliefs about Napoleon in general. [...] Does this undermine all the beliefs you have concerning Napoleon? Of course it does. [...] Again, this wouldn't show the belief to be *false*, but until you find some reliable evidence to confirm or disconfirm your Napoleon beliefs, you should take the antidote” (Joyce 2006, p. 181).

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, 1: l'argomento

Joyce 2006, pp. 179-181

L'idea è che la nostra genealogia non era tanto una genealogia di particolari credenze (che *quell'azione* è sbagliata, che *quella persona* è buona, etc) quanto una genealogia di un intero apparato concettuale, quello della morale.

Questa genealogia getta quindi un'ombra su tutte le nostre credenze morali, su tutte le particolari applicazioni di questo apparato concettuale.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, 1: l'argomento

Joyce 2006, pp. 179-181

“Instead of Napoleon beliefs suppose it is moral beliefs, and instead of belief pills suppose it is natural selection. Were it not for a certain social ancestry affecting our biology, the argument goes, we wouldn't have concepts like *obligation*, *virtue*, *property*, *desert*, and *fairness* at all. If the analogy is reasonable, therefore, it would appear that once we become aware of this genealogy of morals we should [...] cultivate agnosticism regarding all positive beliefs involving these concepts [...]. It is not a matter of allowing oneself to have an open mind about, say the wrongness of abortion or the rightness of canceling Third World debt; rather, it is a matter of maintaining an open mind about whether there exists *anything* that is morally right and wrong [...].” (Joyce 2006, p. 181).

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, 1: l'argomento

Joyce 2006, pp. 179-181

Ma visto che la particolare credenza su cui si concentrava l'argomento di Nichols era una credenza *metaetica*, la conclusione dei due argomenti finisce per essere molto simile:

- Nichols conclude che la credenza nell'oggettività della morale è ingiustificata.
- Joyce conclude che l'utilizzo dell'apparato concettuale della morale, che è essenzialmente oggettivista, è ingiustificato.

Una differenza importante, però, è che mentre l'argomento di Nichols andava a toccare esclusivamente le credenze metaetiche delle persone comuni, l'argomento di Joyce si applica a chiunque – la nostra storia evolutiva spiega perché Socrate ragionava moralmente esattamente nello stesso modo in cui spiega perché Santippe ragionava moralmente.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, 2: la logica dell'argomento

Joyce 2006, pp. 182-183

Anche dopo le precisazioni di cui sopra, Joyce ha la tendenza a presentare il proprio argomento come se fosse un normale process debunking argument, del tutto analogo a quelli di Nichols e Freud:

“We have no reason to think in the case of the moral sense that natural selection is likely to have produced true beliefs” (Joyce 2006, p. 182).

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, 2: la logica dell'argomento

Joyce 2006, pp. 182-183

Anche dopo le precisazioni di cui sopra, Joyce ha la tendenza a presentare il proprio argomento come se fosse un normale process debunking argument, del tutto analogo a quelli di Nichols e Freud:

“We have no reason to think in the case of the moral sense that natural selection is likely to have produced true beliefs” (Joyce 2006, p. 182).

Descrivere l'argomento in questi termini, però, è quantomeno ingannevole, visto che il focus di Joyce non è sulle credenze morali particolari quanto sull'apparato concettuale complessivo: l'idea non è tanto che se una credenza è prodotta da processi cognitivi inaffidabili, allora è ingiustificata quanto che se un apparato concettuale è prodotto da processi cognitivi “inaffidabili”, allora l'idea che esso abbia un fondamento nella realtà delle cose è ingiustificata.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, 2: la logica dell'argomento

Joyce 2006, pp. 182-183

Detto questo, Joyce descrive il suo argomento anche in un altro modo:

“Can we make sense of its having been useful for our ancestors to form beliefs concerning *rightness* and *wrongness* independently of the existence of rightness and wrongness? Here I think the answer is a resounding “Quite possibly”. Cast your mind back to the whole complex story that was presented in previous chapters concerning why it might have been systematically useful for our ancestors to form beliefs about moral rightness and wrongness [...]. It was no background assumption of that explanation that any actual moral rightness or wrongness existed in the ancestral environment” (Joyce 2006, p. 183).

Questa sembra un'inferenza alla miglior spiegazione, la forma di ragionamento spesso generalmente impiegata, e.g., da Sherlock Holmes.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, 2: la logica dell'argomento

Joyce 2006, pp. 182-183

A prescindere da quale sia esattamente la forma del suo argomento, Joyce sottolinea esplicitamente che esso non si generalizza a casi come quello delle conoscenze aritmetiche o quello delle conoscenze empiriche.

Sicuramente le facoltà relative sono il prodotto dell'evoluzione, ma in questi casi è abbastanza chiaro che la ragione per cui queste facoltà sono state selezionate è che le nozioni relative hanno un fondamento nella realtà dei fatti.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, conclusione

Ecco una tabella riassuntiva, che andremo a completare nelle prossime lezioni:

	Focus sulla genealogia de...	Modelli e/o esperimenti provenienti da...	Forma dell'argomento	Tipo di conclusione
Nichols	... la credenza metaetica del senso comune nell'oggettività della morale	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Process debunking	Epistemologica, ristretta
Joyce	... l'apparato concettuale della morale oggettivista	... la psicologia evoluzionista (e da teoria dei giochi, psicologia morale e scienze affettive)	Process debunking modificato/inferenza alla miglior spiegazione	Epistemologica, generale
Prinz				
Street				

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, conclusione

Il fatto che Joyce oscilli, nella presentazione del suo argomento, tra il descriverlo come un process debunking argument ed il presentarlo come un'inferenza alla miglior spiegazione è rilevante perché mentre l'idea che un process debunking argument debba essere necessariamente un argomento epistemologico ha una sua plausibilità, l'idea che un'inferenza alla miglior spiegazione debba essere necessariamente un argomento epistemologico sembra davvero poco credibile.

È quindi arrivato il momento di discutere degli argomenti genealogici metafisici – uno dei quali, tra l'altro, riposa su considerazioni molto simili a quelle alla base dell'argomento di Joyce.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, postilla

Joyce 2006, pp. 184, 190-199

Prima però una precisazione. Alla fine del § 6.1 del suo libro, Joyce nota che, affinché il suo argomento sia completo, è necessario discutere la possibilità di un realismo *naturalista*.

Nell'apparato concettuale che vi ho proposto, questa posizione non compare; in un certo senso, non può comparire: una posizione realista è una posizione primitivista, una posizione naturalista è una posizione riduzionista, ed un primitivismo riduzionista è una contraddizione in termini.

Ma, come vi avevo detto al tempo, alcuni filosofi sono confusi e Joyce investe una parte dell'ultimo capitolo del suo libro per dimostrare che lo sono – io penso non ne valga nemmeno la pena, e quindi ho organizzato fin dall'inizio il territorio in modo da escludere questa posizione.

# Un secondo argomento genealogico

## Conseguenze metaetiche, postilla

Joyce 2006, pp. 184, 190-199

Il punto fondamentale è che abbracciare una forma di naturalismo è, ipso facto, rinunciare alla categoricità delle norme morali e, quindi, al realismo.

“[...] no such naturalism can accommodate the sense of inescapable practical authority with which moral claims appear to be imbued” (Joyce 2006, p. 190).

“It is very hard to see how naturalistic facts could possibly provide *the inescapable authority* we apparently expect and require of moral values. [...] you can't evade the proscription “Don't kill innocent people” by citing special desires (“But I *really* enjoy it!”) or shrug off moral concerns by claiming a lack of interest in such values. We think of moral values and imperatives as usually being practical considerations (though possibly defeasible considerations) that bind people irrespective of their desires or interests” (Joyce 2006, pp. 191-192).

# Un terzo argomento genealogico

## L'argomento

Prinz 2007, pp. 46-48, 87-88

“Epistemic emotionism would support metaphysical emotionism if there were no mind-independent way to characterize the essence of good and evil. Suppose that good things don't have anything in common other than the fact that they cause positive emotions in us. Suppose evil things share nothing but their capacity to excite our negative emotions. If that is how things are, then metaphysical emotionism is a plausible thesis” (Prinz 2007, p. 47).

# Un terzo argomento genealogico

## L'argomento

Prinz 2007, pp. 46-48, 87-88

“Epistemic emotionism would support metaphysical emotionism if there were no mind-independent way to characterize the essence of good and evil. Suppose that good things don't have anything in common other than the fact that they cause positive emotions in us. Suppose evil things share nothing but their capacity to excite our negative emotions. If that is how things are, then metaphysical emotionism is a plausible thesis” (Prinz 2007, p. 47).

“If moral properties were not essentially emotion-involving, then there should be a way of drawing the moral/conventional distinction without appeal to emotions. Psychopaths should be able to learn the difference. [...] Epistemic emotionism predicts that emotionally deficient individuals will not develop normal moral concepts. Metaphysical emotionism predicts that it will be difficult to compensate for that deficiency by acquiring concepts that have the same referents but different senses” (Prinz 2007, pp. 46-47).

# Un terzo argomento genealogico

## L'argomento

Prinz 2007, pp. 46-48, 87-88

“The evidence from psychopathy is suggestive [...]. But the case for metaphysical emotionism should not rest with psychopaths. [...] To prove that morality lacks a mind-independent essence, one would really need to examine philosophical theories. One would need to show that philosophers have been unable to identify a mind-independent essence for morality. [...] Do immoral acts have anything in common? Ostensibly, the answer is no. [...] What do these things have in common *other than the fact that we frown on all of them?*” (Prinz 2007, pp. 47-48).

Ripensate a quando abbiamo notato che la morale sembra costituita da sistemi di norme in tensione tra loro, e.g. norme di giustizia, di uguaglianza, di massimizzazione del piacere.

# Un terzo argomento genealogico

## L'argomento

Prinz 2007, pp. 46-48, 87-88

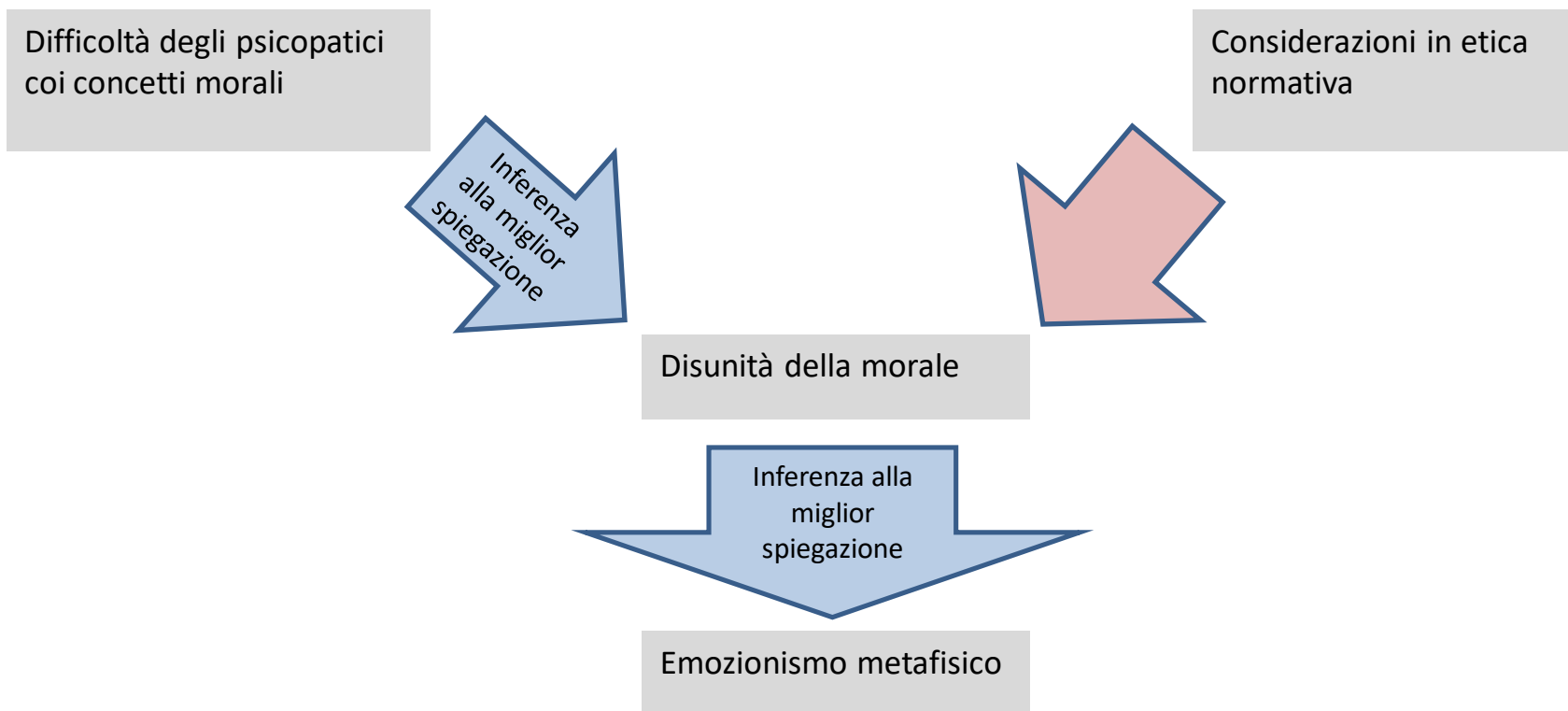
“Intuitionists typically make three claims [...]: there are a plurality of basic moral values [...]; these values can be discovered by intuition without drawing any inferences; and when we intuit a moral value in this way, it is self-justifying (i.e., the way we grasp a moral judgment also counts as justification for that judgment). [...] Sensibility theory accommodates the core claims of intuitionism [...]. There is a plurality of basic values because we can develop each of our emotional attitudes individually [...]. Sensibility explains the intuitive character of basic values because the emotions that constitute those values can be known non-inferentially [...]. Moral judgments are self-justifying because the emotions that we experience when we grasp those judgments are also responsible for making the judgments true [...]” (Prinz 2007, pp. 87-88).

La questione è complessa, ma l'argomento è promettente, e vi mostra anche come questioni di primo e di secondo livello possano trovarsi ad interagire.

# Un terzo argomento genealogico

## La logica dell'argomento

L'argomento di Prinz può venire ricostruito in più di un modo (sarebbe possibile, e.g., anche una likelihoodist reading), ma un modo molto naturale di vederlo è come anch'esso una (possibilmente doppia) inferenza alla miglior spiegazione.



# Un terzo argomento genealogico

## La logica dell'argomento

	Focus sulla genealogia de...	Modelli e/o esperimenti provenienti da...	Forma dell'argomento	Tipo di conclusione
Nichols	... la credenza metaetica del senso comune nell'oggettività della morale	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Process debunking	Epistemologica, ristretta
Joyce	... l'apparato concettuale della morale oggettivista	... la psicologia evoluzionista (e da teoria dei giochi, psicologia morale e scienze affettive)	Process debunking modificato/inferenza alla miglior spiegazione	Epistemologica, generale
Prinz	... l'apparato concettuale della morale oggettivista (ma inessenziale)	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Inferenza alla miglior spiegazione	Metafisica
Street				

# Un quarto argomento genealogico

## L'obbiettivo

Street 2006, pp. 110-112, 135-141 e Street 2008, pp. 222-224

L'obbiettivo di Street è quello che lei chiama “realismo” – che coincide, più o meno, con quello che io ho chiamato “primitivismo”. Al realismo Street contrappone quello che lei chiama “antirealismo” – una forma particolare di quello che io ho chiamato “riduzionismo” che riduce doveri, valori etc ai nostri “atteggiamenti valutativi”.

# Un quarto argomento genealogico

## L'obbiettivo

Street 2006, pp. 110-112, 135-141 e Street 2008, pp. 222-224

L'obbiettivo di Street è quello che lei chiama “realismo” – che coincide, più o meno, con quello che io ho chiamato “primitivismo”. Al realismo Street contrappone quello che lei chiama “antirealismo” – una forma particolare di quello che io ho chiamato “riduzionismo” che riduce doveri, valori etc ai nostri “atteggiamenti valutativi”.

“[...] desires, attitudes of approval and disapproval, unreflective evaluative tendencies such as the tendency to experience X as counting in favor of or demanding Y, and consciously or unconsciously held evaluative judgments [...]”  
(Street 2006, p. 110).

# Un quarto argomento genealogico

## L'obbiettivo

Street 2006, pp. 110-112, 135-141 e Street 2008, pp. 222-224

L'obbiettivo di Street è quello che lei chiama “realismo” – che coincide, più o meno, con quello che io ho chiamato “primitivismo”. Al realismo Street contrappone quello che lei chiama “antirealismo” – una forma particolare di quello che io ho chiamato “riduzionismo” che riduce doveri, valori etc ai nostri “atteggiamenti valutativi”.

In senso stretto, la nozione di realismo di Street è più ampia di quella di primitivismo, perché copre anche il cosiddetto “realismo naturale”; ma alla fine anche Street sembra pensare che il realismo naturale sia o non un vero realismo o una posizione irrimediabilmente confusa.

# Un quarto argomento genealogico

## L'obbiettivo

Street 2006, pp. 110-112, 135-141 e Street 2008, pp. 222-224

L'obbiettivo di Street è quello che lei chiama “realismo” – che coincide, più o meno, con quello che io ho chiamato “primitivismo”. Al realismo Street contrappone quello che lei chiama “antirealismo” – una forma particolare di quello che io ho chiamato “riduzionismo” che riduce doveri, valori etc ai nostri “atteggiamenti valutativi”.

“The whole point of uncompromising normative realism is that it *vindicates* morality if correct: it establishes that every agent has some reasons (presumably including reasons to be moral) independently of his or her evaluative attitudes [...]” (Street 2008, p. 223).

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

La premessa empirica da cui Street prende le mosse è che la selezione naturale ha costituito un'influenza fondamentale (anche se non esclusiva) sul contenuto delle nostre credenze normative, o meglio: dei nostri *protogiudizi* normativi (“tendenze comportamentali”, o “motivazionali”, o “valutative”), ossia dei più semplici tra i nostri atteggiamenti valutativi.

Così facendo, la selezione naturale ha (insieme ad altre forze evolutive, anche culturali) circoscritto in maniera decisiva lo spazio delle possibili credenze normative.

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

“[...] had the general content of our basic evaluative tendencies been very different, then the general content of our full-fledged evaluative judgments would also have been very different [...]. Imagine, for instance, that we had evolved more along the lines of lions, so that males in relatively frequent circumstances had a strong unreflective evaluative tendency to experience the killing of offspring that were not his own as “demanded by the circumstances”, and so that females, in turn, experienced no strong unreflective tendency to “hold it against” a male when he killed her offspring in such circumstances, on the contrary becoming receptive to his advances soon afterwards. [...] imagine that we had evolved more on the model of the social insects, perhaps possessing overwhelmingly strong unreflective evaluative tendencies in the direction of devoting ourselves to the welfare of the entire community [...]” (Street 2006, p. 120).

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

“Presumably in these and other such cases our system of full-fledged, reflective evaluative judgments would have looked very different as well [...]. My conclusion: the content of human evaluative judgments has been tremendously influenced – *indirectly* [...] – by the forces of natural selection [...]” (Street 2006, p. 121).

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

La premessa è piuttosto simile a quella da cui era partito Joyce, ed in ogni caso i risultati empirici ed i modelli a suo sostegno sono più o meno quelli che abbiamo studiato.

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

La premessa è piuttosto simile a quella da cui era partito Joyce, ed in ogni caso i risultati empirici ed i modelli a suo sostegno sono più o meno quelli che abbiamo studiato.

Un paio di precisazioni, fatte non da Street ma da Kahane ma decisamente rilevanti:

- Questi risultati sono, entro una certa misura, speculativi – ma quello che importa non è tanto questo, quanto il loro livello di sostegno empirico rispetto alle alternative primitiviste.
- Alcuni filosofi, e.g. Singer, tendono a vedere alcuni giudizi morali (e.g. quelli deontologici) ma non altri (e.g. quelli utilitaristi) come il prodotto dell'evoluzione e, di conseguenza, a costruire evolutionary debunking arguments molto selettivi – spero sia chiaro che non è così che funzionano le cose.

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

A proposito del secondo punto, notate che Singer non è l'unico filosofo estremamente confuso intorno alla biologia rilevante.

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

A proposito del secondo punto, notate che Singer non è l'unico filosofo estremamente confuso intorno alla biologia rilevante.

“Unlike the belief that incest is wrong, [beliefs in the wrongness of such acts as lying, stealing, and breaking promises, and in some other deontological prohibitions] do not have any distinctive evolutionary explanation” (Parfit 2011, p. 536).

Spero sia chiaro, a questo punto, che questo non è assolutamente vero.

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

A proposito del secondo punto, notate che Singer non è l'unico filosofo estremamente confuso intorno alla biologia rilevante.

“Unlike the belief that incest is wrong, [beliefs in the wrongness of such acts as lying, stealing, and breaking promises, and in some other deontological prohibitions] do not have any distinctive evolutionary explanation” (Parfit 2011, p. 536).

Spero sia chiaro, a questo punto, che questo non è assolutamente vero.

(Notate, tra l'altro, come Singer e Parfit abbiano posizioni diametralmente opposte intorno a quali credenze morali siano spiegabili evolutivamente!)

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

A proposito del secondo punto, notate che Singer non è l'unico filosofo estremamente confuso intorno alla biologia rilevante.

“We have other moral beliefs that would not have been advantageous, and which seem to count against this evolutionary view. One example is the Golden Rule [...]. As several Darwinians point out, natural selection can explain how we and some other animals became *reciprocal altruists* [...]. If we follow the Golden Rule, however, we do not help only those other people who will reciprocate [...].” (Parfit 2011, pp. 536-537).

Anche lasciando da parte che non è chiaro che l'altruismo reciproco (quella che noi abbiamo chiamato “reciprocità diretta”) non possa rendere conto della Regola d'Oro, esistono altri modelli che sembrano poterne rendere conto agilmente.

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

A proposito del secondo punto, notate che Singer non è l'unico filosofo estremamente confuso intorno alla biologia rilevante.

“When Street and others claim that our normative beliefs were mostly produced by evolutionary forces, these writers are in part referring to cultural evolution. [...] It is much less clear how we should assess the claim that certain normative beliefs were in this way, not *reproductively*, but *socially* or *culturally* advantageous” (Parfit 2011, p. 537).

Ricordate che abbiamo distinto l'evoluzione culturale nel nostro senso dalla teoria dei memi di Dawkins: “Noi assumeremo invece, tipicamente, il punto di vista dell'individuo, per cui certe unità culturali evolvono per selezione culturale perché contribuiscono positivamente alla fitness dei loro portatori”.

# Un quarto argomento genealogico

## La premessa empirica

Street 2006, pp. 113-121 e Kahane 2011, pp. 110-113

A proposito del secondo punto, notate che Singer non è l'unico filosofo estremamente confuso intorno alla biologia rilevante.

“When we consider how people’s moral beliefs have changed over many centuries, we find slow but accelerating progress towards the beliefs that everyone’s well-being matters equally, and that everyone has equal rights. [...] Like the Golden Rule, these beliefs are clearly *not* the product of evolutionary forces” (Parfit 2011, p. 538).

Qui ripensate al modo in cui la selezione naturale può portarci ad avere certe tendenze valutative non perché aumentano la nostra fitness, ma perché sono collegate ad altre tendenze valutative/comportamentali che invece la aumentano (pensate, e.g., a quanto abbiamo detto nel caso della selezione parentale).

# Un quarto argomento genealogico

## La struttura generale

Street 2006, p. 121

L'argomento di Street si sviluppa da questa premessa notando che il realista (il primitivista) deve spiegare quale relazione dovrebbe legare le “forze della selezione naturale”, con i loro prodotti, alle “verità normative”, o meglio ai fatti normativi così come egli li concepisce.

L'idea di Street è che il realista abbia due opzioni, entrambe inaccettabili, due corni di un dilemma che, in ultima istanza, non può che condurre all'antirealismo (al riduzionismo).

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

La prima opzione è che tra i fatti normativi primitivi e le forze e i prodotti della selezione naturale non ci sia alcun legame – idea non così peregrina, se assumiamo la chiusura causale del mondo fisico.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

La prima opzione è che tra i fatti normativi primitivi e le forze e i prodotti della selezione naturale non ci sia alcun legame – idea non così peregrina, se assumiamo la chiusura causale del mondo fisico.

Questa opzione sembra però implicare che ognuna delle nostre credenze normative è molto probabilmente falsa. Vedetela così: ci sono innumerevoli possibili valori che avremmo potuto abbracciare; i veri valori sono un piccolo sottoinsieme di questo spazio immenso; e così i valori che abbiamo finito per abbracciare – quindi è come se i veri valori fossero i biglietti vincenti di una gigantesca lotteria e noi avessimo comprato solo una manciata di biglietti.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Notate la somiglianza con l'argomento di Joyce:

	Focus sulla genealogia de...	Modelli e/o esperimenti provenienti da...	Forma dell'argomento	Tipo di conclusione
Nichols	... la credenza metaetica del senso comune nell'oggettività della morale	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Process debunking	Epistemologica, ristretta
Joyce	... l'apparato concettuale della morale oggettivista	... la psicologia evoluzionista (e da teoria dei giochi, psicologia morale e scienze affettive)	Process debunking modificato/inferenza alla miglior spiegazione	Epistemologica, generale
Prinz	... l'apparato concettuale della morale oggettivista (ma inessenziale)	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Inferenza alla miglior spiegazione	Metafisica

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Notate la somiglianza con l'argomento di Joyce:

	Focus sulla genealogia de...	Modelli e/o esperimenti provenienti da...	Forma dell'argomento	Tipo di conclusione
Nichols	... la credenza metaetica del senso comune nell'oggettività della morale	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Process debunking	Epistemologica, ristretta
Joyce	... l'apparato concettuale della morale oggettivista	... la psicologia evoluzionista (e da teoria dei giochi, psicologia morale e scienze affettive)	Process debunking modificato/inferenza alla miglior spiegazione	Epistemologica, generale
Prinz	... l'apparato concettuale della morale oggettivista (ma inessenziale)	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Inferenza alla miglior spiegazione	Metafisica

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Notate la somiglianza con l'argomento di Joyce:

	Focus sulla genealogia de...	Modelli e/o esperimenti provenienti da...	Forma dell'argomento	Tipo di conclusione
Nichols	... la credenza metaetica del senso comune nell'oggettività della morale	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Process debunking	Epistemologica, ristretta
Street, primo corno	... le nostre credenze normative del primo ordine, interpretate oggettivamente	... la psicologia evoluzionista (e da teoria dei giochi, psicologia morale e scienze affettive)	Process debunking modificato/inferenza alla miglior spiegazione	Metafisica
Prinz	... l'apparato concettuale della morale oggettivista (ma inessenziale)	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Inferenza alla miglior spiegazione	Metafisica

(Che la conclusione è metafisica diventa chiaro quando fate caso al fatto che l'esito dell'argomento non è l'agnosticismo, bensì un positivo scetticismo metafisico)

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Ma può un process debunking argument avere una conclusione metafisica?

	Focus sulla genealogia de...	Modelli e/o esperimenti provenienti da...	Forma dell'argomento	Tipo di conclusione
Nichols	... la credenza metaetica del senso comune nell'oggettività della morale	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Process debunking	Epistemologica, ristretta
Street, primo corno	... le nostre credenze normative del primo ordine, interpretate oggettivisticamente	... la psicologia evoluzionista (e da teoria dei giochi, psicologia morale e scienze affettive)	Process debunking modificato/inferenza alla miglior spiegazione	Metafisica
Prinz	... l'apparato concettuale della morale oggettivista (ma inessenziale)	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Inferenza alla miglior spiegazione	Metafisica

Trarre una simile conclusione non significa forse commettere la fallacia genetica?

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Iniziamo con quello che mi sembra un esempio chiaro di un caso in cui la scoperta dell'inaffidabilità del processo che ha prodotto una certa nostra credenza ne giustifica *il rifiuto* – non solo la sospensione del giudizio:

- Immaginate di essere degli atei convinti, e che la vostra convinzione riposi su di un attento esame degli argomenti rilevanti.
- Immaginate ora di venire ipnotizzati e portati così a credere nell'esistenza di Dio: non avete dimenticato gli argomenti, ma la loro forza è cancellata dall'evidenza dell'esistenza di Dio.
- Immaginate ora di scoprire la fonte della vostra credenza. Mi pare chiaro che la vostra reazione non dovrebbe essere quella di diventare agnostici, ma quella di tornare al vostro ateismo preipnosi.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Il punto è che la scoperta dell'inaffidabilità del processo che ha prodotto una certa nostra credenza giustifica la semplice sospensione del giudizio solo se il processo in questione costituisce il nostro unico accesso epistemico al punto in discussione.

(Street (2015, § 2), nel formulare il principio che chiama “undermining genealogy”, inserisce una precisazione che si muove più o meno in questa direzione)

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Il punto è che la scoperta dell'inaffidabilità del processo che ha prodotto una certa nostra credenza giustifica la semplice sospensione del giudizio solo se il processo in questione costituisce il nostro unico accesso epistemico al punto in discussione.

(Street (2015, § 2), nel formulare il principio che chiama “undermining genealogy”, inserisce una precisazione che si muove più o meno in questa direzione)

Questo dovrebbe convincervi che quali conseguenze seguono dalla scoperta dell'inaffidabilità del processo che ha prodotto una certa nostra credenza *dipende dai dettagli della situazione*.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Il processo descritto da Street, però, sembra soddisfare il nostro criterio, o quantomeno sembra soddisfarlo a sufficienza: anche se la selezione naturale (insieme alle altre forze evolutive, anche culturali) non è *l'unica* forza che ha plasmato le nostre credenze normative, è senz'altro *la principale* – nel senso che ha plasmato lo spazio logico in cui tutte le altre forze (e.g. il ragionamento) giocano il loro ruolo.

“[...] what rational reflection about evaluative matters involves, inescapably, is assessing some evaluative judgments in terms of others. [...] Thus, if the fund of evaluative judgments with which human reflection began was thoroughly contaminated with illegitimate influence [...] then the tools of rational reflection were equally contaminated [...]” (Street 2006, p. 124).

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

C'è però un'altra condizione che deve essere soddisfatta perché la scoperta dell'inaffidabilità del processo che ha prodotto una certa nostra credenza giustifichi soltanto la sospensione del giudizio.

Considerate questo esempio:

“Suppose a friend asks you who the twentieth president of the United States was [...]. “Rutherford B. Hayes”, you say [...]. “You really don't remember, do you?” she says. “That's one of the beliefs the hypnotist implanted in you!”. [...] Your confidence that Hayes was the twentieth president vanishes” (Street 2015, § 1).

(Stranamente, il principio che Street distilla da questa storia è di natura epistemologica; ma quando applica questi principi ne usa di fatto una versione metafisica – come abbiamo già visto)

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Una ragione sufficiente per trarre una conclusione metafisica da questa scoperta è, ovviamente, che sicuramente l'ipnotizzatore non avrebbe mai deciso di impiantarvi una credenza vera.

Ma modifichiamo l'esempio, immaginando che non sia stato l'ipnotizzatore a decidere quale credenza impiantarvi intorno all'identità del ventesimo presidente degli Stati Uniti; diciamo che il nome di Hayes è stato pescato da un'urna contenente i nomi di tutti i presidenti – la conclusione da trarre è ancora metafisica.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Una ragione sufficiente per trarre una conclusione metafisica da questa scoperta è, ovviamente, che sicuramente l'ipnotizzatore non avrebbe mai deciso di impiantarvi una credenza vera.

Ma modifichiamo l'esempio, immaginando che non sia stato l'ipnotizzatore a decidere quale credenza impiantarvi intorno all'identità del ventesimo presidente degli Stati Uniti; diciamo che il nome di Hayes è stato pescato da un'urna contenente i nomi di tutti i presidenti – la conclusione da trarre è ancora metafisica.

Il punto è che la probabilità che la credenza sia vera, dato il suo modo di produzione, è sensibilmente inferiore al 50%: è uguale a  $100 \div 45 = 2,2\%$ .

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Il caso delle nostre credenze normative è del tutto analogo:

“[...] had the general content of our basic evaluative tendencies been very different, then the general content of our full-fledged evaluative judgments would also have been very different [...]. Imagine, for instance, that we had evolved more along the lines of lions, so that males in relatively frequent circumstances had a strong unreflective evaluative tendency to experience the killing of offspring that were not his own as “demanded by the circumstances”, and so that females, in turn, experienced no strong unreflective tendency to “hold it against” a male when he killed her offspring in such circumstances, on the contrary becoming receptive to his advances soon afterwards. [...] imagine that we had evolved more on the model of the social insects, perhaps possessing overwhelmingly strong unreflective evaluative tendencies in the direction of devoting ourselves to the welfare of the entire community [...]” (Street 2006, p. 120).

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Tanto nel caso dell'ipnotizzatore quanto in quello delle nostre credenze normative la probabilità che una certa credenza sia vera, dato il modo in cui è stata prodotta (“condizionale sul fatto che è stata prodotta in quel modo”) è molto bassa.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Tanto nel caso dell'ipnotizzatore quanto in quello delle nostre credenze normative la probabilità che una certa credenza sia vera, dato il modo in cui è stata prodotta (“condizionale sul fatto che è stata prodotta in quel modo”) è molto bassa.

Questo non accade sempre:

- Nel caso dell'argomento di Nichols, se ha senso dare un valore a questa probabilità, esso sarà qualcosa come il 50% (e se non ha senso resta il fatto che non è vero che il valore è basso – semplicemente non c'è!).
- E lo stesso dicasi per l'argomento di Freud.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Perché non tornare a concentrarci sull'*apparato concettuale* della morale oggettivista?

	Focus sulla genealogia de...	Modelli e/o esperimenti provenienti da...	Forma dell'argomento	Tipo di conclusione
Nichols	... la credenza metaetica del senso comune nell'oggettività della morale	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Process debunking	Epistemologica, ristretta
Street, primo corno	... le nostre credenze normative del primo ordine, interpretate oggettivisticamente	... la psicologia evoluzionista (e da teoria dei giochi, psicologia morale e scienze affettive)	Process debunking modificato/inferenza alla miglior spiegazione	Metafisica
Prinz	... l'apparato concettuale della morale oggettivista (ma inessenziale)	... la psicologia morale (e dalle scienze affettive)	Inferenza alla miglior spiegazione	Metafisica

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Questo ci darebbe una conclusione più forte. Non solo che i valori che accettiamo non sono, probabilmente, quelli che dovremmo accettare, ma che non ci sono valori che dovremmo accettare, punto – perché non ci sono valori oggettivi.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Questo ci darebbe una conclusione più forte. Non solo che i valori che accettiamo non sono, probabilmente, quelli che dovremmo accettare, ma che non ci sono valori che dovremmo accettare, punto – perché non ci sono valori oggettivi.

Ma può funzionare? Personalmente ne dubito:

- Per poter trarre una conclusione metafisica di questo tipo, la probabilità che il nostro apparato concettuale oggettivista abbia un fondamento nella realtà dei fatti (ossia che esistano valori oggettivi), dato il modo in cui è stato prodotto dovrebbe essere molto bassa.
- E onestamente non sono sicuro che abbia senso dare un valore a questa probabilità – e se proprio dovessi darle un valore, scommetterei sul 50%.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Restiamo quindi con la conclusione originale di Street, i.e. che i valori che accettiamo non sono, probabilmente, quelli che dovremmo accettare, che ognuna delle nostre credenze normative è molto probabilmente falsa.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Restiamo quindi con la conclusione originale di Street, i.e. che i valori che accettiamo non sono, probabilmente, quelli che dovremmo accettare, che ognuna delle nostre credenze normative è molto probabilmente falsa.

Street pensa che il realista non possa accettare questo primo corno del dilemma; ma perché? Cosa c'è di così inaccettabile nell'idea che dei valori oggettivi esistono, ma che essi sono inconoscibili da creature come noi? Cosa c'è di così assurdo nella congiunzione di realismo (l'idea che esistono valori oggettivi) e scetticismo (l'idea che essi sono inconoscibili, o quantomeno che i nostri giudizi intorno ad essi sono tutti molto probabilmente falsi)?

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Il passaggio in cui Street discute più esplicitamente questo punto è il seguente:

“It cannot be exaggerated what a radical move this would be – to abandon all confidence in our values. To conclude that we are unreliable about the evaluative truth would be to accept global evaluative skepticism in the sense of a conviction that one has no idea how to live. Is it plausible, however, to think that when you wake up in the morning, you have no idea at all how to live? That as far as you know you haven’t the slightest clue as to whether you should spend your life screaming constantly, doing cartwheels, or something else?” (Street 2015, § 5).

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Questa prospettiva è sicuramente inquietante, ma passare da “inquietante” ad “implausibile” mi sembra un esercizio di quel wishful thinking che abbiamo già avuto modo di criticare discutendo l’argomento di Freud per l’agnosticismo.

# Un quarto argomento genealogico

## Il primo corno del dilemma

Street 2006, pp. 121-125 e Street 2015, §§ 1-2, 5

Questa prospettiva è sicuramente inquietante, ma passare da “inquietante” ad “implausibile” mi sembra un esercizio di quel wishful thinking che abbiamo già avuto modo di criticare discutendo l’argomento di Freud per l’agnosticismo.

Ecco quello che, a mio parere, è un argomento migliore:

- L’argomento più forte a favore del realismo viene dal fatto che esso sembra poter rendere conto delle nostre intuizioni intorno all’oggettività di certi nostri giudizi di valore: che quello della magrezza assoluta è un obiettivo privo di valore, che il Caligola idealmente coerente non dovrebbe comportarsi come si comporta, e che Indy dà troppa importanza al fatto che una certa cosa accadrà di martedì.
- Ma se accompagnato dallo scetticismo, il realismo non può più rendere conto di queste intuizioni, ed esso perde quindi la sua motivazione principale.
- Quindi il realista non può accettare lo scetticismo.

# Un quarto argomento genealogico

## Il secondo corno del dilemma

Street 2006, pp. 125-135

L'altra opzione per il realista è abbracciare quello che Street chiama il “tracking account”: la relazione tra, da una parte, le forze della selezione naturale e i loro prodotti e, dall'altra, le verità normative primitive starebbe nel fatto che i giudizi normativi che sono stati selezionati sono stati selezionati perché veri.

“It may be true that, just as cheetahs were selected were selected for their speed, and giraffes were selected for their long necks, human beings were selected for their rationality” (Parfit 2011, p. 494).

# Un quarto argomento genealogico

## Il secondo corno del dilemma

Street 2006, pp. 125-135

Il problema con questa proposta sta nel fatto che quando confrontiamo il tracking account con quello che Street chiama l'“adaptive link account” – cioè, di fatto, con la storia evolutiva che abbiamo raccontato, priva di qualsiasi riferimento a verità normative indipendenti – quest'ultimo sembra chiaramente preferibile:

- Il tracking account postula entità il cui ruolo nella teoria non è chiaro: in che modo la verità del giudizio che dobbiamo ritornare i favori ricevuti lo renderebbe adattivo? Che cosa aggiunge alla storia che abbiamo raccontato noi? Ripensate a quello che avevamo detto sulla differenza tra la selezione dei giudizi normativi e quella dei giudizi empirici.
- L'adaptive link account può venire esteso facilmente al caso di quelle credenze normative che le persone hanno, o avevano, ma riteniamo essere false; non è per nulla chiaro, invece, come estendere il tracking account per spiegare l'evoluzione di simili credenze.

# Un quarto argomento genealogico

## La conclusione

Street 2006, pp. 152-154 e Copp 2008, p. 192

Il realista si trova quindi a dover scegliere tra una posizione che rende il suo realismo immotivato ed una posizione scientificamente inferiore.

Dall'altra parte, l'antirealista può semplicemente abbracciare l'adaptive link account – l'antirealista è un riduzionista, che identifica i fatti normativi con i prodotti dell'evoluzione: tutto ciò che c'è da dire intorno alla metafisica della normatività, per lui, è che abbiamo certe emozioni, certe credenze e certe tendenze comportamentali.

# Un quarto argomento genealogico

## Una precisazione

Street 2006, p. 155 e Kahane 2011, pp. 111-112

Notate che la struttura generale dell'argomento di Street non dipende dai dettagli delle sue premesse empiriche – se emergesse una differente genealogia della morale, naturalistica ma non darwiniana, l'argomento potrebbe essere adattato facilmente.

Restando all'interno di una genealogia evuzionista, notate poi che, anche se Street si concentra sulla selezione naturale, il suo argomento non cambierebbe in maniera essenziale se dovessimo decidere di insistere sul ruolo di altre forze evolutive, come la deriva genetica.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, introduzione

Nel suo articolo, Street si concentra sulle norme pratiche per l'azione, e quello che dice può venire applicato senza problemi anche alle norme pratiche per la credenza (vd. Street 2009b, pp. 216-217).

	Pratiche	Epistemiche
Per l'azione	Norme per agire moralmente (etica); norme su come condurre la propria vita	Norme per agire razionalmente (teoria della decisione)
Per la credenza	Norme per credere moralmente (etica della credenza)	Norme per credere razionalmente (epistemologia)

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, introduzione

Ora dobbiamo chiederci che cosa succede quando passiamo dalle norme pratiche a quelle epistemiche (ci concentreremo sulle norme epistemiche per la credenza, ma quello che diremo si applica anche alle norme epistemiche per l'azione).

	Pratiche	Epistemiche
Per l'azione	Norme per agire moralmente (etica); norme su come condurre la propria vita	Norme per agire razionalmente (teoria della decisione)
Per la credenza	Norme per credere moralmente (etica della credenza)	Norme per credere razionalmente (epistemologia)

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, introduzione

Nel passo che segue Korsgaard non ha in mente l'argomento di Street, bensì un argomento in qualche modo analogo di Gilbert Harman; ciononostante, quello che dice può venire applicato anche al nostro argomento.

“[...] we have no reason to believe in the existence of moral entities or facts, because we do not need to assume the existence of such entities or facts in order to explain the moral phenomena. [...] As it is stated, this argument looks as if it should work against *any* form of normative realism. It should have just as much force against the existence of *theoretical* normative truth [...] as it does against *practical* normative truth [...]. But we cannot coherently take that fact as a *reason* to doubt that there is any such thing as a reason for belief. For if there is no such thing as a reason for belief, there is ipso facto no reason for believing this argument”  
(Korsgaard 1996, pp. 45-46).

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, introduzione

L'argomento di Street è un po' diverso da quello descritto nel passaggio:

- Nel suo caso, l'inferenza alla miglior spiegazione è solo una metà dell'argomento.
- Street non vuole concludere che i fatti normativi non esistono, quanto che non esistono fatti normativi indipendenti.

Detto questo, le parole di Korsgaard ci suggeriscono due problemi con l'argomento di Street. Esso pare generalizzabile al caso delle norme epistemiche (con "theoretical normative truth" Korsgaard si riferisce alle norme epistemiche *per la credenza*, ma solo perché tende a confondere le due dimensioni che noi abbiamo distinto) e:

- La cosa pare assurda – ripensate al caso dell'indifferenza nei confronti dei martedì futuri.
- La cosa pare autocontraddittoria.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, introduzione

Questo è quello che farò:

- Di fronte a problemi di questo tipo, molti sarebbero tentati di cercare di negare che il proprio argomento possa venire generalizzato, ma Street no. Quello che fa è invece mostrare esattamente in che modo il suo argomento può venire generalizzato, confidando nel fatto che comprendere i dettagli di questa generalizzazione ci possa aiutare ad accettare che essa non è, in effetti, assurda. La prima cosa che farò sarà discutere questo aspetto del lavoro di Street – semplificando però un po' la sua discussione.
- Dopodiché, passerò a mostrare che un argomento per il “soggettivismo epistemico” non è di per sé autocontraddittorio.
- Comprendere i dettagli della generalizzazione dell'argomento di Street al caso epistemico può aiutarci ad accettare che essa non è assurda, ma qualche dubbio potrebbe rimanere. Torneremo a questi dubbi residui più tardi, nel contesto della nostra discussione conclusiva del caso degli eccentrici idealmente coerenti.

# Un quarto argomento genealogico

Generalizzazione epistemica, 1: verso l'argomento

Street 2009b, pp. 216-221

Street si concentra sulle norme epistemiche per la credenza, ed in particolare su quelle induttive. Nessuna di queste restrizioni è però essenziale.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 1: verso l'argomento

Street 2009b, pp. 216-221

Street si concentra sulle norme epistemiche per la credenza, ed in particolare su quelle induttive. Nessuna di queste restrizioni è però essenziale.

Molto importante è invece la seguente distinzione:

- Il fatto che le strade sono bagnate *rende probabile* che stanotte sia piovuto.
- Il fatto che le strade sono bagnate *costituisce una ragione per credere* che stanotte sia piovuto.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 1: verso l'argomento

Street 2009b, pp. 216-221

Street si concentra sulle norme epistemiche per la credenza, ed in particolare su quelle induttive. Nessuna di queste restrizioni è però essenziale.

Molto importante è invece la seguente distinzione:

- Il fatto che le strade sono bagnate *rende probabile* che stanotte sia piovuto.
- Il fatto che le strade sono bagnate *costituisce una ragione per credere* che stanotte sia piovuto.

Street sottolinea che essere un soggettivista intorno alle ragioni epistemiche per la credenza significa essere un soggettivista intorno alla seconda questione, non alla prima – il che, ovviamente, comporta essere un soggettivista intorno al principio che le lega; ma, ancora, questo non è soggettivismo intorno alla probabilità.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 2: l'argomento

Street 2009b, pp. 225-228, 231-236

La domanda è se ci siano buone ragioni per essere soggettivisti intorno a giudizi come “Il fatto che le strade sono bagnate costituisce una ragione per credere che stanotte sia piovuto” e, in definitiva, intorno a principi generali come “Il fatto che p rende probabile che q implica che il fatto che p costituisce una ragione per credere che q”.

La risposta di Street è che anche in questo caso è possibile costruire un argomento del tipo di quello che abbiamo discusso nel caso delle ragioni pratiche.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 2: l'argomento

Street 2009b, pp. 225-228, 231-236

Innanzitutto, dobbiamo generalizzare la nostra spiegazione evoluzionista delle nostre credenze normative pratiche alle nostre credenze normative epistemiche: l'idea è che credere che dobbiamo regolare le nostre credenze sulla base di che cosa è, e che cosa non è, probabile sia più adattivo del credere che dobbiamo regolarle sulla base di che cosa è, e che cosa non è, divertente (o eccitante, o interessante, o consolante).

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 2: l'argomento

Street 2009b, pp. 225-228, 231-236

Innanzitutto, dobbiamo generalizzare la nostra spiegazione evuzionista delle nostre credenze normative pratiche alle nostre credenze normative epistemiche: l'idea è che credere che dobbiamo regolare le nostre credenze sulla base di che cosa è, e che cosa non è, probabile sia più adattivo del credere che dobbiamo regolarle sulla base di che cosa è, e che cosa non è, divertente (o eccitante, o interessante, o consolante).

Ma questo solleva una domanda familiare per il realista: qual è il legame tra questa storia evolutiva e le verità primitive intorno a ciò che abbiamo ragione di credere? E ancora una volta Street ritiene che questa domanda porti il realista a fronteggiare un vero e proprio dilemma.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 2: l'argomento

Street 2009b, pp. 225-228, 231-236

Se decide di sostenere che tra questa storia evolutiva e le verità primitive intorno a ciò che abbiamo ragione di credere non c'è alcun legame, il realista si trova ancora una volta a dover abbracciare una forma di scetticismo.

Ci sono innumerevoli possibili valori che avremmo potuto abbracciare (il probabile, il divertente, l'eccitante, l'interessante, il consolante); i veri valori sono un piccolo sottoinsieme di questo spazio immenso; e così i valori che abbiamo finito per abbracciare – quindi è come se i veri valori fossero i biglietti vincenti di una gigantesca lotteria e noi avessimo comprato solo una manciata di biglietti.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 2: l'argomento

Street 2009b, pp. 225-228, 231-236

Se decide di sostenere che tra questa storia evolutiva e le verità primitive intorno a ciò che abbiamo ragione di credere non c'è alcun legame, il realista si trova ancora una volta a dover abbracciare una forma di scetticismo.

Ci sono innumerevoli possibili valori che avremmo potuto abbracciare (il probabile, il divertente, l'eccitante, l'interessante, il consolante); i veri valori sono un piccolo sottoinsieme di questo spazio immenso; e così i valori che abbiamo finito per abbracciare – quindi è come se i veri valori fossero i biglietti vincenti di una gigantesca lotteria e noi avessimo comprato solo una manciata di biglietti.

E come abbiamo visto nel caso delle nostre credenze normative pratiche, questo scetticismo distrugge la motivazione principale per essere realisti.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 2: l'argomento

Street 2009b, pp. 225-228, 231-236

L'alternativa consiste, ancora una volta, nell'abbracciare una qualche forma del tracking account, sostenendo che la relazione tra, da una parte, le forze della selezione naturale e i loro prodotti e, dall'altra, le verità normative primitive starebbe nel fatto che i giudizi normativi che sono stati selezionati sono stati selezionati perché veri.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 2: l'argomento

Street 2009b, pp. 225-228, 231-236

L'alternativa consiste, ancora una volta, nell'abbracciare una qualche forma del tracking account, sostenendo che la relazione tra, da una parte, le forze della selezione naturale e i loro prodotti e, dall'altra, le verità normative primitive starebbe nel fatto che i giudizi normativi che sono stati selezionati sono stati selezionati perché veri.

Ma, ancora una volta, il tracking account sembra inferiore alla sua alternativa più parsimoniosa: in che modo la *verità* del giudizio che dobbiamo credere ciò che è probabile lo renderebbe adattivo?

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 2: l'argomento

Street 2009b, pp. 225-228, 231-236

Dall'altra parte, l'antirealista può, ancora una volta, semplicemente abbracciare una qualche versione dell'adaptive link account – l'antirealista è un riduzionista, che identifica i fatti normativi con i prodotti dell'evoluzione: tutto ciò che c'è da dire intorno alla metafisica della normatività, per lui, è che abbiamo certe emozioni, certe credenze e certe tendenze comportamentali.

# Un quarto argomento genealogico

## Generalizzazione epistemica, 2: l'argomento

Street 2009b, pp. 225-228, 231-236

Dall'altra parte, l'antirealista può, ancora una volta, semplicemente abbracciare una qualche versione dell'adaptive link account – l'antirealista è un riduzionista, che identifica i fatti normativi con i prodotti dell'evoluzione: tutto ciò che c'è da dire intorno alla metafisica della normatività, per lui, è che abbiamo certe emozioni, certe credenze e certe tendenze comportamentali.

Notate che l'antirealista non sta abbracciando una forma di soggettivismo intorno a che cosa è probabile o meno alla luce dei fatti; il suo è semplicemente un soggettivismo intorno al *valore* del fatto che una certa ipotesi è probabile.

# Un quarto argomento genealogico

Generalizzazione epistemica, 3: una posizione autocontraddittoria?

Guardo 2019, pp. 519-521

“[...] we have no reason to believe in the existence of moral entities or facts, because we do not need to assume the existence of such entities or facts in order to explain the moral phenomena. [...] As it is stated, this argument looks as if it should work against *any* form of normative realism. It should have just as much force against the existence of *theoretical* normative truth [...] as it does against *practical* normative truth [...]. But we cannot coherently take that fact as a *reason* to doubt that there is any such thing as a reason for belief. For if there is no such thing as a reason for belief, there is ipso facto no reason for believing this argument”  
(Korsgaard 1996, pp. 45-46).

# Un quarto argomento genealogico

Generalizzazione epistemica, 3: una posizione autocontraddittoria?

Guardo 2019, pp. 519-521

“[...] we have no reason to believe in the existence of moral entities or facts, because we do not need to assume the existence of such entities or facts in order to explain the moral phenomena. [...] As it is stated, this argument looks as if it should work against *any* form of normative realism. It should have just as much force against the existence of *theoretical* normative truth [...] as it does against *practical* normative truth [...]. But we cannot coherently take that fact as a *reason* to doubt that there is any such thing as a reason for belief. For if there is no such thing as a reason for belief, there is ipso facto no reason for believing this argument”  
(Korsgaard 1996, pp. 45-46).

# Un quarto argomento genealogico

Generalizzazione epistemica, 3: una posizione autocontraddittoria?

Guardo 2019, pp. 519-521

L'argomento di Street per il riduzionismo intorno alle ragioni per la credenza è, come abbiamo visto, un po' diverso da quello che Korsgaard sta criticando qui:

- Nel suo caso, l'inferenza alla miglior spiegazione è solo una metà dell'argomento.
- Street non vuole concludere che non esistono ragioni per la credenza, ma solo che esse non sono un qualcosa di primitivo ed oggettivo – dipendono, invece, dalla nostra psicologia.

# Un quarto argomento genealogico

Generalizzazione epistemica, 3: una posizione autocontraddittoria?

Guardo 2019, pp. 519-521

L'argomento di Street per il riduzionismo intorno alle ragioni per la credenza è, come abbiamo visto, un po' diverso da quello che Korsgaard sta criticando qui:

- Nel suo caso, l'inferenza alla miglior spiegazione è solo una metà dell'argomento.
- Street non vuole concludere che non esistono ragioni per la credenza, ma solo che esse non sono un qualcosa di primitivo ed oggettivo – dipendono, invece, dalla nostra psicologia.

Tenendo conto di queste differenze, il problema sarebbe che se, come sostiene Street, non esistono ragioni oggettive per la credenza, anche le nostre ragioni per accettare il suo argomento sarebbero meramente soggettive – un semplice riflesso della nostra psicologia.

# Un quarto argomento genealogico

Generalizzazione epistemica, 3: una posizione autocontraddittoria?

Guardo 2019, pp. 519-521

Penso che questo sia vero, ma penso anche che non sia un problema.

# Un quarto argomento genealogico

Generalizzazione epistemica, 3: una posizione autocontraddittoria?

Guardo 2019, pp. 519-521

Penso che questo sia vero, ma penso anche che non sia un problema.

Dire che le nostre ragioni per accettare l'argomento di Street sono meramente soggettive suona problematico perché dà l'idea che le premesse empiriche dell'argomento siano solo “relativamente vere”, o che i ragionamenti con cui passiamo da queste premesse alla conclusione dell'argomento siano solo “relativamente validi”.

# Un quarto argomento genealogico

Generalizzazione epistemica, 3: una posizione autocontraddittoria?

Guardo 2019, pp. 519-521

Penso che questo sia vero, ma penso anche che non sia un problema.

Dire che le nostre ragioni per accettare l'argomento di Street sono meramente soggettive suona problematico perché dà l'idea che le premesse empiriche dell'argomento siano solo “relativamente vere”, o che i ragionamenti con cui passiamo da queste premesse alla conclusione dell'argomento siano solo “relativamente validi”.

Ma la posizione di Street non implica nulla di tutto ciò. La sua posizione implica solamente che noi dobbiamo credere delle premesse vere e le conseguenze che ne discendono solamente se ci importa della verità, della validità degli argomenti, etc (ricordate quello che abbiamo detto quando abbiamo chiarito che la posizione di Street non è un soggettivismo intorno alla probabilità!).

# Conseguenze del riduzionismo

## Ancora gli eccentrici idealmente coerenti

“Some strange characters inhabit the world of metaethics. [...] they’re distinguished by two main features. First, they accept some value that is utterly unheard of, morally repugnant, or both. Second, their acceptance of this value coheres perfectly, as a logical and instrumental matter, with all of their other values in combination with the non-normative facts. Call these characters ideally coherent eccentrics. [...] Perhaps the most famous is a character suggested by one of Hume’s remarks in the *Treatise*: this is the man who prefers the destruction of the whole world to the scratching of his finger. Also very famous is Rawls’s blade-of-grass counter [...]. Ideally coherent eccentrics are generally regarded as heavy hitters on behalf of the following view: some values and desires are intrinsically irrational” (Street 2009a, pp. 273-274).

# Conseguenze del riduzionismo

## Ancora gli eccentrici idealmente coerenti

Strane norme per condurre la propria vita:

“[...] the ideally coherent anorexic “accepts norms that prescribe death by starvation, if the alternative is a figure plump enough to sustain life”, and she is stipulated to be entirely coherent in doing so, such that she is making no mistakes whatsoever about the non-normative facts and “the norms she accepts tell her to starve [...]” (Street 2009a, p. 276).

# Conseguenze del riduzionismo

Ancora gli eccentrici idealmente coerenti

Il rifiuto delle norme etiche:

“[...] an ideally coherent Caligula, who “aims solely to maximize the suffering of others”” (Street 2009a, p. 273).

# Conseguenze del riduzionismo

## Ancora gli eccentrici idealmente coerenti

Il rifiuto delle norme per l'agire razionale:

“This is Parfit’s man with Future Tuesday Indifference, whom Parfit describes this way: “[...] This man cares about his own future pleasures or pains, except when they will come on any future Tuesday. [...] Pain on Tuesdays, this man knows, would be just as painful, and just as much his pain [...]. Even so, given the choice, this man would now prefer agony on any future Tuesday to slight pain on any other future day”” (Street 2009a, p. 281).

# Conseguenze del riduzionismo

## Ancora gli eccentrici idealmente coerenti

Il rifiuto delle norme per l'agire razionale:

“Dentist: Indy, I’m afraid that molar needs to come out. Let’s see, I have two openings next week, one on Tuesday, the other Wednesday. The thing about the Tuesday appointment is that I’m afraid we’re currently out of anesthetic, and we won’t get our next shipment until Wednesday morning. [...]

Indy: Hmm, I’m free both days, but please schedule me for Tuesday. [...] I know it’ll be agony, but the thing is, it’ll be on a Tuesday. I’d much prefer to undergo that agony on Tuesday than to undergo the quick pinch on Wednesday” (Street 2009a, p. 282).

# Conseguenze del riduzionismo

## Ancora gli eccentrici idealmente coerenti

Per un riduzionista questi scenari possono venire descritti completamente facendo riferimento esclusivamente a cose come la nostra psicologia, la nostra cultura, e sistemi di norme che di fatto accettiamo: il comportamento di Caligola suscita in noi emozioni estremamente negative, gli obbiettivi dell'anoressica sono alieni al nostro sistema di valori, e Indy ritiene rilevanti dettagli che noi riteniamo irrilevanti, ma questo è tutto.

È difficile negare che, qui, *sembra mancare qualcosa*: l'anoressica ha abbracciato dei valori assurdi, oggettivamente assurdi, e ha ottime ragioni per comportarsi diversamente; Caligola fa cose che non dovrebbe fare, indipendentemente da quello che proviamo; e Indy sta dando importanza a dettagli oggettivamente irrilevanti.

# Conseguenze del riduzionismo

La risposta di Street, 1: come vivere la nostra vita

Street 2009a, pp. 276-281

Alcune cose da tenere a mente:

- L'anoressica idealmente coerente, a differenza delle anoressiche e degli anoressici del mondo reale, non vuole la magrezza come un mezzo per ottenere altro (amore, controllo, etc).
- Non ha altri obiettivi che la morte per inedia le impedirà di raggiungere.
- Non percepisce in maniera alterata il suo corpo.

# Conseguenze del riduzionismo

La risposta di Street, 1: come vivere la nostra vita

Street 2009a, pp. 276-281

Due euristiche utili:

- È spesso utile vedere un eccentrico idealmente coerente come una specie di alieno.
- È spesso utile cercare di trovare dei “termini medi” tra noi e l’eccentrico. Nel caso dell’anoressica idealmente coerente, e.g., un termine medio potrebbe essere una scalatrice disposta a sacrificare la propria vita per raggiungere una vetta particolarmente famosa per la sua inaccessibilità.

# Conseguenze del riduzionismo

## La risposta di Street, 2: razionalità

Street 2009a, pp. 283-291

È necessario distinguere due versioni della storia:

- Consistent Tuesday indifference: l'indifferenza continua anche quando arriva il martedì.
- Future Tuesday indifference with present Tuesday horror: l'indifferenza scompare quando arriva il martedì; è esclusivamente un'indifferenza nei confronti dei martedì *futuri*.

# Conseguenze del riduzionismo

## La risposta di Street, 2: razionalità

Street 2009a, pp. 283-291

Come pensare alla consistent Tuesday indifference senza condannare Indy:

“[Indy] arrives at the appointment on time and settles into the dentist’s chair, nonchalant and at ease, his mind focused on the book club meeting he is hosting that night [...]. Then the dentist begins the procedure. The intense hedonic dislike kicks in. [...] at the same time he’s experiencing all this, Indy’s core emotional being remains in a state of deep calm. Perhaps there’s a sense of extreme focus and concentration on what his body is undergoing that makes Indy feel [...] more curiosity and detached interest than anything else as he contemplates these terrible sensations and his hedonic hatred of them. [...] when the agony of the tooth extraction subsides, Indy calmly wipes his eyes and doesn’t give the episode a further thought, his meta-hedonic indifference to pain on Tuesdays manifesting itself in the days and months that follow with serene, untroubled memories of the Tuesday tooth extraction” (Street 2009a, pp. 285-286).

# Conseguenze del riduzionismo

## La risposta di Street, 2: razionalità

Street 2009a, pp. 283-291

Un'altra cosa che, secondo Street, può aiutarci a non condannare Indy è immaginare come possa essere arrivato ad avere queste preferenze – Street ci racconta una storia evolutiva, fatta di attacchi inevitabili e dolorosissimi che arrivano sempre di martedì.

Ovviamente, quale sia l'origine delle idiosincrasie di Indy è, in ultima istanza, irrilevante, ma vedere che queste idiosincrasie potrebbero avere un'origine in grado di renderne conto può aiutarci ad abbracciare quello che, secondo Street, è l'atteggiamento che dovremmo avere nei loro confronti.

# Conseguenze del riduzionismo

## La risposta di Street, 2: razionalità

Street 2009a, pp. 283-291

La situazione di Hortense (la variante di Indy affetta da future Tuesday indifference with present Tuesday horror) è, se possibile, ancora più peculiare; per prendere il suo appuntamento di martedì, Hortense deve tenere conto del fatto che, quando arriverà martedì, le sue preferenze saranno cambiate – e questo dà origine ad una sorta di guerra civile tra fasi temporali:

“Since it’s her own future self she is plotting against, she must take into account that her Tuesday self will know every detail of whatever plan she develops. Perhaps she can handle this by hiring resourceful thugs and directing them to plan a surprise ambush. Future Tuesday Hortense will know this is coming, however, and may hole up in a guarded place. So Hortense’s safest bet is probably to deliver herself to the thugs shortly before Tuesday arrives, like Ulysses lashing himself to the mast” (Street 2009a, p. 290).

# Conseguenze del riduzionismo

## La risposta di Street, 2: razionalità

Street 2009a, pp. 283-291

“[...] when we think carefully about what [...] the relationship between Present Hortense and Future Tuesday Hortense would look like, Present Hortense’s error ceases to appear prudential at all. [...] her mistake, if she is making one, is one of cruelty and indifference. [...] Once we notice this, however, putting these characters in the same body and introducing the complication of Tuesdays seems more of a distraction than anything. So let’s put the torturer back outside the body of the victim and turn to the case of the ideally coherent Caligula” (Street 2009a, p. 291).

# Conseguenze del riduzionismo

## La risposta di Street, 3: moralità

Street 2009a, p. 293

Cose da notare circa il Caligola idealmente coerente:

- Negare che Caligola sia oggettivamente malvagio non implica che sarebbe ingiusto punirlo etc
- Ancora una volta, è particolarmente utile vedere l'eccentrico come una sorta di alieno; diremmo forse che degli insetti spaziali affamati di carne umana stanno facendo un qualche errore normativo quando indulgono ai loro desideri?

# Conseguenze del riduzionismo

## Vivere da riduzionisti

Ci sarebbero una quantità di altre questioni da discutere – una per tutte (per cui vd., e.g., Prinz 2007, pp. 120-125): come può un soggettivista rendere conto dei dibattiti morali?

Qui voglio concentrarmi sulla questione di che cosa, *di fatto*, succede quando ci convinciamo della verità del riduzionismo.

# Conseguenze del riduzionismo

## Vivere da riduzionisti

È chiaro che Street, come molti altri, pensa che, a meno che non siamo filosoficamente confusi, non succede nulla di interessante: la nostra conversione metaetica non ha particolari conseguenze pratiche.

# Conseguenze del riduzionismo

## Vivere da riduzionisti

È chiaro che Street, come molti altri, pensa che, a meno che non siamo filosoficamente confusi, non succede nulla di interessante: la nostra conversione metaetica non ha particolari conseguenze pratiche.

Ho già accennato al fatto che non penso che le cose stiano così. Ecco un paio di passaggi da un articolo di Kahane che esprimono una posizione diametralmente opposta a quella di Street:

“[...] if someone *doesn't* believe that something *is* valuable in any way, then it's unlikely that he cares about it. [...] if someone believes that something is *not* valuable, then this makes it likely that he *doesn't* care about it. [...] if we previously believed that something is valuable, and therefore cared about it, but have now come to believe that it's utterly worthless, then normally the result is that we *stop* caring about that thing” (Kahane 2017, p. 339).

# Conseguenze del riduzionismo

## Vivere da riduzionisti

È chiaro che Street, come molti altri, pensa che, a meno che non siamo filosoficamente confusi, non succede nulla di interessante: la nostra conversione metaetica non ha particolari conseguenze pratiche.

Ho già accennato al fatto che non penso che le cose stiano così. Ecco un paio di passaggi da un articolo di Kahane che esprimono una posizione diametralmente opposta a quella di Street:

“[...] animal drives and motivations are likely to survive belief in nihilism. But our commitment to our moral principles and ideals, and even to our long-term prudential goals, isn't likely to survive. Nor, I believe, will the subjective concerns associated with our deepest personal projects” (Kahane 2017, p. 343).

# Conseguenze del riduzionismo

## Vivere da riduzionisti

Non sono d'accordo nemmeno con Kahane:

- Non penso che il mio impegno nei confronti dei valori che avevo interiorizzato sia cambiato da quando ho abbracciato il riduzionismo/nichilismo. Non so se morirei per la giustizia, ma non so neanche se l'avrei fatto prima.

“[...] to the extent that our relationship with morality does strike us as contingent, an analogy with love suggests itself. Unless one is a hopeless romantic, one will think that there are any number of human beings running around on the planet today whom one might have, in some very real sense of “might have”, met, fallen in love with, married, and built a happy life with, had things gone just a bit differently. But many of us also think that it is possible to acknowledge this contingency fully without having it undermine one’s lifelong love and commitment to the person whom one did, as it so happened, actually meet [...]” (Street 2012, § 7).

# Conseguenze del riduzionismo

## Vivere da riduzionisti

Non sono d'accordo nemmeno con Kahane:

- Non penso che il mio impegno nei confronti dei valori che avevo interiorizzato sia cambiato da quando ho abbracciato il riduzionismo/nichilismo. Non so se morirei per la giustizia, ma non so neanche se l'avrei fatto prima.
- Ciò detto, penso che il discorso sia molto diverso quando passiamo a considerare quei valori che non avevamo del tutto interiorizzato – e ciononostante influenzavano la nostra condotta.

# Conseguenze del riduzionismo

## Vivere da riduzionisti

Non sono d'accordo nemmeno con Kahane:

- Non penso che il mio impegno nei confronti dei valori che avevo interiorizzato sia cambiato da quando ho abbracciato il riduzionismo/nichilismo. Non so se morirei per la giustizia, ma non so neanche se l'avrei fatto prima.
- Ciò detto, penso che il discorso sia molto diverso quando passiamo a considerare quei valori che non avevamo del tutto interiorizzato – e ciononostante influenzavano la nostra condotta.
- Pensate poi al legame tra oggettivazione ed imposizione dei propri valori.

“No matter how much I dislike something, this inclination alone is not relevant to my judgments concerning *others* pursuing that thing: [...]. By comparison, the assertion of “The pursuit of X is morally wrong” demands both *my* avoidance of X and *yours*” (Joyce 2006, p. 117).

# Conseguenze del riduzionismo

## Vivere da riduzionisti

Non sono d'accordo nemmeno con Kahane:

- Non penso che il mio impegno nei confronti dei valori che avevo interiorizzato sia cambiato da quando ho abbracciato il riduzionismo/nichilismo. Non so se morirei per la giustizia, ma non so neanche se l'avrei fatto prima.
- Ciò detto, penso che il discorso sia molto diverso quando passiamo a considerare quei valori che non avevamo del tutto interiorizzato – e ciononostante influenzavano la nostra condotta.
- Pensate poi al legame tra oggettivazione ed imposizione dei propri valori.

(In un certo senso, quest'ultima conseguenza del riduzionismo/nichilismo può essere descritta come una forma di tolleranza (vd., e.g., Prinz 2007, pp. 207-210); cosa che potrebbe – sottolineo: *potrebbe* – anche avere delle conseguenze positive)

# Bibliografia

Angner, Erik (2020). Epistemic Humility – Knowing Your Limits in a Pandemic. *Behavioral Scientist* April 13, 2020.

Axelrod, Robert (1984). *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.

Binmore, Ken (1994). *Game Theory and the Social Contract – Volume 1: Playing Fair*. Cambridge-London: MIT Press.

Bird, Alexander; Handfield, Toby (2008). Dispositions, Rules, and Finks. *Philosophical Studies* 140 (2), 285-298.

Boghossian, Paul A. (1989). The Rule-Following Considerations. *Mind* 98 (392), 507-549.

Broome, John (1999). Normative Requirements. *Ratio* 12 (4), 398-419.

Buller, David J. (2005). *Adapting Minds – Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge-London: MIT Press.

# Bibliografia

Clark, Robin (2012). *Meaningful Games – Exploring Language with Game Theory*. Cambridge-London: MIT Press.

Clifford, William Kingdon (1877). The Ethics of Belief. *Contemporary Review* 29 (1), 289-309.

Copp, David (2008). Darwinian Skepticism about Moral Realism. *Philosophical Issues* 18 (1), 186-206.

Damasio, Antonio R. (1994) [1995]. *Descartes' Error – Emotion, Reason, and the Human Brain*. Traduzione italiana *L'errore di Cartesio – Emozione, ragione e cervello umano*. Milano: Adelphi.

Dawkins, Richard (1976) [2017]. *The Selfish Gene*. Traduzione italiana *Il gene egoista – La parte immortale di ogni essere vivente*. Milano: Mondadori.

Eklund, Matti (forthcoming). What Is Deflationism about Truth?. *Synthese*.

# Bibliografia

Enoch, David (2011). *Taking Morality Seriously – A Defense of Robust Realism*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Futuyma, Douglas J.; Kirkpatrick, Mark (2017). *Evolution – Fourth Edition*. Sunderland: Sinauer Associates, Inc.

Guala, Francesco (2016). *Understanding Institutions – The Science and Philosophy of Living Together*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

Guardo, Andrea (2018). *Seguire una regola*. Milano-Udine: Mimesis.

Guardo, Andrea (2019). Constructivism, Intersubjectivity, Provability, and Triviality. *International Journal of Philosophical Studies* 27 (4), 515-527.

Harper, David; Maynard Smith, John (2003). *Animal Signals*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Hattiangadi, Anandi (2007). *Oughts and Thoughts – Rule-Following and the Normativity of Content*. New York-Oxford: Oxford University Press.

# Bibliografia

Heil, John; Martin, C. B. (1998). Rules and Powers. *Philosophical Perspectives* 12 (1), 283-312.

Joyce, Richard (2006). *The Evolution of Morality*. Cambridge-London: MIT Press.

Kahane, Guy (2011). Evolutionary Debunking Arguments. *Noûs* 45 (1), 103-125.

Kahane, Guy (2017). If Nothing Matters. *Noûs* 51 (2), 327-353.

Korsgaard, Christine M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kripke, Saul (1981) [2000]. *Wittgenstein on Rules and Private Language – An Elementary Exposition*. Traduzione italiana *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*. Torino: Bollati Boringhieri.

Lewis, David (1969) [2002]. *Convention – A Philosophical Study*. Oxford: Blackwell.

# Bibliografia

- Lewis, David (1980). Index, Context, and Content. In Stig Kanger, Sven Öhman (eds.), *Philosophy and Grammar*. Dordrecht: Reidel, 79-100.
- Lewis, David (1989). Dispositional Theories of Value. *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol. 63 (1), 113-137.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics – Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Nichols, Shaun (2004). *Sentimental Rules – On the Natural Foundations of Moral Judgment*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Nichols, Shaun (2015). *Bound – Essays on Free Will and Responsibility*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek (2011). *On What Matters – Volume Two*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Pinker, Steven (1994). *The Language Instinct – How the Mind Creates Language*. London: Penguin Books.

# Bibliografia

- Pinker, Steven (1997). *How the Mind Works*. London: Penguin Books.
- Poundstone, William (1992). *Prisoner's Dilemma*. New York: Anchor Books.
- Prinz, Jesse J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Ruse, Michael; Wilson, Edward O. (1986) [2006]. Moral Philosophy as Applied Science. In Elliott Sober (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*. Cambridge-London: MIT Press, 555-573.
- Scanlon, T. M. (2014). *Being Realistic about Reasons*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Schroeder, Mark (2007). *Slaves of the Passions*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Schroeder, Mark (2018). Getting Perspective on Objective Reasons. *Ethics* 128 (2), 289-319.

# Bibliografia

Sellars, Wilfrid (1956) [2004]. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Traduzione italiana *Empirismo e filosofia della mente*. Torino: Einaudi.

Sellars, Wilfrid (1962) [1991]. Philosophy and the Scientific Image of Man. In Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*. Atascadero: Ridgeview, 1-40.

Skyrms, Brian (1996) [2014]. *Evolution of the Social Contract*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skyrms, Brian (2004). *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skyrms, Brian (2010). *Signals – Evolution, Learning & Information*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Sober, Elliott (2000). *Philosophy of Biology*. Boulder: Westview Press.

Sober, Elliott; Wilson, David Sloan (1998). *Unto Others – The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge-London: Harvard University Press.

# Bibliografia

Street, Sharon (2006). A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies* 127 (1), 109-166.

Street, Sharon (2008). Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying about. *Philosophical Issues* 18 (1), 207-228.

Street, Sharon (2009a). In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters. *Philosophical Issues* 19 (1), 273-298.

Street, Sharon (2009b). Evolution and the Normativity of Epistemic Reasons. *Canadian Journal of Philosophy* 39 (supplement), 213-248.

Street, Sharon (2012). Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason. In James Lenman, Yonatan Shemmer (eds.), *Constructivism in Practical Philosophy*. New York-Oxford: Oxford University Press, 40-59.

# Bibliografia

Street, Sharon (2015). Does Anything Really Matter or Did We Just Evolve to Think So?. In Alex Byrne, Joshua Cohen, Gideon Rosen, Seana Shiffrin (eds.), *The Norton Introduction to Philosophy*. New York: Norton, 685-693.

Warren, Jared (forthcoming). Killing Kripkenstein's Monster. *Noûs*.

Williams, George C. (1966). *Adaptation and Natural Selection – A Critique of Some Current Evolutionary Thought*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1953) [1999]. *Philosophische Untersuchungen*. Traduzione italiana *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.