

## Di che cosa parla questo corso

Vari sensi di “metafisica” *nel dibattito contemporaneo*:

- Questioni metafisiche<sub>1</sub> vs concettuali vs epistemologiche vs normative (e.g. “Abbiamo libero arbitrio?” vs “Che cosa significa “libero arbitrio”?” vs “Qual è lo status della nostra credenza nel libero arbitrio?” vs “Qual è il valore del libero arbitrio?”).
- Metafisica<sub>2</sub> come studio della metafisica<sub>1</sub> (e della semantica) delle categorie più generali: sostanza, universale, ecc.
- Metafisica<sub>3</sub> come studio dei problemi metafisici<sub>1</sub> (e concettuali, epistemologici e normativi) intorno a mente, libertà, identità, Dio, ecc (vd. Cartesio su metafisica vs filosofia prima).

## Di che cosa parla questo corso

Ci concentreremo sulla metafisica<sub>3</sub> (soprattutto su questioni metafisiche<sub>1</sub> e normative), ma contestualmente toccheremo varie questioni di metafisica<sub>2</sub> (con particolare attenzione alla natura dei concetti rilevanti).

Perché un'introduzione: acquisire le nozioni di base, capire che cosa c'è là fuori.

Un avvertimento circa il livello del corso.

Una precisazione su a chi è diretto il corso.

# Cose che dovete sapere

## Programma:

- Per tutti Chalmers (i capitoli rilevanti li trovate dal signor Ardia, al primo piano del dipartimento) e van Inwagen (o Locke – ma attenzione a scegliere Locke!).
- Per i 9 crediti anche Parfit (sempre dal signor Ardia).
- Per i frequentanti anche le lezioni.
- Per i non-frequentanti alcune letture supplementari (alcune delle quali si troveranno dal signor Ardia), che *non* sono punitive.

## Sulla pagina del corso (che mi aspetto teniate d'occhio) trovate:

- Dettagli sul programma d'esame, mano a mano che lo definisco.
- Le slides delle lezioni, che *non* sostituiscono le lezioni.
- Alcune letture facoltative.
- Informazioni varie.

## Su Dropbox (per cui, nel caso, dovete mandarmi una mail con l'oggetto "Dropbox") trovate:

- Altre letture facoltative.

## Cose che dovete sapere

Quarto d'ora accademico.

Quando leggere: prima, dopo, o molto dopo – forse meglio dopo.

Per che cosa è il ricevimento.

Per che cosa è la posta elettronica.

Come si svolge l'esame e fino a quando potete sostenerlo.

# Vedere il problema mente-corpo (Descartes 1641, meditazioni 1, 2 e 6)

Il progetto cartesiano e il ruolo del dubbio.

La strada per il dubbio iperbolico:

- I sensi mi ingannano...
- ... ma non sempre.
- L'argomento del sogno.
- La metafora del dipinto e ciò che si salva dall'argomento del sogno: aritmetica e geometria.
- L'argomento del demone maligno.

Il primo passo della dissoluzione del dubbio iperbolico: la certezza della mia esistenza.

## Vedere il problema mente-corpo (Descartes 1641, meditazioni 1, 2 e 6)

L'emergere del problema:

- La certezza della mia esistenza è certezza dell'esistenza della mia mente e dei miei pensieri (in un senso ampio).

*Una nota sull'apparato concettuale di Cartesio: l'esclusione di nutrizione, movimento, ecc.*

- Certezza dell'esistenza dei miei pensieri *e della mia mente*: i pensieri come modi della mente.

*Un po' di metafisica<sub>2</sub>*: sostanza vs proprietà, indipendente vs dipendente.

- E se la mia mente, questa sostanza che pensa, fosse identica al mio corpo (realisticamente al mio cervello)?

*Un problema parallelo, ma non proprio cartesiano*: e se i miei pensieri fossero identici a stati cerebrali?

## Vedere il problema mente-corpo (Descartes 1641, meditazioni 1, 2 e 6)

*A questo stadio, Cartesio ci sta dicendo solo che il fatto che possiamo dubitare del nostro corpo senza dubitare della nostra mente mostra che potrebbe darsi che siano distinti, non che lo sono.*

Un parallelo. Solo un uomo perfettamente puro di spirito può alzare Mjolnir. Ma Mjolnir non è più al suo posto. Quindi non possiamo dubitare che esista un uomo perfettamente puro di spirito. D'altra parte, non abbiamo mai visto questo Thor di cui abbiamo letto in rete. Quindi possiamo dubitare che Thor esista. Ora, questo mostra solo che *potrebbe darsi* che quest'uomo perfettamente puro di spirito non sia Thor, non che non lo è.

Sulla questione dovremo tornare.

Vedere il problema mente-corpo (Descartes 1641, meditazioni 1, 2 e 6)



## Vedere il problema mente-corpo (Descartes 1641, meditazioni 1, 2 e 6)

A partire dalla terza meditazione, Cartesio inizia a ricostruire l'edificio della conoscenza a partire dal cogito. Noi torniamo a seguirlo solo nella sesta meditazione, quando – provata l'esistenza del suo corpo – sostiene che esso deve essere una sostanza differente rispetto alla sua mente.

Prima di vedere come argomenta, notate che:

- Cartesio ritiene che il suo corpo e la sua mente siano sostanze separate ma *interagenti* – anzi, in un certo senso intrecciate.
- Cartesio non ritiene però di *capire* questa interazione – la ghiandola pineale non la *spiega*.
- Cartesio ritiene di avere dimostrato l'esistenza separata dell'anima, non la sua *immortalità* – anche se pensa che, una volta provata la sua distinzione dal corpo, la sua immortalità sia quantomeno probabile.
- A questo stadio sto solo cercando di farvi vedere il problema.

## Vedere il problema mente-corpo (Descartes 1641, meditazioni 1, 2 e 6)

“[...] basta che possa intendere chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra per essere certo che l'una è diversa dall'altra (almeno da Dio, infatti, l'una potrà ben venir posta separatamente dall'altra, ma, per giudicare diverse due cose, non ha importanza chi abbia il potere di far così). Pertanto, dal fatto stesso che so di esistere e nel contempo mi rendo conto che alla mia natura, o essenza, non appartiene assolutamente nient'altro se non che io sono una cosa che pensa, concludo correttamente che la mia essenza consiste soltanto nell'essere io una cosa che pensa. E [...] poiché da una parte ho un'idea chiara e distinta di me stesso in quanto soltanto una cosa che pensa e non estesa, e, dall'altra parte, un'idea distinta del corpo in quanto soltanto una cosa estesa e non pensante, è certo che io sono distinto realmente dal mio corpo, e che posso esistere senza di esso” (Descartes 1641, p. 129).

## Vedere il problema mente-corpo (Descartes 1641, meditazioni 1, 2 e 6)

Torneremo su questo tipo di argomento, ma per ora notate che:

- Logicamente, l'argomento inizia con la premessa che Cartesio può *concepire* (chiaramente e distintamente) la sua mente senza il suo corpo (“so di esistere e nel contempo mi rendo conto che alla mia natura, o essenza, non appartiene assolutamente nient'altro se non che io sono una cosa che pensa”).
- Da questo deduciamo che è (logicamente, metafisicamente) *possibile* che la mente di Cartesio esista senza il suo corpo (vd. la prima parte del passaggio tra parentesi).
- E infine concludiamo che la mente di Cartesio e il suo corpo *sono* sostanze distinte – sono “distinte realmente”, nella terminologia di Cartesio (1644, p. 213).

Vedere il problema mente-corpo (Descartes 1641, meditazioni 1, 2 e 6)

Nella sesta meditazione Cartesio porta anche un altro argomento: “[...] c’è una grossa differenza tra la mente e il corpo, per il fatto che un corpo è per sua natura sempre divisibile, mentre la mente assolutamente indivisibile [...]. Né la facoltà di volere, di sentire, di intendere intellettualmente, ecc. possono venire dette *parti* della mente, ché è sempre un’unica e medesima mente a volere, a sentire, ad intendere. [...] Il che basterebbe da solo ad insegnarmi che la mente è completamente diversa dal corpo, se già non lo sapessi, quanto basta, in altro modo” (Descartes 1641, p. 141).

Torneremo sull’intuizione dietro questo argomento quando parleremo della questione dell’identità personale.

## Vedere il problema mente-corpo

Infine, un argomento proposto da Leibniz (1720, p. 254, traduzione mia): “[...] la Percezione, così come ciò che dipende da essa, sono inspiegabili in termini di cause meccaniche, sarebbe a dire, da figure e movimenti. Se ci fosse una macchina la cui struttura produce pensiero, sensazione, e percezione, potremmo immaginarcela ingrandita – ma con le stesse proporzioni – fino al punto in cui uno potrebbe entrare al suo interno, come dentro a un mulino. Ora, entrando dentro la macchina questa persona troverebbe soltanto pezzi che agiscono l’uno sull’altro, non troverebbe nulla che spieghi la Percezione. Di conseguenza è nella sostanza semplice, non nel composto o in una macchina che la Percezione va cercata”.

Anche su questo tipo di argomento – che si concentra sulla nozione di *spiegazione* – torneremo, come sul primo degli argomenti di Cartesio, molto presto.

## Che cosa faremo nelle prossime lezioni

Come è diventato standard, ci concentreremo sulle proprietà, piuttosto che sulle sostanze, il che rende la vita più semplice al dualista (notate che Cartesio, di fatto, argomenta per la distinzione di sostanze solo in un secondo momento) e più difficile al fisicalista.

Discuteremo due forme di fisicalismo: la teoria dell'identità dei tipi (spesso chiamata semplicemente "teoria dell'identità") e (una particolare versione) della teoria dell'identità delle occorrenze (il funzionalismo).

## Che cosa faremo nelle prossime lezioni

A questo proposito: da universali (determinabili o determinati) vs particolari a tipi vs occorrenze.

“La teoria dell’identità dei tipi sostiene che tutte le istanze di un particolare tipo di stato mentale (per esempio, provare un certo genere di dolore o vedere un certo colore) sono identiche alle istanze di un tipo correlato di evento neurale (per esempio, un certo insieme di scariche neurali)” (Bechtel 1988, p. 158).

## Che cosa faremo nelle prossime lezioni

A questo proposito: da universali (determinabili o determinati) vs particolari a tipi vs occorrenze.

“[...] la teoria dell'identità delle occorrenze è scettica circa l'affermazione della teoria dell'identità dei tipi, secondo la quale le scoperte future mostreranno l'esistenza di una correlazione fra tipi di fenomeni descritti in termini mentali e tipi di fenomeni caratterizzati in termini fisici. [...] i sostenitori della teoria dell'identità delle occorrenze [...] sostengono che ogni occorrenza di un evento mentale è un'occorrenza di un evento neurale, senza esigere che i tipi degli eventi mentali siano equiparati ai tipi degli eventi neurali” (Bechtel 1988, pp. 174-175).

Il funzionalismo e la questione dell'autonomia della psicologia.

## Che cosa faremo nelle prossime lezioni

Studieremo con più attenzione gli argomenti per il dualismo, riprendendo il primo degli argomenti di Cartesio, così come l'argomento leibniziano del mulino.

Infine, distingueremo varie forme di dualismo.

## La teoria dell'identità dei tipi

L'appello al rasoio di Ockham (Bechtel 1988, p. 165).

“Voglio resistere [...] alla suggestione che dire “Ho un'immagine postuma di color arancio-giallastro” sia riferire qualcosa di irriducibilmente psichico. Perché voglio resistere a questa suggestione? Principalmente a motivo del rasoio di Ockham” (Smart 1959, p. 29).

“Se si è d'accordo che non esistono argomentazioni filosofiche convincenti che ci costringano ad accettare il dualismo, e se la teoria dei processi cerebrali e il dualismo sono ugualmente compatibili con i fatti, allora a me pare che i principi della parsimonia e della semplicità decidano in maniera schiacciante a favore della teoria dei processi cerebrali” (Smart 1959, p. 45).

Dei grossi “se”...

## La teoria dell'identità dei tipi

Notate che il teorico dell'identità (dei tipi) sostiene l'identità tra stati mentali e stati cerebrali, non una mera correlazione (Bechtel 1988, p. 159 e Smart 1959, p. 29).

Ma questo non è assurdo? Gli stati mentali sembrano avere proprietà che gli stati cerebrali non hanno, e.g. l'intenzionalità, e viceversa, e.g. la spazialità (Bechtel 1988, pp. 160-161).

Smart risponde con un'analogia:

“La fisica moderna ci dice che il fulmine è una certa specie di scarica elettrica causata dalla ionizzazione delle nubi di vapore acqueo nell'atmosfera. [...] Si noti che non ci sono due cose: un lampo e una scarica elettrica. C'è una cosa sola: un lampo che è descritto scientificamente come scarica elettrica verso terra da una nube di molecole d'acqua ionizzate” (Smart 1959, p. 34).

## La teoria dell'identità dei tipi

Questo tipo di analogia è ora standard:

“[...] pitch is plausibly identified with oscillatory frequency. Temperature is plausibly identified with average molecular kinetic energy. [...] Surely it was once odd to think of the pitch of a sound as having the property of 440 cycles per second or oscillatory frequencies as being soothing or annoying [...]. But many people think sound is oscillatory frequency” (Carroll e Markosian 2010, pp. 146-147).

Una precisazione: termini come “tonalità”, “temperatura” e – in un certa misura – “lampo” sono ambigui; in questo contesto, quando parliamo di lampi, della tonalità di un suono, o di temperatura, ci stiamo riferendo a fenomeni esterni (o a loro proprietà), non alle corrispondenti sensazioni (Smart 1959, p. 34).

## La teoria dell'identità dei tipi

Smart formula queste idee in termini di contingenza dell'identità (Bechtel 1988, p. 162 e Smart 1959, p. 35).

A proposito: possibilità (metafisica ed epistemica), necessità e contingenza.

Ecco una versione modificata del primo degli argomenti di Cartesio per il dualismo:

- (1) Posso *concepire* (chiaramente e distintamente) il mio dolore senza il corrispondente stato cerebrale.
- (2) Quindi è (logicamente) *possibile* che il mio dolore esista senza il corrispondente stato cerebrale.
- (3) Quindi il mio dolore e il corrispondente stato cerebrale *sono* entità distinte.

Smart non sta discutendo questo argomento, ma è chiaro che negherebbe la validità della transizione da (2) a (3).

## La teoria dell'identità dei tipi

Riformuleremo queste idee cercando di evitare quest'assunzione, che è falsa.

Ecco una versione modificata del primo degli argomenti di Cartesio per il dualismo:

(1) Posso *concepire* (chiaramente e distintamente) il mio dolore senza il corrispondente stato cerebrale.

(2) Quindi è (logicamente) *possibile* che il mio dolore esista senza il corrispondente stato cerebrale.

(3) Quindi il mio dolore e il corrispondente stato cerebrale *sono* entità distinte.

Così facendo, ci troveremo con una versione della teoria dell'identità secondo cui o (1) è falsa o la transizione da (1) a (2) non è valida.

## Come procederemo

Il nostro obiettivo è quello di mostrare due cose:

(I) Un enunciato come “Il dolore è identico ad un certo tipo di stato cerebrale”, se vero, lo è necessariamente – per cui la versione originale della teoria dell’identità dei tipi è insostenibile.

(II) È però possibile sostenere o (a) che il dolore è uno stato cerebrale – e lo è necessariamente – e non possiamo davvero concepire che le cose stiano altrimenti (i.e. (1) è falsa) o (b) che il dolore è uno stato cerebrale – e lo è necessariamente – e il fatto che possiamo concepire che le cose stiano altrimenti non implica che esse possano davvero stare altrimenti (i.e. la transizione da (1) a (2) non è valida).

## Come procederemo

- (a<sub>1</sub>) Inizialmente ci concentreremo, piuttosto che su parole come “dolore”, su nomi *propri* come “Aristotele” e ci faremo delle domande sulla loro semantica.
- (a<sub>2</sub>) Questo ci permetterà di mostrare che un enunciato come “Clark Kent è Superman”, se vero, lo è necessariamente.
- (a<sub>3</sub>) Fatto ciò, mostreremo che se Superman e Clark Kent sono la stessa persona, allora non possiamo davvero concepire che le cose stiano altrimenti.

## Come procederemo

(b<sub>1-3</sub>) Conclusa questa digressione sui nomi propri, applicheremo quello che abbiamo imparato a termini come “acqua”, mostrando – primo – che un enunciato come “L’acqua è H<sub>2</sub>O”, se vero, lo è necessariamente e – secondo – che se l’acqua è H<sub>2</sub>O, allora o non possiamo davvero concepire che le cose stiano altrimenti o il fatto che possiamo concepire che le cose stiano altrimenti non implica che esse possano davvero stare altrimenti.

(c<sub>1-3</sub>) Infine, vedremo come il teorico dell’identità vuole applicare quello che avremo dimostrato per “L’acqua è H<sub>2</sub>O” al caso di “Il dolore è identico ad un certo tipo di stato cerebrale”, di fatto raggiungendo i nostri obiettivi di partenza, i.e. (I) e (II). Ci troveremo quindi con una versione della teoria dell’identità più credibile rispetto alla versione originale proposta da Smart.

## Una nota metodologica

I problemi che ci attraggono verso la filosofia.

I problemi che sorgono quando pensiamo ai primi seriamente.

La necessità di risolvere i secondi per poter affrontare i primi.

Wittgenstein aveva torto ma...

(a<sub>1</sub>) La semantica dei nomi propri (Kripke 1972, pp. 30-31)

La teoria milliana: il significato di un nome, e.g. “Andrea Guardo”, si riduce al fatto che esso si riferisce a una certa entità, e.g. me; conoscere il significato di un nome è semplicemente sapere a chi o che cosa si riferisce; i nomi non hanno connotazione, contenuto descrittivo, non ci dicono nulla sui loro referenti.

## (a<sub>1</sub>) La semantica dei nomi propri (Kripke 1972, pp. 31-33)

La teoria descrittivista: ad ogni nome, e.g. “Aristotele”, è associata una descrizione individuante, e.g. “Il più grande tra gli allievi di Platone”, che è parte del suo significato; un nome si riferisce a qualcosa solo attraverso questa descrizione; conoscere il significato di un nome è sapere qual è la descrizione a esso associata.

Tre considerazioni che sembrano supportare la teoria delle descrizioni (ma vd. Predelli 2017, p. 2, nota 1):

- Sembra descrivere accuratamente come impariamo il significato di nomi come “Aristotele”.
- “Espero è Fosforo” dice qualcosa di diverso da “Espero è Espero”.
- Rende conto in maniera elegante della possibilità di nomi privi di referente.

## (a<sub>1</sub>) La semantica dei nomi propri (Kripke 1972, pp. 33-35)

Due considerazioni contro la versione semplice della teoria delle descrizioni:

- In genere non consideriamo enunciati come “Aristotele fu il maestro di Alessandro Magno” enunciazioni di verità concettuali.
- In genere non è vero che, dato un nome, tutti gli associamo la stessa descrizione; eppure non per questo concludiamo che quel nome è ambiguo.

Dalla teoria descrittivista semplice alla teoria dell'agglomerato di descrizioni.

(a<sub>1</sub>) La semantica dei nomi propri (Kripke 1972, pp. 35-36, 49-50 e 57-59)

Due precisazioni intorno alla teoria dell'agglomerato (e, mutatis mutandis, intorno alla teoria delle descrizioni in generale):

(1) Nella sua versione originale, l'idea alla base della teoria è che le descrizioni dell'agglomerato non si limitano a *fissare il riferimento* del nome, i.e. non è solo che “Aristotele” si riferisce (semplificando un po') a qualsiasi persona soddisfi la maggior parte delle descrizioni dell'agglomerato. L'agglomerato *fa parte del significato* del nome, i.e. “Aristotele” è sinonimo di “L'uomo di cui sono vere la maggior parte delle seguenti cose: che fu il migliore tra gli studenti di Platone, che lavorò come precettore di Alessandro Magno, ecc”.

(2) Una conseguenza di questo punto (che contribuisce anche a chiarirne il significato) è che i nomi non sono designatori rigidi, i.e. non designano la stessa entità in tutti i mondi possibili – in cui quell'entità esiste.

(a<sub>1</sub>) La semantica dei nomi propri (Kripke 1972, pp. 35-36, 49-50 e 57-59)

Il caso di Aristocle e Aristaltro.

Secondo la teoria descrittivista non posso descrivere questo mondo dicendo che *Platone* muore a tre anni, che l'Accademia non viene fondata da *Platone*, ecc.

Notate che questo è un punto circa il modo in cui *noi*, nel mondo *reale*, usiamo la *nostra* parola “Platone”; non stiamo parlando di come le persone di quel mondo possibile usano la *loro* parola “Platone” – che con “Platone” loro non si riferiscano ad Aristocle è ovvio; anzi, possiamo addirittura immaginare che con “Platone” si riferiscano ad Aristaltro.

(a<sub>1</sub>) La semantica dei nomi propri (Kripke 1972, pp. 61-63 e 66-67)

Kripke rifiuta la teoria dell'agglomerato:

“Sarà [...] necessario non che Mosè abbia qualche particolare proprietà di questo agglomerato, ma che ne abbia la disgiunzione. [...] Questa tesi [...] deve chiaramente essere falsa [...]. [...] noi usiamo il termine “Aristotele” in maniera che, pensando a sua situazione controfattuale in cui Aristotele non si sia dedicato ad alcuno dei campi e non abbia ottenuto alcuno dei risultati che comunemente gli attribuiamo, continueremmo tuttavia a dire che quella è una situazione in cui *Aristotele* non avrebbe fatto queste cose. Certe cose, come la data e il periodo in cui visse, si potrebbero immaginare più facilmente come necessarie [...]. Ma prendiamo una persona che non abbia alcuna idea della data [...]” (Kripke 1972, pp. 61-62).

(a<sub>1</sub>) La semantica dei nomi propri (Kripke 1972, pp. 64-66 e 77-85)

E se modificassimo la teoria dicendo che l'agglomerato si limita a fissare il riferimento del nome? Se, insomma, dicessimo semplicemente che "Aristotele" si riferisce, rigidamente, a qualsiasi persona soddisfi la maggior parte delle descrizioni dell'agglomerato?

Kripke (1982, pp. 78-79) pensa che la teoria, così modificata, potrebbe funzionare in alcuni casi particolari, e.g. "Jack lo squartatore", ma che in genere fallirebbe. In particolare:

- Le descrizioni dell'agglomerato non sono individuanti, nemmeno se prese tutte insieme.
- Il fatto che le descrizioni dell'agglomerato non sono individuanti non implica che il nome non abbia un referente.
- Anche se lo fossero, il referente del nome non sarebbe l'entità che individuano (i casi di Gödel e Schmidt e di Peano e Dedekind).

## (a<sub>1</sub>) La semantica dei nomi propri (Kripke 1972, pp. 88-94)

L'alternativa di Kripke:

“Nasce qualcuno, un bambino; i suoi genitori lo chiamano con un certo nome. Ne parlano ai loro amici. Altre persone lo incontrano. [...] il nome si diffonde come in una catena [...]. Un parlante che si trova a un'estremità di questa catena, e che ha sentito parlare, ad esempio, di Richard Feynman al mercato o altrove, può riferirsi a Richard Feynman anche se non si ricorda da chi egli per la prima volta ha sentito parlare di Feynman o da chi ne ha mai sentito parlare. Egli sa che Feynman era un fisico famoso. Un certo flusso di comunicazione che alla fine si estende fino alla persona stessa, raggiunge in effetti il parlante, che può dunque riferirsi a Feynman anche se non sa identificarlo in maniera univoca” (Kripke 1972, p. 89).

(a<sub>1</sub>) La semantica dei nomi propri (Kripke 1972, pp. 88-94)

L'alternativa di Kripke:

“[...] ha luogo un “battesimo” iniziale; un oggetto può essere denominato mediante ostensione, oppure il riferimento di un nome può venir fissato mediante una descrizione. Quando il nome “viene trasmesso da un anello all'altro”, il ricevente del nome deve, secondo me, aver l'intenzione di usarlo con lo stesso riferimento di colui dal quale lo ha appreso” (Kripke 1972, pp. 93-94).

Questa intenzione – e non una qualche informazione sulla vita di Platone – è tutto ciò che deve esserci nella mia testa perché con “Platone” io mi riferisca a quella persona.

E soprattutto, contro (2), i nomi sono designatori rigidi, i.e. designano la stessa entità in tutti i mondi possibili (in cui quell'entità esiste).

## (a<sub>2</sub>) La necessità dell'identità (Kripke 1972, pp. 37-41)

... e ora passiamo alla necessità dell'identità. Iniziamo chiarendo un punto importante circa il concetto di necessità.

Una verità è a priori se e solo *può* essere conosciuta indipendentemente dall'esperienza.

Una verità è (metafisicamente) necessaria se e solo se è tale in tutti i mondi possibili.

La tesi della coincidenza:

“[...] se qualcosa [...] è [...] vero in tutti i mondi possibili, allora naturalmente solo scorrendo tutti i mondi possibili nella nostra testa, dovremmo riuscire con uno sforzo sufficiente a vedere [...] che è necessario [...]. [...] inversamente, se una cosa è nota *a priori* allora deve essere necessaria, poiché la si è conosciuta senza considerare il mondo” (Kripke 1972, p. 41).

(a<sub>2</sub>) La necessità dell'identità (Kripke 1972, pp. 48 e 107-109)

Vediamo degli esempi di verità necessarie:

“[...] supponendo che Nixon sia di fatto un essere umano, sembrerebbe che non si possa pensare una situazione controfattuale possibile in cui egli sia, diciamo, un oggetto inanimato [...]. Sarà quindi un fatto necessario riguardante Nixon che in tutti i mondi possibili in cui egli esiste, egli sia un essere umano o comunque non sia un oggetto inanimato” (Kripke 1972, p. 48).

(a<sub>2</sub>) La necessità dell'identità (Kripke 1972, pp. 48 e 107-109)

Vediamo degli esempi di verità necessarie:

“Supponiamo che la regina veramente discenda da questi genitori. [...] supponiamo che i genitori siano le persone i cui tessuti sono l'origine biologica dello spermatozoo e dell'uovo. Ci liberiamo quindi di reconditi possibili casi quali il trapianto dello spermatozoo del padre o dell'uovo della madre in altri corpi, cosicché in un certo senso altre persone avrebbero potuto essere i suoi genitori. [...] Ma a parte questa situazione, potremmo immaginarne un'altra in cui sia accaduto che proprio questa donna discenda dal signor e dalla signora Truman? Essi avrebbero potuto avere una figlia che le assomiglia in molte proprietà. Forse addirittura in qualche mondo possibile il signor e la signora Truman hanno avuto una figlia che in effetti è diventata regina di Inghilterra e che è persino passata per figlia di altri genitori. Ma ancora questa non sarebbe una situazione in cui *proprio questa donna* che noi chiamiamo “Elisabetta II” sia la figlia del signor e della signora Truman [...]” (Kripke 1972, pp. 107-108).

(a<sub>2</sub>) La necessità dell'identità (Kripke 1972, pp. 48 e 107-109)

Vediamo degli esempi di verità necessarie:

“[...] potrebbe *questo tavolo* esser stato fatto di un pezzo di legno completamente *differente* o addirittura di acqua abilmente solidificata in ghiaccio [...]? [...] anche se possiamo immaginare di aver fatto un tavolo di identico aspetto con un altro pezzo di legno o persino col ghiaccio, e anche se avremmo potuto collocarlo in questa stessa posizione nella stanza, mi sembra che *non* voglia dire immaginare *questo* tavolo come fatto di legno o di ghiaccio, ma piuttosto immaginare un altro tavolo, che *assomiglia* a questo in tutti i particolari esterni, fatto di un altro pezzo di legno o persino di ghiaccio” (Kripke 1972, pp. 108-109).

(a<sub>2</sub>) La necessità dell'identità (Kripke 1972, pp. 49 e 119-120)

Notate che se questi esempi sono ben scelti, la tesi della coincidenza deve essere falsa: che Nixon è un essere umano, che Elisabetta II è figlia di Giorgio VI ed Elisabetta, e che questo tavolo è stato costruito a partire da un certo pezzo di legno sono tutte verità *a posteriori*.

“Questa tavole è composta di molecole. Potrebbe non esserlo? Di certo è stata una scoperta scientifica di grande rilievo il fatto che essa sia composta di molecole (o di atomi). Ma potrebbe qualcosa essere proprio questo stesso oggetto e non essere composto di molecole? Certo abbiamo la sensazione che la risposta debba essere “no”” (Kripke 1972, p. 49).

Notate che Kripke sostiene che esistono anche casi di verità contingenti ma a priori – queste però, dal nostro punto di vista, sono meno interessanti.

(a<sub>2-3</sub>) La necessità dell'identità e i limiti dell'immaginazione  
(Kripke 1972, pp. 95-101)

Finito colle considerazioni preliminari, possiamo passare alla questione della necessità dell'identità.

Innanzitutto distinguiamo due tipi di casi: quelli in cui i termini dell'asserto di identità sono descrizioni definite e quelli in cui sono nomi propri.

La tesi della necessità dell'identità è una tesi circa quei casi in cui i termini dell'asserto di identità sono nomi.

(a<sub>2-3</sub>) La necessità dell'identità e i limiti dell'immaginazione  
(Kripke 1972, pp. 95-101)

“[...] sono tutti d'accordo sul fatto che si può usare una descrizione per formulare asserti di identità contingenti. Se è vero che colui che ha inventato i bifocali fu il primo ministro delle Poste degli Stati Uniti [...] questo è contingentemente vero. [...] Ma i filosofi si sono interessati anche della questione degli asserti di identità tra nomi. Quando diciamo “Espero è Fosforo” o “Cicerone è Tullio”, è necessario o contingente quanto diciamo?” (Kripke 1972, p. 95).

(a<sub>2-3</sub>) La necessità dell'identità e i limiti dell'immaginazione  
(Kripke 1972, pp. 95-101)

“Supponiamo di riferirci due volte allo stesso corpo celeste, come con “Espero” e “Fosforo”. Diciamo: Espero è quella stella lassù di sera; Fosforo è quella stella lassù al mattino. In effetti Espero è fosforo. Esistono veramente circostanze in cui Espero non sarebbe stato Fosforo? [...] passa qualcuno e chiama due stelle *differenti* “Espero” e “Fosforo”. Può addirittura trattarsi di quelle stesse condizioni che valevano quando noi abbiamo introdotto i nomi “Espero” e “Fosforo”. Ma sono queste le circostanze in cui Espero non è Fosforo o non sarebbe stato Fosforo? A me sembra di no. Ora, ovviamente, io sono costretto a sostenere che non lo sono, dal momento che dico che termini come “Espero” e “Fosforo”, quando sono usati come nomi, sono designatori rigidi. Essi si riferiscono in ogni mondo possibile al pianeta Venere” (Kripke 1972, pp. 98-99).

(a<sub>2-3</sub>) La necessità dell'identità e i limiti dell'immaginazione  
(Kripke 1972, pp. 95-101)

Nell'ultima parte dell'ultima citazione Kripke nota che la necessità dell'identità nel caso dei nomi è una conseguenza del fatto che i nomi sono designatori rigidi. Chiariamo perché.

Per ipotesi, nel mondo reale, M, “Superman” e “Clark Kent” si riferiscono alla stessa entità.

Se i nomi sono designatori rigidi, in un altro mondo possibile, W, “Superman” si riferisce alla stessa entità a cui si riferisce in M – e mutatis mutandis per “Clark Kent”.

Due applicazioni della proprietà transitiva della relazione di riferirsi alla stessa entità ci danno la conclusione che anche in W “Superman” e “Clark Kent” si riferiscono alla stessa entità.

(a<sub>2-3</sub>) La necessità dell'identità e i limiti dell'immaginazione  
(Kripke 1972, pp. 95-101)

Un po' più piano:

- In W "Superman" si riferisce alla stessa entità a cui si riferisce in M (rigidità).

- In M "Superman" si riferisce alla stessa entità a cui si riferisce "Clark Kent" (ipotesi).

- Quindi in W "Superman" si riferisce alla stessa entità a cui si riferisce "Clark Kent" in M (transitività).

- Ma in M "Clark Kent" si riferisce alla stessa entità a cui si riferisce in W (rigidità).

- Quindi in W "Superman" si riferisce alla stessa entità a cui si riferisce "Clark Kent" (transitività).

(a<sub>2-3</sub>) La necessità dell'identità e i limiti dell'immaginazione  
(Kripke 1972, pp. 95-101)

Ma non possiamo forse concepire un mondo in cui Superman e Clark Kent non sono la stessa persona? Secondo Kripke no; possiamo concepire soltanto qualche cosa di in qualche modo *simile*.

“[...] vedo una certa stella o un certo corpo celeste di sera e lo chiamo “Espero” e poi lo vedo di mattina e lo chiamo “Fosforo”. [...] Certamente c'è un mondo possibile in cui una persona abbia visto una certa stella in una certa posizione di sera e l'abbia chiamata “Espero” e abbia visto una certa stella di mattina e l'abbia chiamata “Fosforo”; e abbia concluso – [...] mediante una ricerca empirica – che egli denomina due stelle differenti [...]. Ed è quindi vero che, date le prove di cui qualcuno può essere in possesso anteriormente a una ricerca empirica, costui può in un certo senso trovarsi esattamente nella stessa situazione, una situazione epistemica cioè qualitativamente identica, e chiamare i due corpi celesti “Espero” e “Fosforo” senza che essi siano identici” (Kripke 1972, p. 100).

(a<sub>2-3</sub>) La necessità dell'identità e i limiti dell'immaginazione  
(Kripke 1972, pp. 95-101)

Ma non possiamo forse concepire un mondo in cui Superman e Clark Kent non sono la stessa persona? Secondo Kripke no; possiamo concepire soltanto qualche cosa di in qualche modo *simile*.

Quindi quello che possiamo concepire è solo, e.g., che qualcun altro abbia certi poteri e un certo aspetto, esca con Lois Lane, e magari sia conosciuto come “Superman”. Ma questo non è immaginare un mondo in cui Superman non è Clark Kent – posto che “Superman” sia un nome proprio e non una descrizione.

E questo non mostra che, anche se Superman e Clark Kent sono la stessa persona, avrebbero potuto essere due persone diverse (un punto metafisico). Mostra solo che, a quanto ne sappiamo, Superman e Clark Kent potrebbero non essere la stessa persona (un punto epistemologico).

(b<sub>1</sub>) La semantica dei nomi di generi naturali (Kripke 1972, pp. 111-117, 120-121 e 126-131)

Quel che Kripke ha da dire sui nomi di generi naturali (e.g. “oro”, “tigre”, “acqua”, ecc) è estremamente simile a quanto gli abbiamo visto dire nel caso dei nomi propri:

- (1) La teoria descrittivista, per quanto popolare, va rifiutata.
- (2) L’immagine che dobbiamo sostituire a questa teoria ruota intorno all’idea che il riferimento di un termine viene stabilito tramite un battesimo iniziale e poi trasmesso agli altri parlanti per mezzo di una specie di catena.
- (3) I nomi di generi naturali sono designatori rigidi.

“[...] i termini per i generi naturali sono molto più prossimi ai nomi propri di quanto comunemente non si supponga. Il vecchio termine “nome comune” è quindi del tutto appropriato per i predicati che contrassegnano le specie o i generi naturali come “mucca” o “tigre”. Le mie considerazioni si applicano tuttavia anche a certi termini di massa per i generi naturali, come “oro”, “acqua” e simili” (Kripke 1972, p. 120).

(b<sub>1</sub>) La semantica dei nomi di generi naturali (Kripke 1972, pp. 111-117, 120-121 e 126-131)

(1) La teoria descrittivista, per quanto popolare, va rifiutata.

“Sta scritto da qualche parte nel libro che ho sottomano [*Semantic Analysis*, di Paul Ziff]: “[...] Se mi si chiede [...] “Che cos’è una tigre?”, potrei rispondere “Una tigre è un grosso felino quadrupede e carnivoro, di colore fulvo, con strisce trasversali nerastre e il ventre bianco” (secondo la voce “tigre” dello *Shorter Oxford English Dictionary*)”. [...] Ziff si chiede: “È vero questo?” e risponde, correttamente: “Penso di no”” (Kripke 1972, p. 113).

(b<sub>1</sub>) La semantica dei nomi di generi naturali (Kripke 1972, pp. 111-117, 120-121 e 126-131)

(1) La teoria descrittivista, per quanto popolare, va rifiutata.

“Supponiamo di scoprire un animale che, anche se presenta tutte le apparenze esteriori di una tigre come è stata descritta più sopra, ha tuttavia una struttura interna completamente diversa da quella della tigre. In effetti era stata inserita la parola “felino” e quindi ciò non è del tutto corretto. Supponiamo che la si sia omessa, ai fini di questo esempio. [...] Potremmo trovare in qualche regione del mondo animali che, anche se sembrano proprio tigri, risulterebbero a un esame non risultare neppure mammiferi. Diciamo che sono in realtà rettili dall’aspetto molto singolare. Ne concluderemmo allora, sulla base di questa descrizione, che alcune tigri sono rettili? No” (Kripke 1972, p. 114).

(b<sub>1</sub>) La semantica dei nomi di generi naturali (Kripke 1972, pp. 111-117, 120-121 e 126-131)

(1) La teoria descrittivista, per quanto popolare, va rifiutata.

“Proprio come una cosa potrebbe avere tutte le proprietà mediante cui abbiamo originariamente identificato le tigri eppure non essere una tigre, così potremmo anche scoprire che le tigri non hanno *nessuna* delle proprietà mediante cui originariamente le identificavamo. [...] Così il termine “tigre” [...] non individua un “concetto agglomerato” in cui la maggior parte, ma forse non tutte le proprietà usate per identificare il genere devono essere soddisfatte” (Kripke 1972, p. 115).

(b<sub>1</sub>) La semantica dei nomi di generi naturali (Kripke 1972, pp. 111-117, 120-121 e 126-131)

(1) La teoria descrittivista, per quanto popolare, va rifiutata.

“Potremmo scoprire che l’oro in realtà non è giallo? Supponiamo che sia diffusa un’illusione ottica dovuta alle particolari proprietà dell’atmosfera in Sudafrica, in Russia e in certe altre aree in cui si trovano numerose miniere d’oro. Supponiamo che l’illusione ottica faccia sì che la sostanza sembri gialla [...]. Ci sarebbe allora su questa base un annuncio sui giornali: “È risultato che non c’è oro. L’oro non esiste. Quello che avevamo preso per oro in realtà non è oro”? [...] A me sembra che [...] si annuncerebbe che [...] è risultato che l’oro non è giallo” (Kripke 1972, p. 112).

(b<sub>1</sub>) La semantica dei nomi di generi naturali (Kripke 1972, pp. 111-117, 120-121 e 126-131)

(2) L'immagine che dobbiamo sostituire a questa teoria ruota intorno all'idea che il riferimento di un termine viene stabilito tramite un battesimo iniziale e poi trasmesso agli altri parlanti per mezzo di una specie di catena.

“Penso che la ragione di ciò sia che usiamo “oro” come un termine per un certo *tipo* di cosa. Altri hanno scoperto questo tipo di cosa e noi ne abbiamo sentito parlare. C'è una certa connessione tra noi, come membri di una comunità di parlanti, e un certo tipo di cosa” (Kripke 1972, p. 113).

“Credo che in generale il riferimento dei termini per generi naturali (ad esempio, animali, vegetali e generi chimici) venga fissato in questo modo: si definisce la sostanza come il genere esemplificato da (la maggior parte di) un dato campione” (Kripke 1972, p. 128).

(b<sub>1</sub>) La semantica dei nomi di generi naturali (Kripke 1972, pp. 111-117, 120-121 e 126-131)

(3) I nomi di generi naturali sono designatori rigidi.

Il termine “acqua” designa il composto H<sub>2</sub>O anche in situazioni controfattuali, i.e. quando parliamo di altri mondi possibili, i.e. quando parliamo di come le cose avrebbero potuto andare.

Se immaginiamo un mondo in cui i fiumi, i laghi e i mari sono pieni di un liquido XYZ qualitativamente indistinguibile dall'H<sub>2</sub>O, non diremmo che in quel mondo l'acqua è XYZ. Diremmo che in quel mondo non esiste acqua – ma qualcosa di simile e ad essa in pratica equivalente (Putnam 1975, pp. 253-259).

(b<sub>2</sub>) Ancora la necessità dell'identità (Kripke 1972, pp. 117-119, 121-125, 130 e 132)

Come nel caso degli asserti di identità i cui termini sono nomi propri, gli asserti di identità i cui termini sono nomi di generi naturali esprimono verità necessarie, anche se a posteriori.

Se effettivamente l'oro è l'elemento con numero atomico 79, allora l'oro è necessariamente l'elemento con numero atomico 79:

“[...] potrebbe una cosa essere oro senza avere numero atomico 79? [...] Supponiamo di scoprire qualche altro metallo giallo [...] con tutte le proprietà da cui originariamente identificavamo l'oro [...]. Un esempio [...] è la pirite ferrosa, o il princisbecco. [...] Supponiamo che tutte le aree che adesso in effetti contengono oro contenessero invece pirite [...]. Descriveremmo [...] la situazione con queste parole: in quelle stesse montagne che in effetti contengono oro si sarebbe scoperta una sostanza [...] che non è oro ma che ha le stesse proprietà mediante cui comunemente identifichiamo l'oro” (Kripke 1972, pp. 117-118).

(b<sub>2</sub>) Ancora la necessità dell'identità (Kripke 1972, pp. 117-119, 121-125, 130 e 132)

“Rappresenta certo una scoperta il fatto che l'acqua sia H<sub>2</sub>O. Originariamente identificavamo l'acqua dalla sensazione caratteristica prodotta, dal suo aspetto e forse dal suo gusto [...]. Se ci fosse una sostanza [...] che ha una struttura atomica completamente diversa da quella dell'acqua ma che assomiglia all'acqua sotto questi aspetti, diremmo forse che esiste dell'acqua che non è H<sub>2</sub>O? Penso di no” (Kripke 1972, p. 121).

(b<sub>2</sub>) Ancora la necessità dell'identità (Kripke 1972, pp. 117-119, 121-125, 130 e 132)

“Che cosa accade tipicamente in questi casi, in cui ad esempio diciamo “il calore è il moto delle molecole”? C'è un certo referente che abbiamo fissato, per il mondo reale e per tutti i mondi possibili, mediante una sua proprietà contingente, la proprietà cioè che esso può produrre in noi questa e quest'altra sensazione. [...] Non sappiamo quindi *a priori* quale fenomeno fisico, descritto in altri termini – nei termini di base della teoria fisica – sia il fenomeno che produce queste sensazioni. [...] L'abbiamo scoperto scoprendo un'identificazione che ci dà una proprietà essenziale del fenomeno” (Kripke 1972, p. 125).

Notate ancora il collegamento tra necessità e rigidità: “un certo referente che abbiamo fissato, per il mondo reale *e per tutti i mondi possibili*”.

(b<sub>3</sub>) Due limiti dell'immaginazione (Kripke 1972, pp. 133-134)

Ma non possiamo forse immaginare un mondo in cui le tigri sono rettili, o in cui l'acqua è XYZ?

La risposta di Kripke, parallela a quella data nel caso di Superman e Clark Kent, è no:

“Nel caso di alcune verità necessarie *a posteriori* [...] possiamo dire che in situazioni opportune [...] un opportuno asserto qualitativo corrispondente avrebbe potuto essere falso. L'asserto preciso e poco rigoroso secondo cui l'oro avrebbe potuto risultare essere un composto dovrebbe venir sostituito (pressappoco) dall'asserto secondo cui è logicamente possibile che ci fosse un composto con tutte le proprietà che originariamente si sapevano valere dell'oro” (Kripke 1972, p. 134).

(b<sub>3</sub>) Due limiti dell'immaginazione (Kripke 1972, pp. 133-134)

Ma non possiamo forse immaginare un mondo in cui le tigri sono rettili, o in cui l'acqua è XYZ?

Possiamo però anche dare un'altra risposta (che nel caso dei nomi propri era meno plausibile), ossia che sì, possiamo immaginare un mondo in cui le tigri sono rettili, o in cui l'acqua è XYZ, ma solo in un certo senso, e che in questo senso la concepibilità di p non implica la sua possibilità metafisica – ma solo la sua possibilità epistemica.

## (c<sub>1</sub>) Parlare del dolore (Kripke 1972, p. 139)

Ed eccoci finalmente alla versione migliorata della teoria dell'identità dei tipi – che Kripke descrive ma non accetta.

Ricordatevi il nostro obiettivo: anziché rifiutare, come Smart, la transizione da (2) a (3), volevamo rifiutare o (1) o la transizione da (1) a (2).

(1) Posso *concepire* (chiaramente e distintamente) il mio dolore senza il corrispondente stato cerebrale.

(2) Quindi è (logicamente, metafisicamente) *possibile* che il mio dolore esista senza il corrispondente stato cerebrale.

(3) Quindi il mio dolore e il corrispondente stato cerebrale *sono* entità distinte.

(c<sub>1</sub>) Parlare del dolore (Kripke 1972, p. 139)

La semantica di “dolore” e quella di “C-fibre” (che per brevità sono assunte essere il correlato neurale del dolore) è del tutto analoga a quella dei nomi di generi naturali.

Il riferimento di questi termini viene stabilito tramite un battesimo iniziale e poi trasmesso agli altri parlanti per mezzo di una specie di catena.

E soprattutto questi termini sono designatori rigidi.

(c<sub>2</sub>) Un'ultima volta la necessità dell'identità (Kripke 1972, p. 140)

Per il solito collegamento tra rigidità e necessità, questo implica che se l'enunciato “Il dolore è identico alla stimolazione delle C-fibre” è vero, lo è necessariamente.

Fortunatamente per il teorico dell'identità il fatto che una verità è necessaria non implica che essa sia anche a priori.

Il fatto che se l'enunciato “Il dolore è identico alla stimolazione delle C-fibre” è vero, lo è necessariamente rende però impraticabile la mossa di Smart.

(c<sub>2</sub>) Un'ultima volta la necessità dell'identità (Kripke 1972, p. 140)

La mossa di Smart:

“[...] molti filosofi [...] sottoscrivono una tesi detta “la tesi dell'identità” riguardo ad alcuni concetti psicologici. [...] Alcuni hanno obiettato: “Guardate, forse esiste una *correlazione* tra il dolore e gli stati del corpo; ma deve trattarsi solo di una correlazione contingente tra due cose diverse, poiché è stata una scoperta empirica che valesse questa correlazione [...]”. Ma allora si risponde: “Ah no, è sbagliato! Tutti sanno che possono esserci identità contingenti”” (Kripke 1972, pp. 95-96).

(Qui il dualista deduce la contingenza dall'aposteriorità, che è un errore; possiamo però arrivare alla contingenza dalla concepibilità della negazione)

(c<sub>2</sub>) Un'ultima volta la necessità dell'identità (Kripke 1972, p. 140)

Non possiamo più negare la validità della transizione da (2) a (3):

(1) Posso *concepire* (chiaramente e distintamente) il mio dolore senza il corrispondente stato cerebrale.

(2) Quindi è (logicamente, metafisicamente) *possibile* che il mio dolore esista senza il corrispondente stato cerebrale.

(3) Quindi il mio dolore e il corrispondente stato cerebrale *sono* entità distinte.

(c<sub>3</sub>) Ancora i limiti dell'immaginazione (Kripke 1972, p. 140)

Se teniamo a mente quanto detto nel caso dei nomi di generi naturali, sembra però che possiamo rifiutare o (1) o la validità della transizione da (1) a (2):

(1) Posso *concepire* (chiaramente e distintamente) il mio dolore senza il corrispondente stato cerebrale.

(2) Quindi è (logicamente, metafisicamente) *possibile* che il mio dolore esista senza il corrispondente stato cerebrale.

(3) Quindi il mio dolore e il corrispondente stato cerebrale *sono* entità distinte.

(c<sub>3</sub>) Ancora i limiti dell'immaginazione (Kripke 1972, p. 140)

Il teorico dell'identità dirà che, proprio come non possiamo davvero immaginare che le tigri siano rettili, non possiamo davvero immaginare che il dolore non sia la stimolazione delle C-fibre.

E se pensa che ci sia un senso di “immaginare” in cui possiamo immaginare che le tigri siano rettili – senza che però questo mostri nulla circa ciò che è metafisicamente possibile – il teorico dell'identità dirà anche che c'è un senso di “immaginare” in cui possiamo immaginare che il dolore non sia la stimolazione delle C-fibre, ma questo non mostra nulla circa ciò che è metafisicamente possibile.

## La teoria dell'identità delle occorrenze

“[...] la teoria dell'identità delle occorrenze è scettica circa l'affermazione della teoria dell'identità dei tipi, secondo la quale le scoperte future mostreranno l'esistenza di una correlazione fra tipi di fenomeni descritti in termini mentali e tipi di fenomeni caratterizzati in termini fisici. [...] i sostenitori della teoria dell'identità delle occorrenze [...] sostengono che ogni occorrenza di un evento mentale è un'occorrenza di un evento neurale, senza esigere che i tipi degli eventi mentali siano equiparati ai tipi degli eventi neurali” (Bechtel 1988, pp. 174-175).

## La teoria dell'identità delle occorrenze

“Si consideri quale compito spetta al sostenitore della teoria degli stati cerebrali per rendere accettabile la sua tesi. Egli deve specificare uno stato fisico-chimico tale che qualsiasi organismo [...] prova dolore se e solo se (a) possiede un cervello con una struttura fisico-chimica opportuna, e (b) il suo cervello si trova in tale stato fisico-chimico. [...] Nello stesso tempo, esso *non* deve essere uno stato del cervello possibile [...] per nessuna creatura fisicamente possibile che non sia in grado di sentire il dolore. Anche se si riuscisse a trovare uno stato del genere, deve essere nomologicamente certo che esso sarà altresì lo stato cerebrale di qualsiasi forma di vita extraterrestre individuabile la quale sia capace di sentire dolore [...]” (Putnam 1967, pp. 468-469).

## Il funzionalismo

L'idea base del funzionalismo: i concetti mentali come concetti funzionali, concetti definiti dal loro ruolo causale (Bechtel 1988, pp. 187-190).

“S is in pain if and only if S has some state that is caused by injury, causes aggravation, and together with aggravation causes saying “Ouch!”” (Carroll e Markosian 2010, p. 149).

L'esempio della credenza.

# Il funzionalismo

Funzionalismo e realizzabilità multipla.

Realizzabilità multipla e identità delle *occorrenze*.

Una nota sui limiti della realizzabilità multipla (Shapiro 2004).

# Il funzionalismo

Due considerazioni che ignoreremo:

- Molti funzionalisti sviluppano l'idea alla luce dell'analogia mente-software (Bechtel 1988, pp. 194-199, Putnam 1967, pp. 466-467).
- Il funzionalismo, in linea di principio, sarebbe compatibile anche col dualismo (Putnam 1967, p. 468).

Un punto da sottolineare: per il funzionalista, spiegata la funzione, abbiamo spiegato lo stato mentale.

## Il funzionalismo: un esempio

Il problema:

“There might be a strange man who sometimes feels pain [...] but whose pain differs greatly from ours in its causes and effects. Our pain is typically caused by cuts, burns, pressure, and the like; his is caused by moderate exercise on an empty stomach. Our pain is generally distracting; his turns his mind to mathematics [...]. Intense pain has no tendency whatever to cause him to groan or writhe, but does cause him to cross his legs and snap his fingers. He is not in the least motivated to prevent pain or to get rid of it. [...] He would doubtless seem to us to be some sort of madman [...]. If I want a credible theory of mind, I need a theory that does not deny the possibility of mad pain” (Lewis 1980, p. 216).

## Il funzionalismo: un esempio

Il problema:

“[...] there might be a Martian who sometimes feels pain [...] but whose pain differs greatly from ours in its physical realization. His hydraulic mind contains nothing like our neurons. [...] His mental plumbing pervades most of his body – in fact, all but the heat exchanger inside his head. When you pinch his skin you cause no firing of C-fibers – he has none – but, rather, you cause the inflation of many smallish cavities in his feet. When these cavities are inflated, he is in pain. [...] his thought and activity are disrupted, he groans and writhes, he is strongly motivated to stop you from pinching him and to see to it that you never do again. [...] A credible theory of mind had better not deny the possibility of Martian pain” (Lewis 1980, pp. 216-217).

## Il funzionalismo: un esempio

Il problema:

“[...] we want to characterize pain as a physical phenomenon. We can speak of the place of pain in the causal network from stimuli to inner states to behavior. And we can speak of the physical processes that go on when there is pain and that take their place in that causal network. [...] the lesson of mad pain is that pain is associated only contingently with its causal role, while the lesson of Martian pain is that pain is connected only contingently with its physical realization. A simple identity theory straightforwardly solves the problem of mad pain. It goes just as straightforwardly wrong about Martian pain. A simple [...] functionalism goes the other way [...]” (Lewis 1980, p. 217).

## Il funzionalismo: un esempio

La soluzione:

“[...] the concept of pain [...] is the concept of a state that occupies a certain causal role [...]. If the state of having neurons hooked up in a certain way and firing in a certain pattern is the state properly apt for causing and being caused [...] then that neural state is pain. But the concept of pain is not the concept of that neural state. [...] the concept of pain [...] is a *nonrigid* concept. [...] if pain is identical to a certain neural state, the identity is contingent. [...] the concept and name of pain contingently apply to some neural state at this world, but do not apply to it at another” (Lewis 1980, p. 218).

## Il funzionalismo: un esempio

La soluzione:

“If a nonrigid concept or name applies to different states in different possible cases, it should be no surprise if it also applies to different states in different actual cases. [...] it may designate one state on Earth and another on Mars. [...] We may say that some state *occupies a causal role for a population*. [...] then we may say that a state *is pain for a population*. [...] Human pain is the state that occupies the role of pain for humans. Martian pain is the state that occupies the same role for Martians” (Lewis 1980, p. 219).

## Il funzionalismo: un esempio

La soluzione:

“We may say that X is in pain *simpliciter* if and only if X is in the state that occupies the causal role of pain for the *appropriate* population. But what is the appropriate population? Perhaps (1) it should be *us* [...]. On the other hand, if it's X we're talking about, perhaps (2) it should be a population that X himself belongs to, and (3) it should preferably be one in which X is not exceptional. Either way, (4) an appropriate population should be a natural kind – a species, perhaps. If X is you or I [...] all four considerations pull together” (Lewis 1980, pp. 219-220).

## Il funzionalismo: un esempio

La soluzione applicata al caso del marziano:

“If X is our Martian, we are inclined to say that he is in pain when the cavities in his feet are inflated; [...] criterion (1) is outweighed by the other three [...]” (Lewis 1980, p. 220).

La soluzione applicata al caso del pazzo:

“If X is our madman, we are inclined to say that he is in pain when he is in the state that occupies the role of pain for the rest of us; [...] criterion (3) is outweighed by the other three [...]” (Lewis 1980, p. 220).

Che cosa succederà ora

Amplieremo un po' il nostro apparato concettuale, introducendo la distinzione problema "facile"-problema difficile.

Discuteremo un primo argomento per il dualismo.

Amplieremo ancora un po' il nostro apparato concettuale, introducendo la nozione di sopravvenienza.

Discuteremo altri cinque argomenti per il dualismo.

## Il problema difficile (Chalmers 1996, cap. 1)

L'essere cosciente di uno stato mentale come la sua qualità soggettiva, quel che si prova ad essere in quello stato mentale, la sua qualità fenomenica.

Terminologia: quale, qualia.

Esempi di stati mentali coscienti: la percezione di colori e suoni; le esperienze tattili, olfattive e gustative; sentire freddo o caldo; provare dolore o piacere; le esperienze propriocettive; le immagini mentali; le emozioni.

## Il problema difficile (Chalmers 1996, cap. 1)

Altri sensi di “coscienza”:

- Essere coscienti come essere svegli (“Dottore! Il paziente è cosciente!”).
- Coscienza come introspezione, come accesso ai nostri stessi stati mentali (“Sono conscio di questi miei desideri; è solo che non li approvo”).
- Coscienza come abilità di concettualizzare i risultati dell’introspezione.
- Coscienza come autocoscienza, come possesso di un senso del sé (test dello specchio).
- Coscienza come attenzione (“Era così concentrata da non essere conscia di quanto le stava accadendo intorno”).
- Coscienza come controllo volontario.
- Coscienza come conoscenza (“Ti assicuro che sono perfettamente conscio dei miei limiti”).

## Il problema difficile (Chalmers 1996, cap. 1)

La concezione fenomenica e quella “psicologica” del mentale: enfasi sull’aspetto qualitativo vs enfasi sul ruolo causale degli stati mentali nella spiegazione del comportamento.

Esempi di fenomeni psicologici in questo senso: la memoria, l’apprendimento, probabilmente la credenza.

L’ambiguità di alcuni termini mentalistici, e.g. “dolore”.

La coistanziamento dietro l’ambiguità.

## Il problema difficile (Chalmers 1996, cap. 1)

Il problema “facile” vs quello difficile: descrivere in che modo viene svolta una certa funzione vs rendere conto della coscienza.

“Why should there be conscious experience at all? [...] how do we reconcile it with everything else we know? [...] There are at least two major targets of explanation here. The first and most central is the very *existence* of consciousness. [...] A second target is the specific *character* of conscious experiences. [...] Why [...] do we experience the reddish sensation that we do, rather than some entirely different kind of sensation, like the sound of a trumpet?” (Chalmers 1996, pp. 4-5).

## Il problema difficile (Chalmers 1996, cap. 1)

Il problema “facile” vs quello difficile: descrivere in che modo viene svolta una certa funzione vs rendere conto della coscienza.

“The easy problems are easy [...] because they concern the explanation of cognitive *abilities* and *functions*. To explain a cognitive function, we need only specify a mechanism that can perform a function. [...] To explain the gene [...] we needed to specify the mechanism that stores and transmits hereditary information from one generation to the next. It turns out that DNA performs this function [...]. To explain life, we ultimately need to explain how a system can reproduce, adapt to its environment, metabolize, and so on. All of these are questions about the performance of functions and so are well suited to reductive explanation” (Chalmers 1995, pp. 6-7).

## Il problema difficile (Chalmers 1996, cap. 1)

Il problema “facile” vs quello difficile: descrivere in che modo viene svolta una certa funzione vs rendere conto della coscienza.

“When it comes to conscious experience, this sort of explanation fails. [...] even when we have explained the performance of all the cognitive and behavioral functions in the vicinity of experience [...] a further unanswered question may remain: *why is the performance of these functions accompanied by experience?* [...] There is no analogous further question in the explanation of genes or of life or of learning. If someone says “I can see that you have explained how DNA stores and transmits hereditary information from one generation to the next, but you have not explained how it is a *gene*”, then they are making a conceptual mistake” (Chalmers 1995, p. 8).

## Argomenti per il dualismo, 1: l'argomento cartesiano di Kripke (1972, pp. 135-145)

Kripke (e così faremo noi) si concentra sulla teoria dell'identità dei tipi, ma pensa che considerazioni analoghe valgano anche nel caso della teoria dell'identità delle occorrenze, così come quando passiamo dalle proprietà alle sostanze.

La situazione:

"[...] "dolore" è un designatore rigido [...]. Lo stesso vale per il termine "stimolazione di C-fibre" [...]. Quindi l'identità tra dolore e stimolazione di C-fibre, se è vera, dev'essere *necessaria*. [...] Può costui [i.e. il sostenitore della tesi dell'identità] forse mostrare che l'apparente possibilità che il dolore risultasse non essere una stimolazione di C-fibre, o che ci fosse un esempio del primo fenomeno che non fosse anche un esempio del secondo, è un'illusione dello stesso tipo di quella per cui l'acqua avrebbe potuto non essere H<sub>2</sub>O [...]?" (Kripke 1972, pp. 139-140).

(Qui Kripke si concentra sulla negazione di (1), ma potremmo discutere la questione anche in termini del rifiuto della transizione da (1) a (2))

## Argomenti per il dualismo, 1: l'argomento cartesiano di Kripke (1972, pp. 135-145)

“Qual era la strategia impiegata più sopra per trattare l'apparente contingenza di certi casi di necessario *a posteriori*? Era quella di sostenere che, anche se quell'asserto era necessario, si sarebbe potuto, *qualitativamente* parlando, trovarsi nella stessa situazione epistemica di quella originale e in tale situazione un asserto *qualitativamente* analogo avrebbe potuto essere falso. [...] Quando qualcuno dice, impropriamente, che il calore avrebbe potuto risultare non essere moto molecolare, la parte di verità in quanto dice è che si sarebbe potuto percepire un fenomeno nello stesso modo in cui noi percepiamo il calore [...] anche se quel fenomeno non fosse moto molecolare. [...] è possibile dire qualcosa di analogo per spiegare e dissipare l'impressione che l'identità tra dolore e stimolazione di C-fibre, ammesso che sia una scoperta scientifica, avrebbe potuto risultare diversamente?” (Kripke 1972, p. 141).

## Argomenti per il dualismo, 1: l'argomento cartesiano di Kripke (1972, pp. 135-145)

“Non vedo come ciò sia possibile. Nel caso eventuale che il moto molecolare possa esistere in assenza di calore, ciò che sembra in realtà possibile è che il moto molecolare esista senza *essere sentito come calore* [...]. In modo analogo è dunque possibile che negli esseri dotati di sensi esista una stimolazione di C-fibre senza essere sentita come dolore? Se è possibile, allora la stimolazione di C-fibre stessa può esistere senza il dolore, poiché il fatto che essa esista senza essere *sentita come dolore* è lo stesso che essa esista senza che *ci sia alcun* dolore. [...] Nel caso del moto molecolare e del calore, c'è un intermediario tra il fenomeno esterno e l'osservatore, e precisamente la sensazione di calore, ma nel caso del fisico e del mentale non è possibile alcuna intermediazione del genere [...]. Trovarsi nella stessa situazione epistemica che varrebbe se si avesse un dolore è avere il dolore; essere nella stessa situazione epistemica che varrebbe in assenza di dolore è non avere il dolore” (Kripke 1972, pp. 141-142).

## Sopravvenienza (Chalmers 1996, cap. 2)

Le B-proprietà (e.g. le proprietà fenomeniche) sopravvengono sulle A-proprietà (e.g. le proprietà fisiche) se e solo se non ci sono coppie di situazioni possibili in cui le A-proprietà sono uguali e le B-proprietà differiscono.

O anche:

I B-fatti (e.g. i fatti fenomenici) sopravvengono sugli A-fatti (e.g. i fatti fisici, comprendenti i fatti circa le leggi fisiche) se e solo se non ci sono coppie di situazioni possibili in cui gli A-fatti sono uguali e i B-fatti differiscono.

Più terra-terra:

Le B-proprietà (fatti) sopravvengono sulle A-proprietà (fatti) se e solo se le seconde determinano le prime.

## Sopravvenienza (Chalmers 1996, cap. 2)

Le B-proprietà (fatti) sopravvivono *localmente* sulle A-proprietà (fatti) se e solo se le A-proprietà di ciascun individuo determinano le sue B-proprietà.

I B-fatti (proprietà) sopravvivono *globalmente* sugli A-fatti (proprietà) se e solo se gli A-fatti circa il mondo in generale determinano i B-fatti circa il mondo in generale.

Esempi di sopravvenienza globale senza sopravvenienza locale: il valore di un'opera d'arte sulle sue proprietà fisiche (origine dell'opera e credenze delle persone – che per semplicità consideriamo fisiche – sono rilevanti), la fitness di un individuo sulle sue caratteristiche fisiche (l'ambiente è rilevante).

## Sopravvenienza (Chalmers 1996, cap. 2)

Le B-proprietà (fatti) sopravvivono *localmente* sulle A-proprietà (fatti) se e solo se le A-proprietà di ciascun individuo determinano le sue B-proprietà.

I B-fatti (proprietà) sopravvivono *globalmente* sugli A-fatti (proprietà) se e solo se gli A-fatti circa il mondo in generale determinano i B-fatti circa il mondo in generale.

Nel nostro caso la distinzione non è molto importante: la sopravvenienza locale implica sempre quella globale, e se le proprietà fenomeniche sopravvivono globalmente su quelle fisiche realisticamente è perché sopravvivono localmente (storia, ambiente, ecc non sono rilevanti).

## Sopravvenienza (Chalmers 1996, cap. 2)

Le B-proprietà (e.g. le proprietà fenomeniche) sopravvivono *naturalmente* sulle A-proprietà (e.g. le proprietà fisiche) se e solo se non ci sono coppie di situazioni *naturalmente* possibili (i.e. compatibili con le leggi naturali) in cui le A-proprietà sono uguali e le B-proprietà differiscono.

I B-fatti (e.g. i fatti fenomenici) sopravvivono *logicamente* sugli A-fatti (e.g. i fatti fisici, comprendenti i fatti circa le leggi fisiche) se e solo se non ci sono coppie di situazioni *logicamente* possibili in cui gli A-fatti sono uguali e i B-fatti differiscono.

Sottigliezze a parte (vd., e.g., Chalmers 1996, pp. 38-41) l'idea è che se i B-fatti sopravvivono logicamente sugli A-fatti allora, creati gli A-fatti, Dio non deve fare nient'altro per aggiungere i B-fatti; o anche: i B-fatti non sono qualcosa d'altro, in aggiunta agli A-fatti.

## Sopravvenienza (Chalmers 1996, cap. 2)

Le B-proprietà (e.g. le proprietà fenomeniche) sopravvivono *naturalmente* sulle A-proprietà (e.g. le proprietà fisiche) se e solo se non ci sono coppie di situazioni *naturalmente* possibili (i.e. compatibili con le leggi naturali) in cui le A-proprietà sono uguali e le B-proprietà differiscono.

I B-fatti (e.g. i fatti fenomenici) sopravvivono *logicamente* sugli A-fatti (e.g. i fatti fisici, comprendenti i fatti circa le leggi fisiche) se e solo se non ci sono coppie di situazioni *logicamente* possibili in cui gli A-fatti sono uguali e i B-fatti differiscono.

Un esempio di sopravvenienza logica (globale): i fatti biologici su quelli fisici.

Un esempio di sopravvenienza meramente naturale: la coscienza?

## Sopravvenienza (Chalmers 1996, cap. 2)

Possiamo ora usare questo apparato per riformulare i termini del dibattito tra dualisti e fisicalisti/materialisti:

Fisicalismo: i fatti fenomenici sopravvengono logicamente sui fatti fisici; creati i fatti fisici, Dio non deve fare nulla in più per creare i fatti fenomenici; i fatti fenomenici non sono un qualcosa in più rispetto ai fatti fisici.

Dualismo: i fatti fenomenici *non* sopravvengono logicamente sui fatti fisici (*anche se, realisticamente, sopravvengono naturalmente*); creati i fatti fisici, Dio *deve* fare qualcosa in più per creare i fatti fenomenici; i fatti fenomenici *sono* un qualcosa in più rispetto ai fatti fisici.

## Sopravvenienza logica e spiegazione riduttiva (Chalmers 1996, cap. 2)

Una spiegazione riduttiva è una spiegazione di un fenomeno in termini di entità in un qualche senso più fondamentali – e.g. una spiegazione di un fenomeno psicologico in termini neurofisiologici, o comunque in termini di un modello “fisicalista”.

(I) Allo scopo, il fenomeno da spiegare deve poter venire analizzato in un modo che renda la riduzione possibile, tipicamente in termini funzionali – pensate, e.g., al caso della memoria.

E questo suggerisce un possibile problema nel caso della coscienza, cosa su cui torneremo *presto*.

## Sopravvenienza logica e spiegazione riduttiva (Chalmers 1996, cap. 2)

Ovviamente, non ci può essere spiegazione riduttiva senza sopravvenienza logica, i.e. la sopravvenienza logica è necessaria per la spiegazione riduttiva.

(II) E, con alcune precisazioni (vd. Chalmers 1996, pp. 48-50), pare anche sufficiente.

## Sopravvenienza (Chalmers 1996, cap. 2)

Quasi tutto sembra sopravvenire sul fisico, i.e. quasi tutto sembra almeno in linea di principio poter venire spiegato riduttivamente nei termini della fisica.

Riuscite forse ad immaginare un mondo fisicamente identico al nostro ma diverso per quanto riguarda i fatti chimici, biologici, economici, ecc?

Se la coscienza in effetti non sopravviene sul fisico, quindi, il risultato non è banale.

## Argomenti per il dualismo, 2: l'Argomento dell'Analisi (Chalmers 1996, § 3.1 e 2010a, § 3.1)

- Per avere una spiegazione riduttiva, la proprietà da spiegare deve poter venire analizzata in un modo che renda la riduzione possibile, tipicamente in termini funzionali (il punto (I) qualche slide fa).
- Ma i concetti fenomenici non sono analizzabili funzionalmente.
- Quindi le proprietà fenomeniche non sono spiegabili riduttivamente.
- Ma la sopravvenienza logica è sufficiente per la spiegazione riduttiva (il punto (II) un paio di slides fa).
- Quindi se non c'è spiegazione riduttiva non c'è sopravvenienza logica.
- Quindi le proprietà fenomeniche non sopravvivono logicamente su quelle fisiche.
- Quindi il dualismo è vero (vd. la definizione di “dualismo” in termini di sopravvenienza data più indietro).

## Argomenti per il dualismo, 2: l'Argomento dell'Analisi (Chalmers 1996, § 3.1 e 2010a, § 3.1)

Possiamo ora vedere il problema con questo passaggio da Lewis:

“[...] the concept of pain [...] is the concept of a state that occupies a certain causal role [...]. If the state of having neurons hooked up in a certain way and firing in a certain pattern is the state properly apt for causing and being caused [...] then that neural state is pain. But the concept of pain is not the concept of that neural state. [...] the concept of pain [...] is a *nonrigid* concept. [...] if pain is identical to a certain neural state, the identity is contingent. [...] the concept and name of pain contingently apply to some neural state at this world, but do not apply to it at another” (Lewis 1980, p. 218).

Lewis sembra pensare di aver dato un'analisi funzionale del concetto fenomenico di dolore, ma si sbaglia – e, tra parentesi, il concetto fenomenico di dolore è rigido.

## Argomenti per il dualismo, 3: l'Argomento della Conoscenza (Chalmers 1996, § 3.1)

Mary, la neurofisiologa perfetta cieca ai colori.

Ora immaginiamo che Mary inizi ad avere esperienze cromatiche.

Sembra che Mary abbia imparato qualcosa di nuovo.

Ma se Mary ha imparato qualcosa di nuovo, i fatti fenomenici non possono essere fatti neurofisiologici – dopotutto, questi fatti li conosceva già tutti.

## Argomenti per il dualismo, 4: l'Argomento dell'Asimmetria Epistemica (Chalmers 1996, § 3.1)

“From all the low-level facts about physical configurations and causation, we can in principle derive all sorts of high-level facts about macroscopic systems [...]. One could determine all the facts about biological function, and about human behavior and the brain mechanisms by which it is caused. But nothing in this vast causal story would lead one who had not experienced it directly to believe that there should be any *consciousness*. [...] there is an *epistemic asymmetry* in our knowledge of consciousness that is not present in our knowledge of other phenomena. Our knowledge that conscious experience exists derives primarily from our own case [...]. The point can also be made by pointing to the existence of a problem of other minds. [...] The epistemic asymmetry in knowledge of consciousness makes it clear that consciousness cannot logically supervene” (Chalmers 1996, p. 102).

## Argomenti per il dualismo, 5: l'Argomento degli Zombie (Chalmers 1996, § 3.1)

Zombie fenomenici vs zombie psicologici.

- (1) Il mio gemello zombie è *concepibile*.
- (2) Quindi il mio gemello zombie è logicamente *possibile*.
- (3) Quindi le mie proprietà fenomeniche non *sopravvengono* logicamente sulle mie proprietà fisiche.
- (4) Quindi il dualismo è vero.

L'argomento è, in un certo senso, il duale dell'argomento cartesiano di Kripke, ma ci sono delle differenze, e.g. non stiamo utilizzando la nozione di identità, bensì quella di sopravvenienza (vd. Chalmers 1996, pp. 130-131 e 147). Chalmers (1996, pp. 147-148) sembra pensare che queste differenze siano importanti (vd. anche Boyd 1980, § 11), ma concede che alcune delle altre cose che Kripke dice sono essenzialmente equivalenti all'Argomento degli Zombie (Chalmers 1996, pp. 148-149).

## Argomenti per il dualismo, 5: l'Argomento degli Zombie (Chalmers 1996, § 3.1)

Il passaggio che ha in mente Chalmers:

“Immaginiamo la creazione del mondo; che cosa dovrebbe fare Dio per ottenere che valga l'identità tra calore e moto molecolare? Sembrerebbe che non debba fare altro che creare il calore e cioè lo stesso moto molecolare. [...] Che dire nel caso della stimolazione delle C-fibre? [...] Sembrerebbe [...] che per far sì che la stimolazione delle C-fibre corrisponda al dolore, o sia sentita come dolore, Dio debba fare qualcosa in più che la semplice creazione della stimolazione delle C-fibre; egli deve far sì che le creature sentano la stimolazione delle C-fibre come *dolore* [...]” (Kripke 1972, pp. 143-144).

## Argomenti per il dualismo, 5: l'Argomento degli Zombie (Chalmers 1996, § 3.1)

I passaggi da (2) a (3) e da (3) a (4) non sono problematici – *in una certa misura*, sono validi in virtù delle definizioni che abbiamo dato.

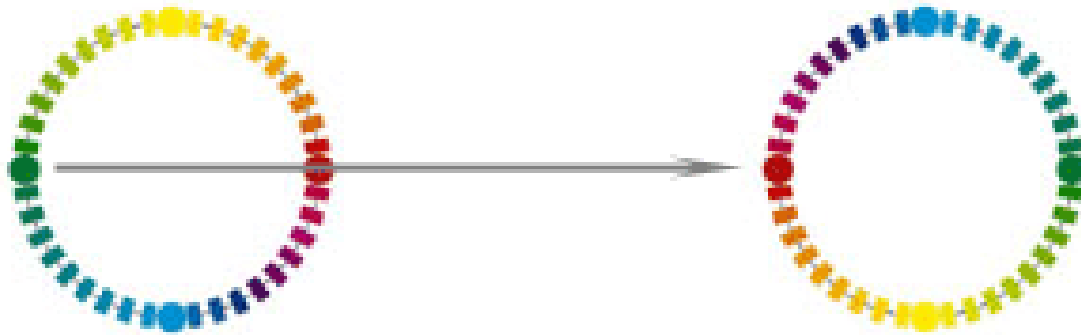
Sul passaggio da (1) a (2) torneremo.

Per ora limitiamoci alla questione dell'accettabilità di (1) stessa:

- Lo scenario descritto pare coerente.
- Se pensate che il mio gemello di silicio non abbia coscienza...
- L'onere della prova pare stare sulle spalle di chi nega la concepibilità di qualcosa.
- Quest'onere non può essere soddisfatto tracciando un parallelo col caso in cui ci sembra di poter immaginare la falsità di un teorema matematico; in quei casi non ci stiamo facendo un'idea *positiva* dello scenario in questione, nel caso degli zombie sì (vd. Chalmers 1996, p. 139 e 2010b, pp. 143-144).

# Argomenti per il dualismo, 6: l'Argomento dello Spettro Invertito (Chalmers 1996, § 3.1)

Lo spettro invertito.



## Argomenti per il dualismo, 6: l'Argomento dello Spettro Invertito (Chalmers 1996, § 3.1)

Lo spettro invertito.

(1\*) Il mio gemello con lo spettro invertito è concepibile.

(2\*) Quindi il mio gemello con lo spettro invertito è logicamente possibile.

(3\*) Quindi le relative proprietà fenomeniche non sopravvengono logicamente sulle relative proprietà fisiche.

(4\*) Quindi il dualismo è vero.

- Il caso dei colori è particolarmente perspicuo, ma il fenomeno è generale.
- Il vantaggio di questo argomento sul precedente sta nel fatto che (1\*) pare meno controversa di (1).

## La forma degli ultimi cinque argomenti (Chalmers 2010a, p. 109)

Notate che, ad un certo livello di astrazione, questi argomenti hanno una forma comune: iniziano stabilendo una lacuna epistemica (o un salto epistemico) e procedono a dedurre una lacuna ontologica.

- L'Argomento dell'Analisi: dall'inspiegabilità delle proprietà fenomeniche in termini physicalisti alla loro distinzione dalle proprietà fisiche.
- L'Argomento della Conoscenza e l'Argomento dell'Asimmetria Epistemica: dalla non-deducibilità dei fatti fenomenici da quelli fisici alla loro distinzione.
- L'Argomento degli Zombie e L'Argomento dello Spettro Invertito: dalla concepibilità delle proprietà fisiche senza quelle fenomeniche alla loro distinzione.

Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

Concludiamo la nostra discussione degli argomenti per il dualismo discutendo il passaggio da (1) a (2) nell'Argomento degli Zombie e nel primo argomento di Cartesio, così come gli analoghi passaggi dalla concepibilità alla possibilità negli altri argomenti.

Notate che questa sezione è una versione *parecchio* semplificata della trattazione di Chalmers.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

Due intuizioni di cui ci vogliamo servire (quantomeno fintanto che ci concentriamo su termini come “acqua”):

- L’intuizione descrittivista secondo cui ad una parola è associato un qualcosa, un “significato”, che determina il suo riferimento.
- L’intuizione kripkeana secondo cui dobbiamo distinguere i processi attraverso cui un termine si riferisce a qualcosa nel mondo reale da quelli attraverso cui quello stesso termine si riferisce a qualcosa quando parliamo di situazioni controfattuali.

Quel che otteniamo è che ad un termine (o quantomeno ad un termine come “acqua”) sono associate quelle che possiamo vedere come due componenti del suo significato, una che determina il suo riferimento nel mondo reale e una che determina il suo riferimento quando parliamo di situazioni controfattuali.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

Iniziamo immaginando tre (classi di) mondi:

- $M_1$ , in cui la roba acquosa (la sostanza trasparente ecc che troviamo in fiumi, laghi, mari e così via) è  $H_2O$ .
- $M_2$ , in cui la roba acquosa è XYZ.
- $M_3$ , in cui la roba acquosa è UVW.

Per semplificare le cose, supporremo che questi tre mondi siano gli unici possibili.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *primaria* di “acqua”:

- Se il mondo reale è  $M_1$ , allora il referente di “acqua” nel mondo reale è l' $H_2O$ .
- Se il mondo reale è  $M_2$ , allora il referente di “acqua” nel mondo reale è l' $XYZ$ .
- Se il mondo reale è  $M_3$ , allora il referente di “acqua” nel mondo reale è l' $UVW$ .

Notate che gli antecedenti di questi tre condizionali si riferiscono a possibilità *epistemiche*.

Di fatto, l'intensione primaria di “acqua” ci dice che il referente di “acqua” nel mondo reale è qualsiasi sostanza la roba acquosa in effetti è.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *secondaria* di “acqua”:

- Quando parliamo di  $M_1$ , “acqua” si riferisce al referente di “acqua” nel mondo reale.
- Quando parliamo di  $M_2$ , “acqua” si riferisce al referente di “acqua” nel mondo reale.
- Quando parliamo di  $M_3$ , “acqua” si riferisce al referente di “acqua” nel mondo reale.

Notate che gli antecedenti di questi tre condizionali si riferiscono a possibilità *metafisiche*.

Di fatto, l'intensione secondaria di “acqua” ci dice che anche quando parliamo di situazioni controfattuali “acqua” si riferisce alla stessa sostanza a cui si riferisce nel mondo reale.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *primaria* di “roba acquosa”, banalmente, è:

- Se il mondo reale è  $M_1$ , allora il referente di “roba acquosa” nel mondo reale è l' $H_2O$ .
- Se il mondo reale è  $M_2$ , allora il referente di “roba acquosa” nel mondo reale è l'XYZ.
- Se il mondo reale è  $M_3$ , allora il referente di “roba acquosa” nel mondo reale è l'UVW.

Essendo le intensioni primarie di “acqua” e “roba acquosa” identiche, i loro referenti nel mondo reale sono sempre gli stessi, indipendentemente da quale dei nostri tre mondi possibili il mondo reale risulterà essere.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *primaria* di “roba acquosa”, banalmente, è:

- Se il mondo reale è  $M_1$ , allora il referente di “roba acquosa” nel mondo reale è l' $H_2O$ .
- Se il mondo reale è  $M_2$ , allora il referente di “roba acquosa” nel mondo reale è l'XYZ.
- Se il mondo reale è  $M_3$ , allora il referente di “roba acquosa” nel mondo reale è l'UVW.

Essendo le intensioni primarie di “acqua” e “roba acquosa” identiche, *fintanto che parliamo del mondo reale*, “L'acqua è roba acquosa” *esprimerà sempre una verità*, indipendentemente da quale dei nostri tre mondi possibili il mondo reale risulterà essere.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *primaria* di “roba acquosa”, banalmente, è:

- Se il mondo reale è  $M_1$ , allora il referente di “roba acquosa” nel mondo reale è l' $H_2O$ .
- Se il mondo reale è  $M_2$ , allora il referente di “roba acquosa” nel mondo reale è l'XYZ.
- Se il mondo reale è  $M_3$ , allora il referente di “roba acquosa” nel mondo reale è l'UVW.

Essendo le intensioni primarie di “acqua” e “roba acquosa” identiche, *“L'acqua è roba acquosa” esprime una verità a priori – una verità che può essere conosciuta semplicemente riflettendo sui significati (le intensioni primarie) dei termini in questione, senza bisogno di sapere che sostanza la roba acquosa è effettivamente.*

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *secondaria* di “roba acquosa”:

- Quando parliamo di  $M_1$ , “roba acquosa” si riferisce all' $H_2O$ .
- Quando parliamo di  $M_2$ , “roba acquosa” si riferisce all'XYZ.
- Quando parliamo di  $M_3$ , “roba acquosa” si riferisce all'UVW.

Essendo le intensioni secondarie di “acqua” e “roba acquosa” differenti, i loro referenti non sono gli stessi indipendentemente dal mondo possibile di cui stiamo parlando – essendo il nostro esempio molto semplice, i referenti saranno gli stessi solo quando parliamo del mondo reale.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *secondaria* di “roba acquosa”:

- Quando parliamo di  $M_1$ , “roba acquosa” si riferisce all' $H_2O$ .
- Quando parliamo di  $M_2$ , “roba acquosa” si riferisce all'XYZ.
- Quando parliamo di  $M_3$ , “roba acquosa” si riferisce all'UVW.

Essendo le intensioni secondarie di “acqua” e “roba acquosa” differenti, *“L'acqua è roba acquosa” esprime una verità solo relativamente ad alcuni mondi possibili – essendo il nostro esempio molto semplice, esprimerà una verità solo relativamente al mondo reale.*

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *secondaria* di “roba acquosa”:

- Quando parliamo di  $M_1$ , “roba acquosa” si riferisce all' $H_2O$ .
- Quando parliamo di  $M_2$ , “roba acquosa” si riferisce all'XYZ.
- Quando parliamo di  $M_3$ , “roba acquosa” si riferisce all'UVW.

Essendo le intensioni secondarie di “acqua” e “roba acquosa” differenti, “*L'acqua è roba acquosa*” esprime una verità contingente.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *primaria* di “H<sub>2</sub>O”, banalmente, è:

- Se il mondo reale è M<sub>1</sub>, allora il referente di “H<sub>2</sub>O” nel mondo reale è l'H<sub>2</sub>O.
- Se il mondo reale è M<sub>2</sub>, allora il referente di “H<sub>2</sub>O” nel mondo reale è l'H<sub>2</sub>O.
- Se il mondo reale è M<sub>3</sub>, allora il referente di “H<sub>2</sub>O” nel mondo reale è l'H<sub>2</sub>O.

Essendo le intensioni primarie di “acqua” e “H<sub>2</sub>O” differenti, i loro referenti nel mondo reale non sono sempre gli stessi, indipendentemente da quale dei nostri tre mondi possibili il mondo reale risulterà essere – essendo il nostro esempio molto semplice, lo saranno solo se il mondo reale è M<sub>1</sub>.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *primaria* di “H<sub>2</sub>O”, banalmente, è:

- Se il mondo reale è M<sub>1</sub>, allora il referente di “H<sub>2</sub>O” nel mondo reale è l'H<sub>2</sub>O.
- Se il mondo reale è M<sub>2</sub>, allora il referente di “H<sub>2</sub>O” nel mondo reale è l'H<sub>2</sub>O.
- Se il mondo reale è M<sub>3</sub>, allora il referente di “H<sub>2</sub>O” nel mondo reale è l'H<sub>2</sub>O.

Essendo le intensioni primarie di “acqua” e “H<sub>2</sub>O” differenti, “*L'acqua è H<sub>2</sub>O*” (*usato per parlare del mondo reale*) non esprimerà una verità indipendentemente da quale dei nostri tre mondi possibili il mondo reale risulterà essere – essendo il nostro esempio molto semplice, lo farà solo se il mondo reale è M<sub>1</sub>.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *primaria* di “H<sub>2</sub>O”, banalmente, è:

- Se il mondo reale è M<sub>1</sub>, allora il referente di “H<sub>2</sub>O” nel mondo reale è l'H<sub>2</sub>O.
- Se il mondo reale è M<sub>2</sub>, allora il referente di “H<sub>2</sub>O” nel mondo reale è l'H<sub>2</sub>O.
- Se il mondo reale è M<sub>3</sub>, allora il referente di “H<sub>2</sub>O” nel mondo reale è l'H<sub>2</sub>O.

Essendo le intensioni primarie di “acqua” e “H<sub>2</sub>O” differenti, “*L'acqua è H<sub>2</sub>O*” (usato per parlare del mondo reale) esprimerà una verità a posteriori – una verità che può essere conosciuta solo appurando che sostanza la roba acquosa è effettivamente.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *secondaria* di “H<sub>2</sub>O”, banalmente, è:

- Quando parliamo di M<sub>1</sub>, “H<sub>2</sub>O” si riferisce all'H<sub>2</sub>O.
- Quando parliamo di M<sub>2</sub>, “H<sub>2</sub>O” si riferisce all'H<sub>2</sub>O.
- Quando parliamo di M<sub>3</sub>, “H<sub>2</sub>O” si riferisce all'H<sub>2</sub>O.

Assumendo che il mondo reale sia M<sub>1</sub>, le intensioni secondarie di “acqua” e “H<sub>2</sub>O” sono identiche, e quindi i loro referenti sono gli stessi indipendentemente dal mondo possibile di cui stiamo parlando.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *secondaria* di “H<sub>2</sub>O”, banalmente, è:

- Quando parliamo di M<sub>1</sub>, “H<sub>2</sub>O” si riferisce all'H<sub>2</sub>O.
- Quando parliamo di M<sub>2</sub>, “H<sub>2</sub>O” si riferisce all'H<sub>2</sub>O.
- Quando parliamo di M<sub>3</sub>, “H<sub>2</sub>O” si riferisce all'H<sub>2</sub>O.

Assumendo che il mondo reale sia M<sub>1</sub>, le intensioni secondarie di “acqua” e “H<sub>2</sub>O” sono identiche, e quindi *“L'acqua è H<sub>2</sub>O” esprime una verità relativamente ad ogni mondo possibile.*

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4 e 2006, §§ 1-4)

L'intensione *secondaria* di “H<sub>2</sub>O”, banalmente, è:

- Quando parliamo di M<sub>1</sub>, “H<sub>2</sub>O” si riferisce all'H<sub>2</sub>O.
- Quando parliamo di M<sub>2</sub>, “H<sub>2</sub>O” si riferisce all'H<sub>2</sub>O.
- Quando parliamo di M<sub>3</sub>, “H<sub>2</sub>O” si riferisce all'H<sub>2</sub>O.

Assumendo che il mondo reale sia M<sub>1</sub>, le intensioni secondarie di “acqua” e “H<sub>2</sub>O” sono identiche, e quindi “*L'acqua è H<sub>2</sub>O*” *esprime una verità necessaria*.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Le intensioni primarie e secondarie ci hanno fornito un apparato concettuale con cui pensare chiaramente alla possibilità e alla necessità (tanto epistemiche quanto metafisiche).

- “L’acqua è roba acquosa” esprime una verità a priori (o epistemicamente necessaria) perché le intensioni primarie di “acqua” e “roba acquosa” sono identiche.
- Questa verità è però (metafisicamente) contingente perché le relative intensioni secondarie sono differenti.
- “L’acqua è H<sub>2</sub>O” esprime una verità a posteriori (o epistemicamente contingente) perché le intensioni primarie di “acqua” e “H<sub>2</sub>O” sono differenti.
- Questa verità è però (metafisicamente) necessaria perché le relative intensioni secondarie sono identiche.

Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Le intensioni primarie e secondarie ci hanno fornito un apparato concettuale con cui pensare chiaramente alla possibilità e alla necessità (tanto epistemiche quanto metafisiche).

Ora vediamo di collegare i concetti di possibilità e necessità a quello di concepibilità.

Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Le intensioni primarie e secondarie ci hanno fornito un apparato concettuale con cui pensare chiaramente alla possibilità e alla necessità (tanto epistemiche quanto metafisiche).

Iniziamo distinguendo, come abbiamo fatto nel caso di possibilità e necessità, due sensi di “concepibilità”.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Nel primo senso (“concepibilità epistemica”, per semplicità), dire che possiamo concepire che l’acqua sia XYZ è dire che c’è un modo in cui possiamo immaginare *che il mondo reale sia* tale che “L’acqua è XYZ” (usato per parlare *del mondo reale*) esprimerebbe una verità.

Nel secondo senso (“concepibilità metafisica”), dire che possiamo concepire che l’acqua sia XYZ è dire che c’è un modo in cui possiamo immaginare *che il mondo avrebbe potuto essere* tale che “L’acqua è XYZ” (usato per parlare *di quel mondo*) esprimerebbe una verità.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Chiariti questi due sensi di “concepibilità”, e tenendo a mente la distinzione possibilità epistemica-possibilità metafisica, diventa chiaro che ci sono due sensi di “La concepibilità implica la possibilità” in cui sembra che non abbiamo ragioni di dubitare che la concepibilità implica la possibilità, e due sensi in cui è altrettanto chiaro che la concepibilità *non* implica la possibilità.

- La concepibilità epistemica implica la possibilità epistemica, e.g. se c'è un modo in cui possiamo immaginare *che il mondo reale sia* tale che “L'acqua è XYZ” (usato per parlare *del mondo reale*) esprimerebbe una verità, non c'è ragione di dubitare che l'acqua potrebbe essere XYZ.
- La concepibilità metafisica implica la possibilità metafisica.
- La concepibilità epistemica *non* implica la possibilità metafisica.
- La concepibilità metafisica *non* implica la possibilità epistemica.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Leghiamo i due sensi legittimi dell'inferenza ai concetti di a priori e necessario.

- Se c'è un modo in cui possiamo immaginare *che il mondo reale sia* tale che “L'acqua è XYZ” (usato per parlare *del mondo reale*) esprimerebbe una verità, “L'acqua non è XYZ” esprime (assumendo che l'acqua di fatto sia H<sub>2</sub>O) una verità a posteriori – se no, esprime una verità a priori.
- Se c'è un modo in cui possiamo immaginare *che il mondo avrebbe potuto essere* tale che “L'acqua è XYZ” (usato per parlare *di quel mondo*) esprimerebbe una verità, “L'acqua non è XYZ” esprime (assumendo che l'acqua di fatto sia H<sub>2</sub>O) una verità contingente – se no, esprime una verità necessaria.

Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Ma il senso di “La concepibilità implica la possibilità” che ci interessa è uno dei due in cui l’inferenza è valida oppure no?

Le definizioni di “dualismo” e “fisicalismo” che abbiamo dato chiariscono che siamo interessati alla possibilità *metafisica*, mentre per quanto riguarda la concepibilità, è chiaro che siamo interessati a quella *epistemica* – l’unica a cui abbiamo accesso a priori in generale.

(Per capire se è epistemicamente concepibile che l’acqua sia XYZ dobbiamo conoscere le intensioni primarie di “acqua” e “XYZ”, il che non richiede alcuna conoscenza empirica; ma per capire se è metafisicamente concepibile che l’acqua sia XYZ dobbiamo conoscere le intensioni secondarie, e per conoscere – non superficialmente – quella di “acqua” dobbiamo sapere che cos’è quella roba trasparente in mari, laghi, fiumi, ecc)

Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Ma il senso di “La concepibilità implica la possibilità” che ci interessa è uno dei due in cui l’inferenza è valida oppure no?

Le definizioni di “dualismo” e “fisicalismo” che abbiamo dato chiariscono che siamo interessati alla possibilità *metafisica*, mentre per quanto riguarda la concepibilità, è chiaro che siamo interessati a quella *epistemica* – l’unica a cui abbiamo accesso a priori in generale.

(L’intensione secondaria di “acqua” ci dice che anche quando parliamo di situazioni controfattuali “acqua” si riferisce alla stessa sostanza a cui si riferisce nel mondo reale, ma per sapere a che sostanza “acqua” si riferisce nel mondo reale dobbiamo sapere che cos’è quella roba trasparente in mari, laghi, fiumi, ecc)

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

L'intensione primaria di “acqua”:

- Se il mondo reale è  $M_1$ , allora il referente di “acqua” nel mondo reale è l' $H_2O$ .
- Se il mondo reale è  $M_2$ , allora il referente di “acqua” nel mondo reale è l' $XYZ$ .
- Se il mondo reale è  $M_3$ , allora il referente di “acqua” nel mondo reale è l' $UVW$ .

L'intensione primaria di “XYZ”:

- Se il mondo reale è  $M_1$ , allora il referente di “XYZ” nel mondo reale è l' $XYZ$ .
- Se il mondo reale è  $M_2$ , allora il referente di “XYZ” nel mondo reale è l' $XYZ$ .
- Se il mondo reale è  $M_3$ , allora il referente di “XYZ” nel mondo reale è l' $XYZ$ .

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

L'intensione secondaria di “acqua”:

- Quando parliamo di  $M_1$ , “acqua” si riferisce al referente di “acqua” nel mondo reale, ossia  $H_2O$ .
- Quando parliamo di  $M_2$ , “acqua” si riferisce al referente di “acqua” nel mondo reale, ossia  $H_2O$ .
- Quando parliamo di  $M_3$ , “acqua” si riferisce al referente di “acqua” nel mondo reale, ossia  $H_2O$ .

L'intensione secondaria di “XYZ”:

- Quando parliamo di  $M_1$ , “XYZ” si riferisce all'XYZ.
- Quando parliamo di  $M_2$ , “XYZ” si riferisce all'XYZ.
- Quando parliamo di  $M_3$ , “XYZ” si riferisce all'XYZ.

Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Ma il senso di “La concepibilità implica la possibilità” che ci interessa è uno dei due in cui l’inferenza è valida oppure no?

Le definizioni di “dualismo” e “fisicalismo” che abbiamo dato chiariscono che siamo interessati alla possibilità *metafisica*, mentre per quanto riguarda la concepibilità, è chiaro che siamo interessati a quella *epistemica* – l’unica a cui abbiamo accesso a priori in generale.

Quindi la risposta è no (un punto kripkeano), apparentemente un problema fatale per gli argomenti dualisti.

Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, § 2.4, 2006, §§ 1-4 e 2010b, pp. 145-146)

Ma il senso di “La concepibilità implica la possibilità” che ci interessa è uno dei due in cui l’inferenza è valida oppure no?

Le definizioni di “dualismo” e “fisicalismo” che abbiamo dato chiariscono che siamo interessati alla possibilità *metafisica*, mentre per quanto riguarda la concepibilità, è chiaro che siamo interessati a quella *epistemica* – l’unica a cui abbiamo accesso a priori in generale.

Quindi la risposta è no, *apparentemente* un problema fatale per gli argomenti dualisti.

Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, pp. 67-68 e §§ 4.2-4.3 e 2010b, §§ 2-3)

Ma il senso di “La concepibilità implica la possibilità” che ci interessa è uno dei due in cui l’inferenza è valida oppure no?

Le definizioni di “dualismo” e “fisicalismo” che abbiamo dato chiariscono che siamo interessati alla possibilità *metafisica*, mentre per quanto riguarda la concepibilità, è chiaro che siamo interessati a quella *epistemica* – l’unica a cui abbiamo accesso a priori in generale.

Quindi la risposta è no, *apparentemente* un problema fatale per gli argomenti dualisti.

Il modo più semplice (ma non l’unico!) per vedere il punto è notare che, tanto nel caso di “dolore” quanto (realisticamente) in quello di “stimolazione delle C-fibre”, l’intensione secondaria ricalca quella primaria e, pertanto, abbiamo accesso a priori a entrambe (un altro punto kripkeano).

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, pp. 67-68 e §§ 4.2-4.3 e 2010b, §§ 2-3)

L'intensione primaria di “dolore”:

- Se il mondo reale è  $N_1$ , allora il referente di “dolore” nel mondo reale è il dolore.
- Se il mondo reale è  $N_2$ , allora il referente di “dolore” nel mondo reale è il dolore.
- Se il mondo reale è  $N_3$ , allora il referente di “dolore” nel mondo reale è il dolore.

L'intensione secondaria di “dolore”:

- Quando parliamo di  $N_1$ , “dolore” si riferisce al dolore.
- Quando parliamo di  $N_2$ , “dolore” si riferisce al dolore.
- Quando parliamo di  $N_3$ , “dolore” si riferisce al dolore.

## Concepibilità e possibilità (Chalmers 1996, pp. 67-68 e §§ 4.2-4.3 e 2010b, §§ 2-3)

L'intensione primaria di “stimolazione delle C-fibre”:

- Se il mondo reale è  $N_1$ , allora il referente di “stimolazione delle C-fibre” nel mondo reale è la stimolazione delle C-fibre.
- Se il mondo reale è  $N_2$ , allora il referente di “stimolazione delle C-fibre” nel mondo reale è la stimolazione delle C-fibre.
- Se il mondo reale è  $N_3$ , allora il referente di “stimolazione delle C-fibre” nel mondo reale è la stimolazione delle C-fibre.

L'intensione secondaria di “stimolazione delle C-fibre”:

- Quando parliamo di  $N_1$ , “stimolazione delle C-fibre” si riferisce alla stimolazione delle C-fibre.
- Quando parliamo di  $N_2$ , “stimolazione delle C-fibre” si riferisce alla stimolazione delle C-fibre.
- Quando parliamo di  $N_3$ , “stimolazione delle C-fibre” si riferisce alla stimolazione delle C-fibre.

Quali opzioni ci restano? (Chalmers 1996, §§ 4.1 e 4.4-4.6, 2010a, § 11 e 2010b, § 3)

Cose che Chalmers non ha sostenuto:

- Che esistono sostanze spirituali distinte dalle sostanze fisiche (ma vd. Chalmers 2010a, nota 36).
- Che le proprietà fenomeniche non sopravvengono naturalmente sulle proprietà fisiche.
- Che il mondo fisico non è causalmente chiuso: “[...] for every physical event, there is a physical sufficient cause” (Chalmers 1996, p. 125).

Quali opzioni ci restano? (Chalmers 1996, §§ 4.1 e 4.4-4.6, 2010a, § 11 e 2010b, § 3)

Cose che *ha* sostenuto:

“Some people will think that the view should count as a version of materialism [...]. Of course there is little point arguing over a name, but it seems to me that the existence of further contingent facts over and above the physical facts is a significant enough modification to the received materialist world view to deserve a different label” (Chalmers 1996, p. 126).

Quali opzioni ci restano? (Chalmers 1996, §§ 4.1 e 4.4-4.6, 2010a, § 11 e 2010b, § 3)

Cose che *ha* sostenuto:

“Although it is a variety of dualism, there is nothing antiscientific or supernatural about this view. [...] Physics postulates a number of *fundamental* features of the world [...]. It also posits a number of fundamental laws in virtue of which these fundamental features are related. [...] Once the fundamental laws and the distribution of the fundamental features are set in place [...] almost everything about the world follows. That is why a fundamental theory in physics is sometimes known as a “theory of everything”. But the fact that consciousness does not supervene on the physical features shows us that this physical theory is not *quite* a theory of everything” (Chalmers 1996, p. 126).

Quali opzioni ci restano? (Chalmers 1996, §§ 4.1 e 4.4-4.6, 2010a, § 11 e 2010b, § 3)

Cose che *ha* sostenuto:

“Where we have new fundamental properties, we also have new fundamental laws. Here the fundamental laws will be *psychophysical laws* [...]. These laws will not interfere with physical laws; physical laws already form a closed system. Instead, they will be *supervenience laws*, telling us how experience arises from physical processes. [...] what is going on here with consciousness is analogous to what happened with electromagnetism [...]. It turned out that to explain electromagnetic phenomena, features such as electromagnetic charge and electromagnetic forces had to be taken as fundamental, and Maxwell introduced new fundamental electromagnetic laws” (Chalmers 1996, p. 127).

Quali opzioni ci restano? (Chalmers 1996, §§ 4.1 e 4.4-4.6, 2010a, § 11 e 2010b, § 3)

Cose che Chalmers non ha sostenuto:

- Che esistono sostanze spirituali distinte dalle sostanze fisiche (ma vd. Chalmers 2010a, nota 36).
- *Che le proprietà fenomeniche non sopravvengono naturalmente sulle proprietà fisiche.*
- *Che il mondo fisico non è causalmente chiuso: “[...] for every physical event, there is a physical sufficient cause” (Chalmers 1996, p. 125).*

Quali opzioni ci restano? (Chalmers 1996, §§ 4.1 e 4.4-4.6, 2010a, § 11 e 2010b, § 3)

Il problema dell'epifenomenismo (vd. anche Kim 1998):

“[...] if consciousness is merely naturally supervenient on the physical, then it seems to lack causal efficacy. The physical world is more or less causally closed, in that for any given physical event, it seems that there is a physical explanation [...]. This implies that there is no room for a nonphysical consciousness to do any independent causal work” (Chalmers 1996, p. 150).

Quali opzioni ci restano? (Chalmers 1996, §§ 4.1 e 4.4-4.6, 2010a, § 11 e 2010b, § 3)

Alternative all'epifenomenismo:

- Rifiutare gli argomenti dualisti, magari cercando di insistere che i qualia sono entità teoriche in ultima istanza dispensabili (vd., e.g. Sellars 1956 e Rorty 1979).
- Accettarli, ma abbracciare un (dubbio) dualismo interazionista quantistico.
- Accettarli, ma abbracciare una forma di monismo, dove o le proprietà fenomeniche sono le proprietà intrinseche che “sorreggono” le proprietà fisiche o il fisico e il fenomenico sono entrambi riducibili a qualcosa d'altro (vd. anche Boyd 1980, § 10).

Tanto basti per il problema mente-corpo, la prossima volta inizieremo a parlare della questione del libero arbitrio.

## Di che cosa parleremo parlando di libero arbitrio

Determinismo vs libero arbitrio:

- Il problema.
- La risposta libertaria.
- Varie risposte compatibiliste.

Un altro problema dietro il problema: essere agenti e immagine scientifica (un filo rosso che attraversa le tre parti di questo corso).

Altri problemi analoghi: viaggi nel tempo, prescienza e natura della verità vs libero arbitrio.

Il problema dei contrapredittivi.

L'intuizione prefilosofica che siamo liberi (Kane 2005, pp. 2-4 e 6)

Facciamo scelte, e queste scelte sono in varia misura libere (Vihvelin 2013, pp. 60-66).

Ma che cosa vuol dire? Possibilità alternative (su cui inizialmente ci concentreremo) e origine ultima: controllo mentale e il mondo nuovo (Huxley 1932).

Libertà profonda e libertà della volontà. “Libero arbitrio” come termine tecnico (van Inwagen 1983, p. 8).

# Determinismo

La nozione generale: un evento è determinato se e solo se esistono delle condizioni precedenti che lo hanno reso inevitabile (Kane 2005, pp. 5-6).

Readiness potential e altri possibili esempi dalla psicologia (Balaguer 2009a, pp. 16-18).

Determinismo nomico (su cui ci concentreremo per il momento): esiste un solo futuro compatibile con il passato e le leggi fisiche (van Inwagen 1983, pp. 2-3 e 65).

L'irrilevanza della distinzione passato-futuro (Lewis 1979, p. 460).

# Determinismo

Determinismo vs fatalismo (nel senso di “destino alla turca”): una causa, un effetto vs tante cause, un effetto (Leibniz 1710, pp. 47-48 e Vegetti 1989, p. 257).

“È falso che l’evento accada qualunque cosa si faccia, accadrà solo perché si fa ciò che ad esso conduce, e se l’evento è scritto, egualmente segnata sarà la causa che lo fa accadere” (Leibniz 1710, p. 51).

# Incompatibilismo

Un'intuizione indeterminista e *incompatibilista*: se il determinismo è vero non abbiamo possibilità alternative e non siamo l'origine ultima delle nostre azioni (Nichols 2015, pp. 28-31 e Kane 2005, p. 6).

Il Consequence Argument, l'idea di base:

“If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past. But it is not up to us what went on before we were born, and neither is it up to us what the laws of nature are. Therefore, the consequences of these things (including our present acts) are not up to us” (van Inwagen 1983, p. 16).

# Incompatibilismo

Terminologia e un'assunzione (van Inwagen 1983, pp. 69-70 e 93-94, con semplificazioni):

- $Nx = x$  e nessuno ha o ha mai avuto alcuna scelta in proposito.
- La regola  $\beta$ : da  $N(\text{se } x \text{ allora } y)$  e  $Nx$  è possibile dedurre che  $Ny$ .
- Pioggia e bagnarsi.
  
- $P_0$  = una proposizione che descrive lo stato del mondo in un qualsiasi istante prima della comparsa della razza umana.
- $L$  = una proposizione che descrive la totalità delle leggi fisiche.
- $P$  = una qualsiasi proposizione che descriva un'azione umana.

# Incompatibilismo

La terza versione del Consequence Argument (van Inwagen 1983, pp. 94-95, con semplificazioni):

- 1) N(se  $P_0$  allora (se L allora P)) [assunzione determinista].
- 2)  $NP_0$ .
- 3) N(se L allora P) [dedotta da (1) e (2) utilizzando la regola  $\beta$ ].
- 4) NL.
- 5) NP [dedotta da (3) e (4) utilizzando la regola  $\beta$ ].

Ossia: se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – ogni nostra azione è inevitabile.

L'utilità di un argomento di questo tipo.

## L'argomento classico contro il libero arbitrio

- 1) Se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – ogni nostra azione è inevitabile [incompatibilità di determinismo e possibilità alternative].
- 2) Il libero arbitrio presuppone la capacità di fare altrimenti.
- 3) Pertanto, se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – il libero arbitrio è un'illusione [incompatibilità di determinismo e libero arbitrio].
- 4) L'universo è deterministico.
- 5) Non possiamo cambiare il passato.
- 6) Non possiamo cambiare le leggi della fisica.
- 7)  $\beta$  è valida.
- 8) Pertanto, il libero arbitrio è un'illusione.

## L'origine dell'illusione

“Da questo infatti deriva [...] che gli uomini si ritengono liberi, perché sono consci delle proprie volizioni e del proprio desiderio, mentre delle cause, dalle quali sono indotti a desiderare e a volere, neppure si sognano perché ne sono ignari” (Spinoza 1677, p. 122).

... e pensiamo invece che non ci siano cause nascoste delle nostre decisioni: un'assunzione di luminosità (Nichols 2015, §§ 2.1-2.5).

Due ragioni per cui la questione genealogica è importante:

- 1) In difesa: per rispondere all'argomento dell'esperienza (Harris 2005).
- 2) In attacco: un process debunking argument per mostrare che la credenza è ingiustificata (Nichols 2015, §§ 2.6 e 5.1-5.2).

## Una risposta ingenua

Secondo alcune versioni di dualismo, le leggi della fisica determinano il nostro corpo ma non la nostra mente.

Tre ragioni per cui questa mossa non aiuta:

- 1) Versioni poco credibili.
- 2) Libertà di pensare, ma spettatori dei movimenti del nostro corpo (un punto ovviamente collegato al primo).

## Una risposta ingenua

Secondo alcune versioni di dualismo, le leggi della fisica determinano il nostro corpo ma non la nostra mente.

Tre ragioni per cui questa mossa non aiuta:

3) Determinismo motivazionale alla Gorgia (Vegetti 1989, pp. 101-102, Harris 2005, pp. 9-12 e van Inwagen 1989, pp. 405-415).

“It is one thing to push a man from one part of the room to another; it is a thing of a very different nature to use arguments to persuade him to leave his place [...]” (Reid 1788, p. 59).

## Una risposta ingenua

Secondo alcune versioni di dualismo, le leggi della fisica determinano il nostro corpo ma non la nostra mente.

Tre ragioni per cui questa mossa non aiuta:

3) Determinismo motivazionale alla Gorgia (Vegetti 1989, pp. 101-102, Harris 2005, pp. 9-12 e van Inwagen 1989, pp. 405-415).

I) N(se credo che, tutto considerato, A sia la cosa da fare allora farò A).

II) N(credo che, tutto considerato, A sia la cosa da fare).

III) N(farò A) [dedotta da (I) e (II) usando  $\beta$ ].

## Una risposta ingenua

Il determinismo motivazionale non è necessariamente universale ma è comunque pervasivo.

Possibili eccezioni (van Inwagen 1989, pp. 415-418):

- I) Abitudine e istinto, *il che però non aiuta.*
- II) Asini di Buridano, *il che però realisticamente non aiuta.*
- III) Desiderio vs dovere.
- IV) Valori incompatibili.

## L'argomento classico contro il libero arbitrio e una mappa

1) Se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – ogni nostra azione è inevitabile [incompatibilità di determinismo e possibilità alternative].

***Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.***

2) Il libero arbitrio presuppone la capacità di fare altrimenti. ***Rifiutata dai compatibilisti concettuali: II.***

3) Pertanto, se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – il libero arbitrio è un'illusione [incompatibilità di determinismo e libero arbitrio].

4) L'universo è deterministico. ***Rifiutata dai libertari: I.***

5) Non possiamo cambiare il passato.

6) Non possiamo cambiare le leggi della fisica. ***Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.***

7)  $\beta$  è valida (*van Inwagen 1983, pp. 96-98, Johnson e McKay 1996 e van Inwagen 2000, § 1*).

8) Pertanto, il libero arbitrio è un'illusione.

## L'argomento classico contro il libero arbitrio e una mappa

1) Se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – ogni nostra azione è inevitabile [incompatibilità di determinismo e possibilità alternative].

*Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.*

2) Il libero arbitrio presuppone la capacità di fare altrimenti. *Rifiutata dai compatibilisti concettuali: II.*

3) Pertanto, se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – il libero arbitrio è un'illusione [incompatibilità di determinismo e libero arbitrio].

4) L'universo è deterministico. *Rifiutata dai libertari: I.*

5) Non possiamo cambiare il passato.

6) Non possiamo cambiare le leggi della fisica. *Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.*

7)  $\beta$  è valida (*van Inwagen 1983, pp. 96-98, Johnson e McKay 1996 e van Inwagen 2000, § 1*).

8) Pertanto, il libero arbitrio è un'illusione.

# I) La strategia libertaria

Indeterminazione quantistica vs pokeristica (Kumar 2008, pp. 216-218).



## I) La strategia libertaria

Indeterminazione quantistica vs pokeristica (Kumar 2008, pp. 216-218).

Il problema del passaggio dalle particelle al cervello:

- Il problema del passaggio dal micro al macro (Kane 2005, p. 9).
- Contatori Geiger (van Inwagen 1983, p. 191).
- Contatori Geiger nel cervello? (van Inwagen 1983, pp. 197-198).

Il *Mind* Argument:

0) L'idea generale e la promessa del ladro (Kane 2005, p. 9 e van Inwagen 1983, pp. 126-128).

## I) La strategia libertaria

Indeterminazione quantistica vs pokeristica (Kumar 2008, pp. 216-218).

Il problema del passaggio dalle particelle al cervello:

- Il problema del passaggio dal micro al macro (Kane 2005, p. 9).
- Contatori Geiger (van Inwagen 1983, p. 191).
- Contatori Geiger nel cervello? (van Inwagen 1983, pp. 197-198).

Il *Mind* Argument:

- 1) Casualità ed eventi singoli (van Inwagen 1983, pp. 128-129).

## I) La strategia libertaria

Indeterminazione quantistica vs pokeristica (Kumar 2008, pp. 216-218).

Il problema del passaggio dalle particelle al cervello:

- Il problema del passaggio dal micro al macro (Kane 2005, p. 9).
- Contatori Geiger (van Inwagen 1983, p. 191).
- Contatori Geiger nel cervello? (van Inwagen 1983, pp. 197-198).

Il *Mind* Argument:

- 2) Un evento non prodotto dall'agente (van Inwagen 1983, pp. 129-142):
  - Dalla determinazione demoniaca all'evento indeterminato.
  - Causalità: produzione vs determinazione.

## I) La strategia libertaria

Indeterminazione quantistica vs pokeristica (Kumar 2008, pp. 216-218).

Il problema del passaggio dalle particelle al cervello:

- Il problema del passaggio dal micro al macro (Kane 2005, p. 9).
- Contatori Geiger (van Inwagen 1983, p. 191).
- Contatori Geiger nel cervello? (van Inwagen 1983, pp. 197-198).

Il *Mind* Argument:

- 3) Un evento non scelto dall'agente (van Inwagen 1983, pp. 142-151).
  - Dal dispositivo indeterministico all'evento indeterminato.
  - Questa volta la causalità indeterministica non aiuta.

## I) La strategia libertaria

Indeterminazione quantistica vs pokeristica (Kumar 2008, pp. 216-218).

Il problema del passaggio dalle particelle al cervello:

- Il problema del passaggio dal micro al macro (Kane 2005, p. 9).
- Contatori Geiger (van Inwagen 1983, p. 191).
- Contatori Geiger nel cervello? (van Inwagen 1983, pp. 197-198).

Il *Mind Argument*:

- 1) Casualità ed eventi singoli (van Inwagen 1983, pp. 128-129).
- 2) Un evento non prodotto dall'agente (van Inwagen 1983, pp. 129-142).
- 3) Un evento non scelto dall'agente (van Inwagen 1983, pp. 142-151).

## L'argomento classico contro il libero arbitrio e una mappa

1) Se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – ogni nostra azione è inevitabile [incompatibilità di determinismo e possibilità alternative].

***Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.***

2) Il libero arbitrio presuppone la capacità di fare altrimenti. ***Rifiutata dai compatibilisti concettuali: II.***

3) Pertanto, se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – il libero arbitrio è un'illusione [incompatibilità di determinismo e libero arbitrio].

4) L'universo è deterministico. ***Rifiutata dai libertari: I.***

5) Non possiamo cambiare il passato.

6) Non possiamo cambiare le leggi della fisica. ***Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.***

7)  $\beta$  è valida (*van Inwagen 1983, pp. 96-98, Johnson e McKay 1996 e van Inwagen 2000, § 1*).

8) Pertanto, il libero arbitrio è un'illusione.

## L'argomento classico contro il libero arbitrio e una mappa

1) Se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – ogni nostra azione è inevitabile [incompatibilità di determinismo e possibilità alternative].

*Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.*

2) Il libero arbitrio presuppone la capacità di fare altrimenti. ***Rifiutata dai compatibilisti concettuali: II.***

3) Pertanto, se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – il libero arbitrio è un'illusione [incompatibilità di determinismo e libero arbitrio].

4) L'universo è deterministico. *Rifiutata dai libertari: I.*

5) Non possiamo cambiare il passato.

6) Non possiamo cambiare le leggi della fisica. *Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.*

7)  $\beta$  è valida (*van Inwagen 1983, pp. 96-98, Johnson e McKay 1996 e van Inwagen 2000, § 1*).

8) Pertanto, il libero arbitrio è un'illusione.

## II) Compatibilismo concettuale

Tre opzioni:

- Il libero arbitrio presuppone solo la verità di certi condizionali, o presuppone il poter agire altrimenti solo in un senso condizionale di “potere”.
- Il libero arbitrio presuppone il poter agire altrimenti solo in un senso debole di “potere”.
- Il libero arbitrio non presuppone il poter agire altrimenti.

## II) Compatibilismo concettuale

Tre opzioni:

- (1) Il libero arbitrio presuppone solo la verità di certi condizionali, o (*Ibis*) presuppone il poter agire altrimenti solo in un senso condizionale di “potere”.
- (2) Il libero arbitrio presuppone il poter agire altrimenti solo in un senso debole di “potere”.
- (3) Il libero arbitrio non presuppone il poter agire altrimenti.

## II.1) Condizionali

L'idea generale: la libertà come assenza di impedimenti alla nostra volontà (Kane 2005, p. 13).

Un modo di specificare l'idea generale: S agisce liberamente nell'eseguire A se e solo se (a) S fa A perché vuole eseguire A e (b) se S non avesse voluto eseguire A non l'avrebbe fatto (Kane 2005, p. 14 e Locke 1689, § 2.21.8 nella lettura di LoLordo 2012, p. 27).

Volizioni vs desideri (Reid 1788, cap. 2.1, seguendo Locke 1689, cap. 2.21):

- Possiamo volere (nel senso tecnico) quello che non desideriamo e desiderare quello che non vogliamo (nel senso tecnico).
- Possiamo volere (nel senso tecnico) solo movimenti del nostro corpo e della nostra mente.

## II.1) Condizionali

L'idea generale: la libertà come assenza di impedimenti alla nostra volontà (Kane 2005, p. 13).

Un modo di specificare l'idea generale: S agisce liberamente nell'eseguire A se e solo se (a) S fa A perché vuole eseguire A e (b) se S non avesse voluto eseguire A non l'avrebbe fatto (Kane 2005, p. 14 e Locke 1689, § 2.21.8 nella lettura di LoLordo 2012, p. 27).

La motivazione dietro (a) è chiara, ma che dire di (b)? La locked room (Locke 1689, § 2.21.10).

Sia (a) che (b) sono compatibili col determinismo.

Un altro modo di vedere la strategia: (b) come definizione condizionale di “potere”.

## II.1) Condizionali

Una risposta soddisfacente?

- Come può questa libertà giustificare il giudizio divino?
- “It’s not a bug, it’s a feature!” (Hume 1739-1740 nella lettura di Russell 2008, cap. 16).
- Vs (1): Danielle e i due cuccioli di labrador (Kane 2005, pp. 29-30), Smith e le caramelle rosse (van Inwagen 1983, § 4.3), e Alice e la fobia dei ragni (Fara 2008, p. 851).
- Vs (1bis): Betty in coma (Fara 2008, p. 851).

## II.1) Condizionali

Una strategia per trattare i controesempi tipo Danielle a (1) – ma non i controesempi tipo Betty a (1bis):

- Notate che la preoccupazione principale di Frankfurt (1971) nel proporre questa analisi era quella di definire il concetto di persona in opposizione a quello di essere umano.
- Un'azione A, prodotta da una volizione V, è libera solo se (in condizioni epistemiche adeguate) l'agente avrebbe desiderato che V producesse A.
- I wanton: nessun desiderio relativo alle proprie volizioni.
- Drogati recalcitranti (non liberi) e drogati wanton (non liberi e incapaci di libertà): “The unwilling addict’s will is not free. This is shown by the fact that it is not the will he wants. It is also true, though in a different way, that the will of the wanton addict is not free” (Frankfurt 1971, p. 15).
- Il caso di Danielle.

## II.2) Un senso debole di “potere”

Il paradosso del nonno (Lewis 1976a):

“Tim odia suo nonno e nulla al mondo lo renderebbe felice quanto l’opportunità di ucciderlo; ma, sfortunatamente, il nonno di Tim è morto molto tempo fa, e senza alcun aiuto da parte sua. Tim finisce però per viaggiare indietro nel tempo fino al 1942, ben prima della morte del nonno; e non appena si rende conto di che cosa è successo, si ritrova a pensare che non è più troppo tardi. Così compra un fucile, si allena duramente e diventa un tiratore estremamente preciso, studia il percorso che il suo bersaglio segue nella sua passeggiata mattutina, ecc... E il giorno della vigilia di Natale Tim è lì: il fucile tra le mani, il suo bersaglio nel mirino, l’odio nel cuore e l’omicidio nella mente...” (Guardo 2013, pp. 50-51).

## II.2) Un senso debole di “potere”

Il paradosso del nonno (Lewis 1976a):

“La domanda è: Tim può davvero riuscire a uccidere suo nonno? Ovviamente può: ne ha tanto l’abilità quanto l’opportunità. Ma ovviamente non può: dopotutto, il nonno di Tim non è morto quel giorno; ucciderlo sarebbe cambiare il passato, che è impossibile. Può e non può. Ecco il paradosso” (Guardo 2013, p. 51).

## II.2) Un senso debole di “potere”

Il paradosso del nonno (Lewis 1976a):

“To say that something can happen means that its happening is compossible with certain facts. *Which* facts? That is determined, but sometimes not determined well enough, by context. An ape can’t speak a human language – say, Finnish – but I can. Facts about the anatomy and operation of the ape’s larynx and nervous system are not compossible with his speaking Finnish. The corresponding facts about my larynx and nervous system are compossible with my speaking Finnish. But don’t take me along to Helsinki as your interpreter: I can’t speak Finnish. My speaking Finnish is compossible with the facts considered so far, but not with further facts about my lack of training” (Lewis 1976a, p. 150).

## II.2) Un senso debole di “potere”

Il paradosso del nonno (Lewis 1976a):

“Dire che qualcosa può accadere è dire che il suo accadere è compossibile con i fatti contestualmente rilevanti. Posso parlare finlandese nel senso che il mio parlare finlandese è compossibile con l’anatomia della mia laringe e del mio sistema nervoso; non posso parlare finlandese nel senso che il mio parlare finlandese non è compossibile con il fatto che non l’ho mai studiato. Tim può uccidere suo nonno nel senso che il suo ucciderlo è compossibile con le sue capacità di tiratore ecc...; non può uccidere suo nonno nel senso che il suo ucciderlo non è compossibile con il fatto che suo nonno non è morto quel giorno. Tim può e al contempo non può commettere il suo crimine; ma questo non dà origine a nessun dilemma, dal momento che il senso in cui può non è il senso in cui non può” (Guardo 2013, p. 51).

## II.2) Un senso debole di “potere”

Il paradosso del nonno (Lewis 1976a):

“La storia di Tim sembra problematica soltanto perché in questo particolare caso il contesto non determina in maniera chiara quali sono i fatti rilevanti. L’individuo X vuole uccidere l’individuo Y. Normalmente, nessuno riterrebbe il fatto futuro che fallirà rilevante per rispondere alla domanda *Può X uccidere Y?*. Ma nella nostra storia X è un viaggiatore temporale e se adottiamo il suo punto di vista quel fatto futuro diventa passato e non è più chiaro che cosa è rilevante e che cosa non lo è” (Guardo 2013, p. 51).

## II.2) Un senso debole di “potere”

Questo suggerisce una proposta alternativa, immune a controesempi come quelli di Danielle, Betty, ecc.

Quando ci chiediamo se X avrebbe potuto fare altrimenti nel senso rilevante per la questione del libero arbitrio (su questa precisazione vd. Grzankowski 2014) cose come nevrosi, porte chiuse, ecc sono rilevanti, ma non ogni fatto lo è; in particolare, non ogni fatto passato è rilevante; in particolare, non è rilevante che X ha voluto quello che ha voluto.

Tra l'altro, questo sembra anche essere il senso rilevante di “potere” nelle scienze sociali (vd. List 2014, che sviluppa Dennett 1984).

E se solo un futuro è compossibile con il passato nella sua interezza e le leggi della fisica, con una parte del passato e le leggi della fisica sono compossibili innumerevoli futuri.

## Locke vs (II.1) e (II.2)

Il determinismo razionale nella prima teoria della motivazione di Locke:

“In the first edition of the *Essay* Locke expounds a decidedly intellectualist view of motivation. The main idea is that S wills to do A if and only if S believes that A has the highest expected value among the available alternatives. In Locke’s terms: what determines the will is the appearance of the greater good. The view is both hedonistic (since Locke analyzes the notion of good in terms of pleasure) and egoistic (since the relevant pleasure is just the agent’s), but its most interesting feature is its intellectualism: whenever we will to do the wrong thing, the reason is that our *beliefs* are inaccurate, not a weakness of the *will*. This intellectualism entails a form of rational determinism. Given that you believe that A is the rational (rational in the prudential sense) thing to do, you cannot avoid willing to do A” (Guardo manuscript, p. 6).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

Il determinismo razionale nella prima teoria della motivazione di Locke:

Valore atteso di  $A_1 = \text{Probabilità di } R_{1.1} \times \text{piacere prodotto da } R_{1.1} +$   
 $\text{Probabilità di } R_{1.2} \times \text{piacere prodotto da } R_{1.2}.$

Valore atteso di  $A_2 = \text{Probabilità di } R_{2.1} \times \text{piacere prodotto da } R_{2.1} +$   
 $\text{Probabilità di } R_{2.2} \times \text{piacere prodotto da } R_{2.2} + \text{Probabilità di } R_{2.3} \times \text{piacere}$   
 $\text{prodotto da } R_{2.3}.$

Se mi convinco che il valore atteso di  $A_1$  è superiore a quello di  $A_2$ , allora vorrò  $A_1$  (nel senso tecnico che avrò la volizione relativa) – e questo è l'unico caso in cui vorrò  $A_1$ .

## Locke vs (II.1) e (II.2)

La seconda teoria della motivazione di Locke:

“[...] Locke’s mature view of motivation is quite different from that of the first edition. What determines the will is now always an uneasiness [...]: the representation of an absent good sometimes produces an uneasiness, which is what we usually call “desire” [...]; the good in question can be either a positive good or just the removal of another uneasiness (in the latter case, therefore, there are two uneasinesses: the one whose removal we desire and the desire itself); anyway, it is always a desire which motivates us to action. The point of this revision is not that desire takes up the role previously played by the appearance of the good. The idea is, rather, that desire *mediates* the relation between the appearance of the good and the will [...]. In fact, that the appearance of the good keeps playing a role is built into the very definition of a desire as “an uneasiness of the mind for want of some absent good”” (Guardo manuscript, p. 8).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

“However, Locke now thinks that if the representation of an absent good does not produce a desire (or a sufficiently strong desire), there is no motivation. It may therefore happen that even though S believes that A has the highest expected value among the available alternatives, S does not will to do A [...]. Furthermore, sometimes what we desire (or what we desire most) is not what we take to be the greatest good. Therefore, it may also happen that S wills to do A even though S believes that A does not have the highest expected value among the available alternatives [...]. Hence, it seems that Locke’s mature view of motivation is not intellectualist at all. And since in the first edition the ground of Locke’s rational determinism was his intellectualism, this suggests that rational determinism might not be part of Locke’s mature philosophy of action” (Guardo manuscript, pp. 8-9).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

Il determinismo razionale nella seconda teoria della motivazione di Locke:

“That would be too hasty a conclusion. Locke does not believe anymore that the fact that S believes that A has the highest expected value among the available alternatives *guarantees* that S will have a volition to do A; but it is clear that he still thinks that the connection between our judgments and our volitions, albeit mediated, *is extremely strong*. [...] There is more, though. As we have seen, what determines the will is now always a desire/uneasiness. However, we often have incompatible desires. We would like to get some more sleep, but we do not want to be late for work; we want to finish the book we are reading, but we also feel like going to the movies. In such cases, which desire determines the will? Locke’s answer is that most of the time it is the strongest one, but not always” (Guardo manuscript, p. 9).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

“Sometimes we suspend the satisfaction of the strongest desire to ponder our options and get clearer about the real value of the objects of our various desires, sometimes this process will change the strength of some of these desires, and sometimes the net result of these adjustments is that the desire which *was* the strongest before the start of the process ends up not being satisfied [...]. This power to suspend introduces a new dimension into Locke’s rational determinism. It is not just that we have a strong tendency to will the action we *judge* to be the best. We have a power whose exercise tends to make us judge the best action to be that which is *actually* the best – and note also that if the action of suspending is no exception to the thesis that what determines the will is a desire, the exercise of this power will be the consequence of a desire to behave rationally. The power to suspend turns the tendency to do what *we take to be* good into a tendency to do what *is* good” (Guardo manuscript, pp. 9-10).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

Un problema (ma esattamente quale?) col determinismo razionale, e la risposta (edonista) di Locke:

“[...] during this *suspension* of any desire [...] we have opportunity to examine, view, and judge, of the good or evil of what we are going to do; [...] and 'tis not a fault, but a perfection of our nature to desire, will, and act according to the last result of a fair *Examination*” (Locke 1689, § 2.21.47).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

“This is so far from being a restraint or diminution of *Freedom*, that it is the very improvement and benefit of it: ’tis not an Abridgment, ’tis the end and use of our *Liberty* [...]. A perfect Indifferency in the Mind, not determinable by its last judgment of the Good or Evil, that is thought to attend its Choice, would be so far from being an advantage and excellency of any intellectual Nature, that it would be as great an imperfection, as the want of Indifferency to act, or not to act, till determined by the *Will*, would be an imperfection on the other side” (Locke 1689, § 2.21.48).

“[...] Would any one be a Changeling, because he is less determined, by wise Considerations, than a wise Man? [...] The constant desire of Happiness, and the constraint it puts upon us to act for it, no Body, I think, accounts an abridgment of *Liberty*, or at least an abridgment of *Liberty* to be complain’d of. God Almighty himself is under the necessity of being happy [...]” (Locke 1689, § 2.21.50).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

Ma perché Locke non risponde al problema sollevato dal determinismo razionale semplicemente richiamandosi alla sua definizione di “libertà”?

L’argomento non è: il determinismo razionale ci priva della capacità di fare altrimenti e quindi della libertà.

L’argomento è: il determinismo razionale ci priva della capacità di fare altrimenti e quindi rende la nostra libertà priva di *valore* – che valore dovrebbe avere la capacità di fare altrimenti se avessimo voluto altrimenti quando non possiamo volere altrimenti?

## Locke vs (II.1) e (II.2)

Il problema di Locke:

“[...] Locke’s rational quasi-determinism might make our freedom look like something of little value: why should we regard freedom – which, according to the definition of § 8, is just the ability to do what we want – as something especially valuable when our will is so rigidly determined?”  
(Guardo manuscript, p. 11).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

Ancora la risposta di Locke:

“Locke’s answer is that it is not just that his rational quasi-determinism is no threat to the value of our freedom: the fact that our will is so strictly determined is exactly what makes the ability to do what we want valuable. [...] Locke thinks that “[...] the very end of our Freedom [...]” is that “[...] we might attain the good we chuse” [...], and given such an end having, first, a strong tendency to choose what we judge to be good and, second, a power whose exercise tends to make us judge to be good what is actually good is most definitely nothing “to be complain’d of”” (Guardo manuscript, p. 11).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

Questo tipo di problema non può venire risolto né mostrando che la libertà richiede solo la verità di certi condizionali, né mostrando che la libertà richiede solo un senso condizionale di “poter fare altrimenti”, né mostrando che la libertà richiede solo un senso debole di “poter fare altrimenti”.

Abbiamo visto la risposta di Locke nel caso del determinismo razionale. Si può discutere se funzioni o meno, ma sicuramente non è generalizzabile al caso del determinismo nomico, dove si pone un problema del tutto analogo.

## Locke vs (II.1) e (II.2)

“[...] determinism does not make it false that, at least sometimes, if I had willed otherwise, I would have done otherwise; however, if determinism is true my willing otherwise is incompatible with the remote past and the natural laws, two things I have no control over. Being free in a deterministic world is somewhat like being incredibly attractive in a world in which all the other people are completely devoid of any charm. Being stuck in such a world does not make it false that if you wanted to date a certain person, you would; however, if you find yourself in this kind of world your wanting to date someone is incompatible with your lack of interest in the available options, something you have no control over. Being free in a deterministic world looks no less pointless than being the most attractive person in a world inhabited by people you find obnoxious. In both cases you have something which would be of great value in the right conditions; but the conditions are the wrong ones” (Guardo manuscript, pp. 15-16).

## Locke vs (II.1) e (II.2)

Risolvere il problema concettuale non aiuta a risolvere quello normativo – e il fatto che Locke cambi metodologia suggerisce che ne fosse conscio.

Ma il problema del libero arbitrio ha anche una componente morale e una metafisica (Balaguer 2009b, pp. 3-4).

Due domande da tenere a mente nel resto della nostra discussione della strategia compatibilista:

- 1) Risolvere il problema morale può aiutare a risolvere quello normativo?
- 2) Risolvere il problema metafisico può aiutare a risolvere quello normativo?

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un primo modo di rifiutare il principio: origine ultima vs possibilità alternative.

“[...] ogni sostanza è un mondo a sé, indipendente da ogni altra cosa eccetto che da Dio; pertanto, [...] tutte le cose che ci possono accadere sono solo conseguenze del nostro essere” (Leibniz 1840, p. 24, traduzione mia).

“[...] una spontaneità infallibile è comune a noi e a tutte le sostanze semplici, e [...], nella sostanza intelligente o libera, tale spontaneità diviene dominio sulle proprie azioni. Cosa che non può essere spiegata in modo migliore se non ricorrendo al sistema dell'armonia prestabilita [...]” (Leibniz 1710, pp. 421-422).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un primo modo di rifiutare il principio: origine ultima vs possibilità alternative.

“[...] poiché secondo questo sistema tutto ciò che avviene nell’anima non dipende che da essa, e poiché il suo stato futuro nasce da lei e dal suo stato presente, come si potrebbe attribuirle una maggiore indipendenza?”  
(Leibniz 1710, p. 203).

E se non accettiamo il sistema dell’armonia prestabilita?

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un secondo modo di rifiutare il principio: guidance control vs possibilità alternative.

Libero arbitrio e responsabilità morale (e.g. Pereboom 2014, pp. 1-3).

Notate che quello che stiamo facendo è appropriarci di tesi avanzate in relazione alla responsabilità morale e applicarle al caso del libero arbitrio.

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un secondo modo di rifiutare il principio: guidance control vs possibilità alternative.

“Jones decides for reasons of his own to do something, then someone threatens him with a very harsh penalty [...] unless he does precisely that, and Jones does it. Will we hold Jones morally responsible for what he has done? I think this will depend on the roles we think were played, in leading him to act, by his original decision and by the threat” (Frankfurt 1969, p. 831).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un secondo modo di rifiutare il principio: guidance control vs possibilità alternative.

“[...] Jones<sub>1</sub> is [...] a man who does what he has once decided to do no matter what happens next and no matter what the cost. [...] the fact that Jones<sub>1</sub> was threatened in no way reduces the moral responsibility he would otherwise bear for his act. This example, however, is not a counterexample [...] to the principle of alternate possibilities. For we have supposed that Jones<sub>1</sub> is a man upon whom the threat had no coercive effect [...]”  
(Frankfurt 1969, pp. 831-832).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un secondo modo di rifiutare il principio: guidance control vs possibilità alternative.

“[...] Jones<sub>2</sub> was stampeded by the threat. Given that threat, he would have performed that action regardless of what decision he had already made. The threat upset him so profoundly, moreover, that he completely forgot his own earlier decision and did what was demanded of him entirely because he was terrified of the penalty with which he was threatened. [...] he can hardly be said to be morally responsible for his action” (Frankfurt 1969, p. 832).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un secondo modo di rifiutare il principio: guidance control vs possibilità alternative.

“Jones<sub>3</sub> was neither stampeded by the threat nor indifferent to it. The threat impressed him [...] and he would have submitted to it wholeheartedly if he had not already made a decision that coincided with the one demanded of him. In fact, however, he performed the action in question on the basis of the decision he had made before the threat was issued. [...] The case of Jones<sub>3</sub> may appear at first glance to combine coercion and moral responsibility [...]. It is not really so certain that it does so, however, because it is unclear whether the example constitutes a genuine instance of coercion. [...] His knowledge that he stands to suffer an intolerably harsh penalty does not mean that Jones<sub>3</sub>, strictly speaking, *cannot* perform any action but the one he does perform. After all it is still open to him [...] to accept the penalty [...]” (Frankfurt 1969, pp. 832-834).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un secondo modo di rifiutare il principio: guidance control vs possibilità alternative.

“Suppose someone – Black, let us say – wants Jones<sub>4</sub> to perform a certain action. Black is prepared to go to considerable lengths to get his way, but he prefers to avoid showing his hand unnecessarily. [...] If it does become clear that Jones<sub>4</sub> is going to decide to do something else, Black takes effective steps to ensure that Jones<sub>4</sub> decides to do, and that he does do, what he wants him to do. Whatever Jones<sub>4</sub>'s initial preferences and inclinations, then, Black will have his way. [...] Now suppose that Black never has to show his hand because Jones<sub>4</sub>, for reasons of his own, decides to perform and does perform the very action Black wants him to perform. In that case, it seems clear, Jones<sub>4</sub> will bear precisely the same moral responsibility for what he does as he would have borne if Black had not been ready to take steps to ensure that he do it” (Frankfurt 1969, pp. 835-836).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un secondo modo di rifiutare il principio: guidance control vs possibilità alternative.

“Regulative control requires alternative possibilities, but guidance control does not; and it is guidance control that is necessary for responsibility. [...] Unknown to Mary, the steering mechanism of her car has temporarily locked so that the car will only turn to the left [...]. As it happens, however, Mary was planning to turn left anyway [...]. Mary does not have *regulative* control [...]. Yet she does have *guidance* control [...] because she intentionally “guides” her car to the left by steering it that way” (Kane 2005, p. 116).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Un secondo modo di rifiutare il principio: guidance control vs possibilità alternative.

“But if guidance control does not require the actual power to do otherwise, what does it require? [...] it *does* often matter for responsibility whether persons were behaviorally engineered or manipulated by others into having a certain mind-set. [...] But [...] being manipulated or controlled by other agents [...] is not the same thing as merely being determined” (Kane 2005, pp. 117-118).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Contro il secondo modo di rifiutare il principio, I: anche se Frankfurt avesse ragione, non importerebbe.

Un argomento della manipolazione basato su quattro scenari (Pereboom 2014, pp. 74-81):

- 1) Il professor Plum decide di uccidere White perché è manipolato *ora* da un gruppo di neuroscienziati.
- 2) Il professor Plum decide di uccidere White perché è stato programmato *alla nascita* da un gruppo di neuroscienziati.
- 3) Il professor Plum decide di uccidere White per via della sua educazione.
- 4) Il professor Plum decide di uccidere White perché la sua decisione è determinata dal passato e dalle leggi della fisica.

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Due modi di rispondere all'argomento: linea dura e morbida (Pereboom 2014, p. 91).

Un esempio di linea dura: dobbiamo partire dal quarto scenario, e se lo facciamo abbiamo il trasferimento non dell'intuizione che Plum non è responsabile ma dell'intuizione che potrebbe assolutamente esserlo (Pereboom 2014, pp. 91-94, con qualche modifica).

Contro la linea dura: le nostre intuizioni nel primo caso sembrano più forti delle nostre intuizioni nel quarto caso, il che sembra dimostrare che è dal primo caso che dobbiamo partire.

Un esempio di linea morbida: ciò che importa è il nostro carattere, a prescindere da come si è formato (Nichols 2015, p. 89), quindi c'è una differenza fondamentale tra il primo e il secondo scenario.

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Contro il secondo modo di rifiutare il principio, II: Frankfurt ha torto.

L'intervento di Black è provocato dal fatto che Jones inizia a provare a fare altrimenti vs l'intervento di Black è provocato dal fatto che Black ha previsto che Jones farà altrimenti (Vihvelin 2013, pp. 97-98).

Nel primo caso Jones è privato della sua libertà di agire, non della sua libertà di volere (Vihvelin 2013, pp. 99-101 e 111-114).

Nel secondo caso Jones non è privato di alcuna libertà: non verrà croce, ma questo non vuol dire che non *può* venire croce (Vihvelin 2013, pp. 102-106).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Contro il secondo modo di rifiutare il principio, II: Frankfurt ha torto.

Il punto controverso è, ovviamente, il secondo:

“[...] you and I make a bet on the outcome of the toss of a coin. I bet heads [...]; you bet tails. It comes up heads. [...] Did I win fairly? Well, of course it depends on whether it was a fair coin and a fair toss. Let’s stipulate that it was. [...] In the ordinary course of things, that would settle the matter. [...] But this is not an ordinary case [...]. I have a confederate named Black. [...] Black is able, somehow, to predict how any given coin toss will turn out if he does not intervene [...]. Thanks to his unusual predictive power, Black has also the ability to act ahead of time in a way that ensures that the coin will come up the way he wants it to. [...] Black makes his predictions in the morning; we never toss the coin until evening. This leaves Black with plenty of time to fix [...] the coin [...]” (Vihvelin 2013, p. 102).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Contro il secondo modo di rifiutare il principio, II: Frankfurt ha torto.

Il punto controverso è, ovviamente, il secondo:

“But Black also prefers not to show his hand unless he has to. If he predicts that the coin will come up the way he wants, then he does nothing. Either way, his job is done by noon. By the time we toss the coin, Black has retired for the day. You may imagine him far away, or fast asleep. Finally, let’s stipulate that Black [...] wants me to win. [...] But as a matter of fact, on that last toss, Black didn’t intervene. He predicted [...] that the coin was going to come up heads, so he did nothing. [...] Did I win fairly or were you cheated? [...] *if* Black had intervened and forced the outcome of that toss, that would have been cheating. [...] But as it happens, *I was lucky and Black didn’t have to cheat*” (Vihvelin 2013, p. 102).

## II.3) Rifiutare il Principio delle Possibilità Alternative

Contro il secondo modo di rifiutare il principio, II: Frankfurt ha torto.

Il punto controverso è, ovviamente, il secondo:

“Of course [...] so long as Black’s powers remain intact, you *will* never win this game. [...] Does that mean the game is rigged? Well, yes and no. The complicated truth about this situation, it seems to me, is that on any given toss of the coin [...] EITHER the coin comes up heads even though it could have come up tails OR the coin comes up heads and could not have come up tails. It follows from this that the coin *will* never come up tails, not that it *can’t*” (Vihvelin 2013, p. 103).

## Ancora il problema normativo

Per quanto riguarda Leibniz:

Leibniz sul valore dell'autonomia – in particolare in connessione colla virtù:

“[...] chi disse di Catone l'Uticense che agiva virtuosamente grazie alla bontà della sua natura, e che gli sarebbe stato impossibile agire diversamente, credeva – così dicendo – di rivolgergli la più alta delle lodi” (Leibniz 1710, p. 212).

Criticabile (vd., e.g., Reid 1788, p. 198), e in ogni caso resta la dipendenza dal sistema dell'armonia prestabilita.

## Ancora il problema normativo

Per quanto riguarda la strategia ispirata da Frankfurt:

La libertà necessaria per la responsabilità morale è plausibilmente di un qualche valore.

Ma questo non vuol dire che la libertà che presuppone le possibilità alternative non sia di alcun valore.

## L'argomento classico contro il libero arbitrio e una mappa

1) Se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – ogni nostra azione è inevitabile [incompatibilità di determinismo e possibilità alternative].

***Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.***

2) Il libero arbitrio presuppone la capacità di fare altrimenti. ***Rifiutata dai compatibilisti concettuali: II.***

3) Pertanto, se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – il libero arbitrio è un'illusione [incompatibilità di determinismo e libero arbitrio].

4) L'universo è deterministico. ***Rifiutata dai libertari: I.***

5) Non possiamo cambiare il passato.

6) Non possiamo cambiare le leggi della fisica. ***Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.***

7)  $\beta$  è valida (*van Inwagen 1983, pp. 96-98, Johnson e McKay 1996 e van Inwagen 2000, § 1*).

8) Pertanto, il libero arbitrio è un'illusione.

## L'argomento classico contro il libero arbitrio e una mappa

1) Se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – ogni nostra azione è inevitabile [incompatibilità di determinismo e possibilità alternative].

***Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.***

2) Il libero arbitrio presuppone la capacità di fare altrimenti. *Rifiutata dai compatibilisti concettuali: II.*

3) Pertanto, se l'universo è deterministico e non possiamo cambiare né il passato né le leggi della fisica, allora – posto che  $\beta$  sia valida – il libero arbitrio è un'illusione [incompatibilità di determinismo e libero arbitrio].

4) L'universo è deterministico. *Rifiutata dai libertari: I.*

5) Non possiamo cambiare il passato.

6) Non possiamo cambiare le leggi della fisica. ***Rifiutata dai compatibilisti metafisici (?): III.***

7)  $\beta$  è valida (*van Inwagen 1983, pp. 96-98, Johnson e McKay 1996 e van Inwagen 2000, § 1*).

8) Pertanto, il libero arbitrio è un'illusione.

### III) Compatibilismo metafisico

L'argomento classico contro il libero arbitrio può venire riformulato come segue (Lewis 1981, pp. 118-119, modificato alla luce di Vihvelin 2013, pp. 164-166 e di altre considerazioni):

- 1) Se l'universo è deterministico e  $\beta$  è valida, allora se avessi fatto altrimenti le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.
- 2) Quindi se l'universo è deterministico e  $\beta$  è valida, allora se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che se l'avessi esercitata le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.
- 3) Ma l'universo è deterministico e  $\beta$  è valida.
- 4) Quindi se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che se l'avessi esercitata le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.
- 5) Ma nessun essere umano ha una simile abilità.
- 6) Quindi non avrei potuto fare altrimenti.

### III) Compatibilismo metafisico

E per completezza:

- 7) Ma il libero arbitrio presuppone la capacità di fare altrimenti.
- 8) Quindi il libero arbitrio è un'illusione.

### III) Compatibilismo metafisico

Un'ambiguità in “se avessi fatto altrimenti le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti” (Lewis 1981, pp. 114-117 e 119-120, modificato alla luce di Vihvelin 2013, pp. 164-166):

A<sub>1</sub>) Se avessi fatto altrimenti le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

A<sub>2</sub>) Se avessi fatto altrimenti questo *avrebbe fatto sì che/sarebbe stato la causa del fatto che* le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

A<sub>3</sub>) L'unico modo in cui avrei potuto fare altrimenti è se le leggi (o il passato) fossero stati differenti.

Se la teoria dei controfattuali di Lewis è corretta, (A<sub>3</sub>) può venire sostituita da (A<sub>4</sub>): se avessi fatto altrimenti poco prima del mio fare altrimenti ci sarebbe stata una piccola infrazione delle leggi e, di conseguenza, il passato sarebbe stato leggermente differente; ma questo è un dettaglio secondario (Vihvelin 2013, pp. 164-166 e Beebe 2003, pp. 261-262).

### III) Compatibilismo metafisico

Un'ambiguità in “se avessi fatto altrimenti le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti” (Lewis 1981, pp. 114-117 e 119-120, modificato alla luce di Vihvelin 2013, pp. 164-166):

A<sub>1</sub>) Se avessi fatto altrimenti le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

A<sub>2</sub>) Se avessi fatto altrimenti questo *avrebbe fatto sì che/sarebbe stato la causa del fatto che* le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

A<sub>3</sub>) L'unico modo in cui avrei potuto fare altrimenti è se le leggi (o il passato) fossero stati differenti.

“Had I raised my hand [...] The course of events would have diverged from the actual course of events a little while before I raised my hand, and at the point of divergence there would have been [...] a divergence miracle [...]. But this divergence miracle would not have been caused by my raising my hand. [...] Nor would the divergence miracle have been my act of raising my hand” (Lewis 1981, pp. 116-117).

### III) Compatibilismo metafisico

Un'ambiguità in “se avessi fatto altrimenti le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti” (Lewis 1981, pp. 114-117 e 119-120, modificato alla luce di Vihvelin 2013, pp. 164-166):

A<sub>1</sub>) Se avessi fatto altrimenti le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

A<sub>2</sub>) Se avessi fatto altrimenti questo *avrebbe fatto sì che/sarebbe stato la causa del fatto che* le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

A<sub>3</sub>) L'unico modo in cui avrei potuto fare altrimenti è se le leggi (o il passato) fossero stati differenti.

Immaginiamo che Alice esca di casa solo se le previsioni danno bel tempo, che le previsioni dessero brutto tempo e quindi che Alice non sia uscita di casa. (A<sub>1</sub>), letto in modo da avere lo stesso significato di (A<sub>3</sub>), è analogo a “Se Alice fosse uscita di casa le previsioni avrebbero dato bel tempo (ma le previsioni davano brutto tempo, quindi sta sicuro che non può essere uscita)”.

### III) Compatibilismo metafisico

E di conseguenza un'ambiguità in “se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che se l'avessi esercitata le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti” (Lewis 1981, pp. 114-117 e 119-120, modificato alla luce di Vihvelin 2013, pp. 164-166):

B<sub>1</sub>) Se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che se l'avessi esercitata le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

B<sub>2</sub>) Se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che se l'avessi esercitata questo *avrebbe fatto sì che/sarebbe stato la causa del fatto che* le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

B<sub>3</sub>) Se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che l'unico modo in cui l'avrei potuta esercitare è se le leggi (o il passato) fossero stati differenti.

### III) Compatibilismo metafisico

(1) e (5) richiedono diverse letture e questo fa fallire l'argomento (Lewis 1981, pp. 119-120):

1) Se l'universo è deterministico e  $\beta$  è valida, allora se avessi fatto altrimenti le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti. *Falsa se leggiamo  $(A_1)$  e  $(B_1)$  come  $(A_2)$  e  $(B_2)$ .*

2) Quindi se l'universo è deterministico e  $\beta$  è valida, allora se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che se l'avessi esercitata le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

3) Ma l'universo è deterministico e  $\beta$  è valida.

4) Quindi se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che se l'avessi esercitata le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.

5) Ma nessun essere umano ha una simile abilità. *Falsa se leggiamo  $(A_1)$  e  $(B_1)$  come  $(A_3)$  e  $(B_3)$ .*

6) Quindi non avrei potuto fare altrimenti.

### III) Compatibilismo metafisico

Lewis sembra pensare che  $(A_1)$  e  $(B_1)$  debbano venire lette come  $(A_3)$  e  $(B_3)$ , il che implicherebbe che il vero problema con l'argomento classico contro il libero arbitrio è (5):

- 1) Se l'universo è deterministico e  $\beta$  è valida, allora se avessi fatto altrimenti le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.
- 2) Quindi se l'universo è deterministico e  $\beta$  è valida, allora se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che se l'avessi esercitata le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.
- 3) Ma l'universo è deterministico e  $\beta$  è valida.
- 4) Quindi se avessi fatto altrimenti avrei avuto un'abilità in relazione a cui è vero che se l'avessi esercitata le leggi (o il passato) sarebbero stati differenti.
- 5) Ma nessun essere umano ha una simile abilità. ***Falsa, visto che dobbiamo leggere  $(A_1)$  e  $(B_1)$  come  $(A_3)$  e  $(B_3)$ .***
- 6) Quindi non avrei potuto fare altrimenti.

## Ancora il problema normativo

La risposta di van Inwagen è molto strana, ma sembra concedere il punto (van Inwagen 2004, § 3 e Vihvelin 2013, p. 162).

Un altro modo di vedere la cosa: Lewis ha fatto quello che van Inwagen aveva sfidato il compatibilista a fare, ossia chiarire un senso di “potere” e/o “abilità” che faccia fallire il Consequence Argument senza incorrere in difficoltà come quelle che abbiamo visto discutendo Locke.

## Ancora il problema normativo

Eppure il problema normativo sembra restare:

- Vs II.1: “Il determinismo rende la mia libertà priva di valore perché mi priva della capacità di fare altrimenti”.
- Vs II.2: “Il determinismo rende la mia libertà priva di valore perché, almeno in un certo senso, mi priva della capacità di fare altrimenti”.
- Vs II.3: “Il determinismo rende la mia libertà priva di valore perché, anche se non distrugge la responsabilità morale, mi priva della capacità di fare altrimenti”.
- Vs III: “Il determinismo rende la mia libertà priva di valore perché rende le mie azioni inevitabili dato il passato e le leggi della fisica”.

## Ancora il problema normativo

“[...] most attempts to deal truly rigorously with philosophical questions [...] run afoul of the problems of premature formalization. There is an abundance of self-consciously technical work by philosophers on the problem of free will that is, ironically, of only aesthetic interest [...] because it simply fails to make contact with the real issues” (Dennett 1984, p. 3).

## Ancora il problema normativo

Quindi il problema non sono le conseguenze del determinismo, ma il determinismo stesso? Forse sì, forse no.

Un problema dietro il problema?

- Se l'universo è deterministico siamo in balia delle leggi della fisica, come ogni altra cosa: il problema è quello della relazione tra l'immagine manifesta e l'immagine scientifica del mondo (Sellars 1962).
- Se il problema è questo, l'indeterminismo *quantistico* non aiuta.

## Ancora il problema normativo

Quindi il problema non sono le conseguenze del determinismo, ma il determinismo stesso? Forse sì, forse no.

“It often seems to people that if determinism were true, there would have to be something “mechanical” about our processes of deliberation that we would regret. [...] When the time comes for egg laying, the wasp *Sphex* builds a burrow for the purpose and seeks out a cricket which she stings in such a way as to paralyze but not kill it. She drags the cricket into the burrow, lays her eggs alongside, closes the burrow, then flies away, never to return. In due course, the eggs hatch and the wasp grubs feed off the paralyzed cricket, which has not decayed, having been kept in the wasp equivalent of deep freeze. To the human mind, such an elaborately organized and seemingly purposeful routine conveys a convincing flavor of logic and thoughtfulness – until more details are examined” (Dennett 1984, pp. 11-12).

## Ancora il problema normativo

Quindi il problema non sono le conseguenze del determinismo, ma il determinismo stesso? Forse sì, forse no.

“If the cricket is moved a few inches away while the wasp is inside making her preliminary inspection, the wasp, on emerging from the burrow, will bring the cricket back to the threshold, but not inside, and will then repeat the preparatory procedure of entering the burrow to see that everything is all right. [...] On one occasion this procedure was repeated forty times, always with the same result. [...] One of the most powerful undercurrents in the free will literature is fear of sphexishness” (Dennett 1984, p. 12).

## Ancora il problema normativo

Quindi il problema non sono le conseguenze del determinismo, ma il determinismo stesso? Forse sì, forse no.

Un problema dietro il problema dietro il problema?

- Essere in balia delle leggi (della fisica o meno) vs essere agenti.

“Another feature lurking in the tale of the wasp is that spooky sense one often gets when observing or learning about insects and other lower animals: all that bustling activity but *there's nobody home!* [...] This is the fear of the incredible Disappearing Self” (Dennett 1984, p. 14).

## Ancora il problema normativo

“Psychological and physiological events take place inside a person, but the person serves merely as the arena for these events: he takes no active part” (Velleman 1992, p. 461).

“In omitting the agent’s participation from the history of his action, the standard story falls victim to a fundamental problem in the philosophy of action – namely that of finding a place for agents in the explanatory order of the world” (Velleman 1992, p. 465).

“[...] let there be mental states and events in abundance – motives, reasons, intentions, plans – and let them be connected, both to one another and to external behavior, by robust causal relations; still, the question will remain how the existence and relations of these items can amount to a person’s causing something rather than merely to something’s happening in him [...]” (Velleman 1992, p. 469).

## Ancora il problema normativo

L'unica via d'uscita pare essere l'agent causation, l'idea che siamo cause delle nostre azioni in un modo che non è riducibile alla storia che la fisica (o qualche altra scienza) ci racconta (Velleman 1992, p. 469).

A titolo di esempio, consideriamo il caso di Reid, che è considerato il nume tutelare di questo approccio.

## Ancora il problema normativo

La posizione che Reid critica è una di quelle descritte da Velleman:

“The modern advocates for the doctrine of necessity lay the stress of their cause upon the influence of motives. “Every deliberate action”, they say, “must have a motive. When there is no motive on the other side, this motive must determine the agent; When there are contrary motives, the strongest must prevail [...]”” (Reid 1788, p. 213).

## Ancora il problema normativo

L'alternativa reidiana:

“Mr LOCKE observes very justly “That, from the observation of the operation of bodies by our senses, we have but a very imperfect obscure idea of active power [...]”. He adds “That we find in ourselves a power to begin or forbear , continue or end several actions of our minds and motions of our bodies, barely by a thought or preference of the mind [...]”” (Reid 1788, p. 29).

“[...] the active power, of which only we can have any distinct conception, can be only in beings that have understanding and will” (Reid 1788, p. 29).

## Ancora il problema normativo

L'alternativa reidiana:

“We may perhaps be able to conceive a being endowed with power over the determinations of his will, without any light in his mind to direct that power to some end. But such power would be given in vain. No exercise of it could be either blamed or approved. As nature gives no power in vain, I see no ground to ascribe a power over the determinations of the will to any being who has no judgment [...]” (Reid 1788, p. 197).

“[...] when we find wise men ascribing action and active power to a substance which they expressly teach us to consider as merely passive [...] we must conclude that the action and active power ascribed to it are not to be understood strictly [...]” (Reid 1788, p. 34).

## Ancora il problema normativo

L'alternativa reidiana:

“I grant that all rational beings are influenced [...] by motives. But the influence of motives is of a very different nature from that of efficient causes. They are neither causes nor agents. They suppose an efficient cause, and can do nothing without it. [...] Motives, therefore, may *influence* to action, but they do not act. They may be compared to advice, or exhortation [...]” (Reid 1788, p. 214).

## Ancora il problema normativo

Un primo problema con la posizione *di Reid* è che gli argomenti con cui cerca di supportarla (vd. anche Reid 1788, capp. 4.6-8) non sono particolarmente convincenti.

Un secondo problema con la posizione *di Reid* è che non è chiaro come applicarla ad altre forme di determinismo – possiamo descrivere l'influenza dei motivi come una forma di consigliare, ma che dire di quella dei nostri stati cerebrali, o di quella delle entità microfisiche?

Un primo problema con l'*agent causation in generale* è che non è chiaro se sia coerente (Vihvelin 2013, §§ 3.4-3.5).

Un secondo problema, e più serio, con l'*agent causation in generale* è che, anche se fosse coerente, pare incompatibile con l'immagine scientifica del mondo.

## Ancora il problema normativo

Cosa di cui Reid pare ben consapevole:

“When we say that a Philosopher has assigned a sufficient reason for [...] a phænomenon, What is the meaning of this? The meaning surely is, That he has accounted for it from the known laws of nature. [...] But are we sure that, in this sense, there is a sufficient reason for every phænomenon of nature? I think we are not” (Reid 1788, p. 246).

“When an event is produced according to a known law of nature, the law of nature is called the cause of that event. But a law of nature is not the efficient cause of any event. [...] A law is a thing conceived in the mind of a rational being, not a thing that has a real existence [...]” (Reid 1788, p. 251).

## A che punto siamo arrivati

Siamo partiti con quello che ho chiamato l'argomento "classico" contro il libero arbitrio, che deduce che il libero arbitrio non esiste dalle seguenti premesse:

- L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument).
- Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo.
- Il determinismo.
- L'immutabilità del passato.
- L'immutabilità delle leggi della fisica.
- La regola  $\beta$ .

A che punto siamo arrivati

Dopodiché, abbiamo provato ad attaccare alcune di queste premesse.

- *L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument).*
- *Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo.*
- *Il determinismo.*
- L'immutabilità del passato.
- *L'immutabilità delle leggi della fisica.*
- La regola  $\beta$ .

## A che punto siamo arrivati

Dopodiché, abbiamo provato ad attaccare alcune di queste premesse.

- L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument).
- Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo.
- ~~Il determinismo.~~ *La strategia libertaria.*
- L'immutabilità del passato.
- L'immutabilità delle leggi della fisica.
- La regola  $\beta$ .

## A che punto siamo arrivati

Dopodiché, abbiamo provato ad attaccare alcune di queste premesse.

- L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument).
- ~~Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo.~~ **Locke, un senso debole di "potere", lo pseudo-Frankfurt.**
- Il determinismo.
- L'immutabilità del passato.
- L'immutabilità delle leggi della fisica.
- La regola  $\beta$ .

A che punto siamo arrivati

Dopodiché, abbiamo provato ad attaccare alcune di queste premesse.

~~*-L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument).*~~ **Lewis.**

- Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo.

- Il determinismo.

- L'immutabilità del passato.

~~*-L'immutabilità delle leggi della fisica.*~~ **Lewis.**

- La regola  $\beta$ .

## A che punto siamo arrivati

I risultati sono stati a volte poco promettenti...

- L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument).
- Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo.
- ***Il determinismo. Il Mind Argument.***
- L'immutabilità del passato.
- L'immutabilità delle leggi della fisica.
- La regola  $\beta$ .

## A che punto siamo arrivati

I risultati sono stati a volte poco promettenti...

- L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument).
- *Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo. **Vihvelin vs lo pseudo-Frankfurt.***
- Il determinismo.
- L'immutabilità del passato.
- L'immutabilità delle leggi della fisica.
- La regola  $\beta$ .

# A che punto siamo arrivati

... a volte problematici...

- L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument).
- *Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo. **Le patologie della volontà vs Locke.***
- Il determinismo.
- L'immutabilità del passato.
- L'immutabilità delle leggi della fisica.
- La regola  $\beta$ .

## A che punto siamo arrivati

... ma a volte decisamente incoraggianti.

- L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument).
- *Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo. **Un senso debole di "potere"**.*
- Il determinismo.
- L'immutabilità del passato.
- L'immutabilità delle leggi della fisica.
- La regola  $\beta$ .

A che punto siamo arrivati

... ma a volte decisamente incoraggianti.

- *L'incompatibilità di determinismo e possibilità alternative (la conclusione del Consequence Argument). Lewis.*

- Il libero arbitrio presuppone il poter fare altrimenti da quello che in effetti facciamo.

- Il determinismo.

- L'immutabilità del passato.

- *L'immutabilità delle leggi della fisica. Lewis.*

- La regola  $\beta$ .

## A che punto siamo arrivati

Nel complesso, l'approccio compatibilista ne è uscito meglio, ma abbiamo visto che questo approccio non sembra in grado di rispondere ad una serie di problemi normativi:

- Vs Locke: “Il determinismo rende la mia libertà priva di valore perché mi priva della capacità di fare altrimenti”.
- Vs il senso debole di “potere”: “Il determinismo rende la mia libertà priva di valore perché, almeno in un certo senso, mi priva della capacità di fare altrimenti”.
- Vs lo pseudo-Frankfurt: “Il determinismo rende la mia libertà priva di valore perché, anche se non distrugge la responsabilità morale, mi priva della capacità di fare altrimenti”.
- Vs Lewis: “Il determinismo rende la mia libertà priva di valore perché rende le mie azioni inevitabili dato il passato e le leggi della fisica”.

## A che punto siamo arrivati

Il che ci ha portato a vedere una serie di problemi nascosti dietro il problema del libero arbitrio:

- Il determinismo.
- Le leggi di natura, siano esse deterministiche o meno.
- L'incompatibilità dell'immagine nomocratica del mondo con l'idea che siamo agenti – idea che si collega ad un'altra forma della strategia libertaria, quella difesa da Reid.

## Prescienza, libertà e contrapredittività

Un altro problema classico intorno al libero arbitrio: prescienza e libertà.

Il collegamento con la nostra discussione del controesempio di Frankfurt al Principio delle Possibilità Alternative.

Come procederemo nella nostra discussione del problema della prescienza: il problema del libero arbitrio e della natura della verità.

Dalla prescienza all'autoprescienza.

Il collegamento con la nostra discussione della concezione nomocratica del mondo.

## Verità, prescienza e libertà (Merricks 2009)

Proposizioni temporalizzate vs proposizioni non temporalizzate.

La variabilità del valore di verità delle proposizioni non temporalizzate vs la costanza del valore di verità delle proposizioni temporalizzate.

Dall'idea della costanza del valore di verità delle proposizioni temporalizzate all'idea che una proposizione circa il presente era già vera nel passato, e che una proposizione circa il futuro è già vera nel presente.

Il che *sembra* dare *una qualche* plausibilità alla prima premessa del seguente argomento...

## Verità, prescienza e libertà (Merricks 2009)

Verità vs libertà:

- 1) Jones non può cambiare il fatto che la proposizione *All'istante t Jones è seduto alla sua scrivania* era già vera molto prima della sua nascita.
- 2) La proposizione *All'istante t Jones è seduto alla sua scrivania* è vera se e solo se all'istante t Jones è seduto alla sua scrivania.
- 3) Jones non può cambiare il fatto che all'istante t è seduto alla sua scrivania.

## Verità, prescienza e libertà (Merricks 2009)

Verità vs libertà:

- 1) Jones non può cambiare il fatto che la proposizione *All'istante t Jones è seduto alla sua scrivania* era già vera molto prima della sua nascita.
- 2) La proposizione *All'istante t Jones è seduto alla sua scrivania* è vera se e solo se all'istante t Jones è seduto alla sua scrivania.
- 3) Jones non può cambiare il fatto che all'istante t è seduto alla sua scrivania.

Ma dietro alla covarianza descritta da (2) sta una dipendenza: Filippo ed Elena, verità e realtà.

Pertanto l'argomento è, in un certo senso, circolare.

## Verità, prescienza e libertà (Merricks 2009)

Prescienza vs libertà:

- 1) Jones non può cambiare il fatto che Dio aveva visto che all'istante  $t$  sarebbe stato seduto alla sua scrivania già molto prima della sua nascita.
- 2) Dio vede che all'istante  $t$  Jones è seduto alla sua scrivania se e solo se all'istante  $t$  Jones è seduto alla sua scrivania.
- 3) Jones non può cambiare il fatto che all'istante  $t$  è seduto alla sua scrivania.

## Verità, prescienza e libertà (Merricks 2009)

Prescienza vs libertà:

- 1) Jones non può cambiare il fatto che Dio aveva visto che all'istante  $t$  sarebbe stato seduto alla sua scrivania già molto prima della sua nascita.
- 2) Dio vede che all'istante  $t$  Jones è seduto alla sua scrivania se e solo se all'istante  $t$  Jones è seduto alla sua scrivania.
- 3) Jones non può cambiare il fatto che all'istante  $t$  è seduto alla sua scrivania.

Ma dietro alla covarianza descritta da (2) sta una dipendenza di ciò che Dio vede da ciò che Jones fa: “Come la mia scienza non fa sì che le cose passate o presenti esistano, allo stesso modo, la mia prescienza non farà esistere le cose future” (Leibniz 1710, p. 514).

Pertanto l'argomento è, in un certo senso, circolare.

## Verità, prescienza e libertà (Merricks 2009)

Uno scrupolo teologico e uno filosofico: l'uomo che modifica Dio e la causalità dal futuro al passato.

Se concepiamo la dipendenza di ciò che Dio vede da ciò che Jones fa come il prodotto della dipendenza di ciò che Dio vede dalla verità e della verità da ciò che Jones fa, la dipendenza in questione non è causale ed entrambi gli scrupoli ricevono risposta.

Ma, ovviamente, questi sono anche scrupoli che non dobbiamo avere per forza.

## Autoprescienza e contrapredittività

Determinismo nomico: sia  $S_T$  uno degli infiniti logicamente possibili stati in cui l'universo nella sua interezza potrebbe trovarsi all'istante  $t$ ; per ogni altro istante  $u$ , tra tutti gli infiniti logicamente possibili stati  $S_u$  in cui l'universo nella sua interezza potrebbe trovarsi ad  $u$ , ne esiste soltanto uno compossibile con  $S_T$  e le leggi di natura.

Il determinismo nomico implica, come un corollario, quella che per semplicità possiamo chiamare “l'unicità del futuro”: dato lo stato attuale dell'universo nella sua interezza e le leggi di natura, esiste un solo possibile futuro.

Che a sua volta in genere si ritiene implichi quella che per semplicità possiamo chiamare “la tesi della predicibilità”: se conoscessimo lo stato attuale dell'universo nella sua interezza e le leggi di natura, potremmo dedurne ogni dettaglio del futuro.

## Autoprescienza e contrapredittività

Determinismo nomico: sia  $S_T$  uno degli infiniti logicamente possibili stati in cui l'universo nella sua interezza potrebbe trovarsi all'istante  $t$ ; per ogni altro istante  $u$ , tra tutti gli infiniti logicamente possibili stati  $S_u$  in cui l'universo nella sua interezza potrebbe trovarsi ad  $u$ , ne esiste soltanto uno compossibile con  $S_T$  e le leggi di natura.

Una precisazione standard è che – anche se, come abbiamo visto, c'è un senso in cui il determinismo nomico implica che c'è qualcosa di “meccanico” in noi – la realtà del determinismo non significherebbe che gli esseri umani non agiscono volontariamente, o che non agiscono sulla base di ragioni; la realtà del determinismo è compatibile col comportamento umano così come lo osserviamo comunemente – è proprio per questo che la tesi determinista potrebbe essere vera.

## Autoprescienza e contrapredittività

Immaginiamo ora il caso di un autoprofeta, che in onore di Lorenzo Valla (vd. Leibniz 1710, § 408) chiameremo “Lorenzo”, ossia il caso di una persona che, dalla sua conoscenza dello stato attuale dell’universo nella sua interezza e delle leggi di natura, deduce un certo numero di dettagli intorno al *suo* futuro.

Immaginiamo inoltre che Lorenzo sia un contrapredittivo (prendo il termine da Scriven 1965, p. 413), ossia che, per un qualche motivo, voglia falsificare la sua profezia (per la storia recente del dibattito sui contrapredittivi vd. Cuypers e Rummens 2010).

Nota: autoprescienza, ma senza certezza, altrimenti l’assunzione di contrapredittività diventa dubbia (Horwich 1975, quarto paradosso).

## Autoprescienza e contrapredittività

Immaginiamo ora il caso di un autoprofeta, che in onore di Lorenzo Valla (vd. Leibniz 1710, § 408) chiameremo “Lorenzo”, ossia il caso di una persona che, dalla sua conoscenza dello stato attuale dell’universo nella sua interezza e delle leggi di natura, deduce un certo numero di dettagli intorno al *suo* futuro.

Immaginiamo inoltre che Lorenzo sia un contrapredittivo (prendo il termine da Scriven 1965, p. 413), ossia che, per un qualche motivo, voglia falsificare la sua profezia (per la storia recente del dibattito sui contrapredittivi vd. Cuypers e Rummens 2010).

Un’altra nota: autoprescienza, ma non necessariamente conoscenza; basta la credenza vera.

## Autoprescienza e contrapredittività

Ovviamente, se la tesi della predicibilità è vera, Lorenzo *deve* fallire.

Ma se ci fossero dei casi in cui non riusciamo a *comprendere* come Lorenzo possa fallire? Se ci fossero dei casi in cui non riusciamo a *credere* che Lorenzo possa fallire?

In quel caso, avremmo ragione di credere che la tesi della predicibilità è falsa.

(Ovviamente, dire che Lorenzo fallirà perché la profezia è un'autentica profezia – vd. Leibniz 1710, § 408 – è semplicemente assumere la verità della tesi della predicibilità, che è precisamente il punto in questione)

# Autoprescienza e contrapredittività

Come procederemo nella nostra ricerca di un controesempio alla tesi della predicibilità:

- Vi racconterò una storia.
- Vi mostrerò che possiamo comprendere il fallimento di Lorenzo.
- Trarrò una morale su come costruire una storia potenzialmente più problematica per la tesi della predicibilità.
- E così via, di storia in storia, fino a quando ci troveremo con quello che potrebbe essere un controesempio alla tesi.

## Autoprescienza e contrapredittività

Prima storia:

Lorenzo<sub>1</sub>, figlio del re e della regina di Corinto, interroga la sua sfornaprofezie (un macchinario che registra lo stato attuale dell'universo e, grazie alla sua perfetta conoscenza delle leggi di natura, ne deduce conclusioni circa il futuro dell'interrogante) e si sente rispondere che finirà per uccidere suo padre e sposare sua madre. Disgustato e disperato, cerca di falsificare la profezia fuggendo a Tebe. Sulla strada per Tebe viene però coinvolto in un incidente d'auto in cui, sfortunatamente, l'altro conducente perde la vita. Ancora scosso, giunge a Tebe, dove viene coinvolto in varie avventure, che lo portano a convolare a nozze con la regina di Tebe, Giocasta, recentemente rimasta vedova. Dopo un anno di matrimonio Lorenzo<sub>1</sub> scopre di essere stato adottato: non è il figlio (naturale) dei sovrani di Corinto, bensì il figlio del re e della regina di Tebe – Giocasta è quindi sua madre. Come se non bastasse, Lorenzo<sub>1</sub> scopre anche che l'uomo morto nell'incidente era il precedente re di Tebe – ossia suo padre.

## Autoprescienza e contrapredittività

Perché Lorenzo<sub>1</sub> ha fallito? Alcune sue credenze chiave erano false.

Prima morale: il sistema di credenze del contrapredittivo non deve essere radicalmente inaccurato.

## Autoprescienza e contrapredittività

Seconda storia (ispirata da Lewis 1976a):

Lorenzo<sub>2</sub> è ricco di famiglia, ma la cosa gli ha rovinato la vita. La ricchezza della sua famiglia viene infatti dalla fabbrica di armi del nonno sessantaduenne di Lorenzo<sub>2</sub>, cosa che il nostro protagonista non riesce ad accettare. Durante un momento di estrema depressione Lorenzo<sub>2</sub> interroga la sua sforna-profezie intorno al destino del nonno, e – con suo sommo disappunto – si sente rispondere che il nonno morirà nel suo letto all'età di novantanove anni, sereno e circondato dai suoi cari. Lorenzo<sub>2</sub> trova la cosa inaccettabile e inizia a fantasticare di uccidere il nonno, un omicidio che rappresenterebbe non solo la giusta punizione per l'odiato nonno, ma anche un momento di riscatto per Lorenzo<sub>2</sub>, che potrebbe finalmente riprendere le redini della sua vita. E così, Lorenzo<sub>2</sub> si prepara per mesi, diventando un abilissimo tiratore e pianificando nei minimi dettagli il giorno fatidico.

[Fine della prima puntata]

## Autoprescienza e contrapredittività

Seconda storia (ispirata da Lewis 1976a):

È la vigilia di Natale, e finalmente Lorenzo<sub>2</sub> è pronto a tradurre i suoi piani in realtà. Ha affittato una camera lungo il tragitto della passeggiata mattutina del nonno ed ora è lì alla finestra, dito sul grilletto, che aspetta che il nonno compaia in fondo alla strada. E finalmente eccolo. Il puntatore laser del fucile di Lorenzo<sub>2</sub> disegna un puntino rosso esattamente tra le sopracciglia del nonno. Il tiro, di per sé, è facile, ma per un tiratore esperto come Lorenzo<sub>2</sub> è *facilissimo*. Non c'è un filo di vento, come se gli stessi elementi avessero deciso di rendersi complici del patripatricidio di Lorenzo<sub>2</sub>, che sorride e preme il grilletto. Il proiettile sfiora l'orecchio destro del nonno e si perde nella boscaglia alla sua sinistra. Lorenzo<sub>2</sub>, incredulo, si lancia verso la scatola della munizioni (perché è stato così stupido da caricare un solo proiettile?), incespica, la scatola gli cade, raccoglie un proiettile, lo carica, si precipita alla finestra. Il nonno non è più lì. Lorenzo prende il fallimento come un segno e abbandona i suoi propositi.

## Autoprescienza e contrapredittività

Perché Lorenzo<sub>2</sub> ha fallito? Quando un'azione è sufficientemente complessa, c'è sempre uno iato tra, da una parte, l'aver l'abilità e l'opportunità di eseguire l'azione in questione e, dall'altra, il successo.

Seconda morale: cerchiamo di chiudere lo iato, rendendo Lorenzo<sub>2</sub> più testardo!

## Autoprescienza e contrapredittività

Terza storia (ispirata da Smith 1997 e Sider 2002):

Come la precedente, solo che questa volta Lorenzo<sub>3</sub> non si perde d'animo e continua a riprovare. I fallimenti, però, continuano ad accumularsi. Una volta Lorenzo<sub>3</sub> scivola, una volta passa un piccione, una volta il nonno si china all'ultimo momento per raccogliere una moneta. E una quantità di volte Lorenzo<sub>3</sub> semplicemente, e incredibilmente, sbaglia.

## Autoprescienza e contrapredittività

Perché Lorenzo<sub>3</sub> ha fallito? Quando un'azione è sufficientemente complessa, c'è sempre uno iato tra – da una parte – l'averne l'abilità, l'opportunità *e la perseveranza* e – dall'altra – il successo.

Ovviamente, il fallimento di Lorenzo<sub>3</sub> sembra presupporre un numero letteralmente incredibile di coincidenze, ma questa è un'apparenza dovuta ad un'aberrazione prospettica, al fatto che conosciamo già il risultato finale dei suoi sforzi. Se assumessimo sempre questo punto di vista, il punto di vista del risultato finale, praticamente ogni evento (e.g. la vostra nascita) sembrerebbe presupporre un numero letteralmente incredibile di coincidenze.

Terza morale: cerchiamo di chiudere anche questo iato, rendendo l'azione più semplice!

## Autoprescienza e contrapredittività

Quarta storia:

Alle 4 in punto,  $Lorenzo_4$  consulta la sua sforza-profezie, che gli rivela che alle 4:01 si gratterà il naso.  $Lorenzo_4$  decide di falsificare la profezia per dimostrare che gli esseri umani non sono semplici macchine e possiedono libero arbitrio. Alle 4:01  $Lorenzo_4$  si gratta il naso e constata con amarezza che la sua sforza-profezie funziona perfettamente.

## Autoprescienza e contrapredittività

Perché Lorenzo<sub>4</sub> ha fallito? La storia non ce lo dice, ma possiamo integrarla in modo tale da rendere il suo fallimento comprensibile. Per esempio, possiamo immaginare che il movimento di Lorenzo<sub>4</sub> fosse involontario, una strana contrazione mioclonica.

Quarta morale: l'azione oggetto della profezia deve essere volontaria.

## Autoprescienza e contrapredittività

Quinta storia:

Alle 4 in punto,  $Lorenzo_5$  consulta la sua sforzo-profezie, che gli rivela che alle 4:01 si gratterà il naso *volontariamente*.  $Lorenzo_5$  decide di falsificare la profezia per dimostrare che gli esseri umani non sono semplici macchine e possiedono libero arbitrio. Alle 4:01  $Lorenzo_5$  si gratta il naso.

## Autoprescienza e contrapredittività

Perché Lorenzo<sub>5</sub> ha fallito? La storia non ce lo dice, ma possiamo integrarla in modo tale da rendere il suo fallimento comprensibile. Per esempio, possiamo immaginare che Lorenzo<sub>5</sub> si confonda intorno al contenuto della profezia e che, quando alle 4:01 si gratta il naso, lo faccia col sorriso di chi ha trionfato su quei miscredenti che negano la libertà umana e cercano di ridurre l'uomo a una macchina.

Quinta morale: tenere a mente le morali precedenti, in particolare la prima!

## Autoprescienza e contrapredittività

Sesta storia:

Alle 4 in punto,  $Lorenzo_6$  consulta la sua sforzo-profezie, che gli rivela che alle 4:01 si gratterà il naso volontariamente.  $Lorenzo_6$  decide di falsificare la profezia per dimostrare che gli esseri umani non sono semplici macchine e possiedono libero arbitrio.  $Lorenzo_5$  resta perfettamente consapevole del contenuto della profezia, ma alle 4:01 si gratta il naso.

## Autoprescienza e contrapredittività

Perché Lorenzo<sub>6</sub> ha fallito? L'unico modo di integrare la storia che renda comprensibile il fallimento di Lorenzo<sub>6</sub> sembra consistere nell'immaginare che Lorenzo<sub>6</sub> abbia cambiato idea.

Se le cose stanno così, la tesi della predicibilità implica che se un soggetto S ha in mano una profezia *sufficientemente accurata* (vd. la prima morale) il cui contenuto è che S eseguirà *volontariamente* (vd. la quarta morale) una certa azione, *molto semplice* (vd. la terza morale), A, anche se S ha l'intenzione di falsificare la profezia, S cambierà idea prima di mettere in atto il suo proposito – un'intenzione di questo tipo è un'intenzione che un essere umano non può avere a lungo (vd. Leibniz 1710, § 408).

Il che pare incompatibile con l'idea che la realtà del determinismo è compatibile col comportamento umano così come lo osserviamo comunemente.

## Autoprescienza e contrapredittività

L'alternativa è rifiutare la tesi della predicibilità: non è possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro (vd., e.g., Scriven 1965, pp. 414-415 e Cuypers e Rummens 2010 – i cui argomenti però non sembrano conclusivi).

Ma perché mai non dovrebbe essere possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro?

Una prima possibilità è che sia in linea di principio impossibile avere una conoscenza sufficiente delle leggi di natura.

Che come risposta suona parecchio ad hoc.

## Autoprescienza e contrapredittività

L'alternativa è rifiutare la tesi della predicibilità: non è possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro (vd., e.g., Scriven 1965, pp. 414-415 e Cuypers e Rummens 2010 – i cui argomenti però non sembrano conclusivi).

Ma perché mai non dovrebbe essere possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro?

Una seconda possibilità è che sia in linea di principio impossibile avere una conoscenza sufficiente dello stato attuale dell'universo nella sua interezza.

Anche questa risposta suona parecchio ad hoc, ma forse può venire precisata in modo tale da suonare meno ad hoc.

## Autoprescienza e contrapredittività

L'alternativa è rifiutare la tesi della predicibilità: non è possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro (vd., e.g., Scriven 1965, pp. 414-415 e Cuypers e Rummens 2010 – i cui argomenti però non sembrano conclusivi).

Ma perché mai non dovrebbe essere possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro?

Forse il punto è che la sforza-profezie non può avere una conoscenza sufficiente del *proprio* stato.

Ma questo è poco credibile. Immaginiamo che la sforza-profezie sia composta da tre moduli, un modulo  $M_1$  che raccoglie informazioni sullo stato dell'intero universo meno  $M_1$ , un modulo  $M_2$  che raccoglie informazioni sullo stato dell'intero universo meno  $M_2$  e uno che calcola.

## Autoprescienza e contrapredittività

L'alternativa è rifiutare la tesi della predicibilità: non è possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro (vd., e.g., Scriven 1965, pp. 414-415 e Cuypers e Rummens 2010 – i cui argomenti però non sembrano conclusivi).

Ma perché mai non dovrebbe essere possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro?

Una terza possibilità è che sia in linea di principio impossibile eseguire i calcoli necessari.

Un'idea tutt'altro che assurda.

## Autoprescienza e contrapredittività

L'alternativa è rifiutare la tesi della predicibilità: non è possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro (vd., e.g., Scriven 1965, pp. 414-415 e Cuypers e Rummens 2010 – i cui argomenti però non sembrano conclusivi).

Ma perché mai non dovrebbe essere possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro?

Una quarta possibilità è che il determinismo sia falso e il mondo sia essenzialmente indeterministico.

Questo però non aiuta, visto che possiamo costruire una versione indeterministica della nostra stessa storia (vd. Scriven 1965, p. 416).

## Autoprescienza e contrapredittività

L'alternativa è rifiutare la tesi della predicibilità: non è possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro (vd., e.g., Scriven 1965, pp. 414-415 e Cuypers e Rummens 2010 – i cui argomenti però non sembrano conclusivi).

Ma perché mai non dovrebbe essere possibile prevedere il nostro stesso comportamento futuro?

Una quinta possibilità è che le leggi di natura non coprano il comportamento umano nella sua interezza.

Che suona molto reidiano.

# Essenza e sopravvivenza

La nostra discussione della questione dell'identità personale si concentrerà, inizialmente, su due problemi:

- Il problema delle condizioni della nostra sopravvivenza.
- Il problema di che cosa siamo essenzialmente.

# Essenza e sopravvivenza

Il problema delle condizioni della nostra sopravvivenza.

Immaginate che la vostra memoria venga completamente cancellata e che i vostri ricordi vengano rimpiazzati con altri (quasi-)ricordi. Immaginate anche, se volete, che la cosa non si limiti alla vostra memoria episodica: la vostra capacità di parlare italiano viene sostituita, diciamo, da un'analogia capacità di parlare ungherese. Immaginate, infine, che anche il vostro carattere cambi completamente. Domanda: il risultato di un simile processo sareste *voi*? O il processo vi ucciderebbe e qualcun altro finirebbe per abitare il vostro corpo?

# Essenza e sopravvivenza

Il problema delle condizioni della nostra sopravvivenza.

Identità numerica vs identità qualitativa (Parfit 1984, pp. 201-202 e 2012, pp. 5-6).

Questa distinzione ci permette di riformulare il problema: la persona che costituisce il risultato finale del processo di cui sopra sarebbe, è chiaro, qualitativamente differente da me; ma sarebbe numericamente identica a me o no?

## Essenza e sopravvivenza

Il problema delle condizioni della nostra sopravvivenza.

“[...] when using the telephone, we might ask whether the person to whom we are speaking now is the same as the person to whom we spoke yesterday. To answer such questions, we must know the *criterion* of personal identity over time, by which I mean: the relation between a person at one time, and a person at another time, which makes these one and the same person. We can also ask what kind of entity we *are*, since entities of different kinds continue to exist in different ways” (Parfit 2012, p. 6).

L'ultima parte della citazione ci porta immediatamente al nostro secondo problema.

## Essenza e sopravvivenza

Il problema di che cosa siamo essenzialmente.

“[...] we must consider what *Person* stands for; which, I think, is a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places [...]” (Locke 1689, § 2.27.9).

Il collegamento col concetto di responsabilità morale.

La definizione potrebbe avere bisogno di un po' di revisione (vd. Frankfurt 1971) ma, per semplicità e coerenza con il dibattito sull'identità personale, noi la assumeremo così com'è.

# Essenza e sopravvivenza

Il problema di che cosa siamo essenzialmente.

Siamo essenzialmente persone? La proprietà di essere una persona è una proprietà che posso perdere senza cessare di esistere o no? Può qualcosa che non è una persona essere numericamente identica a me, che sono una persona?

A volte queste domande vengono espresse in termini della nozione di concetto sostanziale. Dire che siamo essenzialmente persone è dire che il concetto di persona è un concetto sostanziale (almeno relativamente a noi), non il concetto di una fase – come *studente* o *scapolo* (Olson 1997, pp. 27-31).

## Essenza e sopravvivenza

Il problema di che cosa siamo essenzialmente.

È chiaro che il modo in cui rispondiamo a queste domande *circoscrive* lo spazio delle possibili risposte al problema delle condizioni della nostra sopravvivenza: se siamo essenzialmente persone non siamo mai stati feti, e non possiamo diventare dei vegetali umani (Olson 2007, pp. 17-20).

E se la mia memoria e il mio carattere dovessero far parte di ciò che essenzialmente sono, è chiaro che non potrei sopravvivere al processo descritto in precedenza.

## Essenza e sopravvivenza

Ecco come Parfit formula questi problemi:

“There has been much debate about the nature both of persons and of personal identity over time. It will help to distinguish these questions: (1) What is the nature of a person? (2) What makes a person at two different times one and the same person? [...] In answering (2) we shall also partly answer (1). The necessary features of our continued existence depend upon our nature” (Parfit 1984, p. 202).

## Essenza e sopravvivenza

Ecco come Parfit formula questi problemi:

“There has been much debate about the nature both of persons and of personal identity over time. It will help to distinguish these questions: (1) What is the nature of a person? (2) What makes a person at two different times one and the same person? [...] In answering (2) we shall also partly answer (1). The necessary features of our continued existence depend upon our nature” (Parfit 1984, p. 202).

Questo modo di formulare i due problemi è ingannevole:

(1) suona come il problema di analizzare il concetto di persona, quando in realtà quello che vogliamo capire è se la proprietà di essere una persona è una nostra proprietà essenziale o meno.

## Essenza e sopravvivenza

Ecco come Parfit formula questi problemi:

“There has been much debate about the nature both of persons and of personal identity over time. It will help to distinguish these questions: (1) What is the nature of a person? (2) What makes a person at two different times one and the same person? [...] In answering (2) we shall also partly answer (1). The necessary features of our continued existence depend upon our nature” (Parfit 1984, p. 202).

Questo modo di formulare i due problemi è ingannevole:

“This and that cannot be the *same* person unless this and that are both people. [...] But this way of putting it [...] carries the assumption that each of us must persist *as a person*. This assumption is contentious. [...] Embryologists tell us that each of us started out as a tiny embryo [...]. And one could argue that [...] one could survive the permanent loss of all of one’s mental capacities [...]” (Olson 1997, pp. 23-24).

## Essenza e sopravvivenza

In che senso il nostro tema è l'identità personale:

“The reader might suspect that [...] “personal identity” is the wrong name for my subject. [...] Well, you and I are people, and I am asking about our identity; so my topic is personal identity in that sense. And I mean to address the question that many philosophers have discussed under that name” (Olson 1997, pp. 26-27).

Ci faremo delle domande sull'essenza e le condizioni di sopravvivenza di entità che, *di fatto*, sono persone – ma non assumeremo che queste entità siano persone *essenzialmente*:

“Consider the human animal that we point to when we point to you [...]. This definition picks out the class of people I want to talk about – you and me and everyone we know – no matter what our ultimate nature and our persistence conditions might be” (Olson 1997, p. 125).

## Essenza e sopravvivenza

In che senso il nostro tema è l'identità personale:

“The reader might suspect that [...] “personal identity” is the wrong name for my subject. [...] Well, you and I are people, and I am asking about our identity; so my topic is personal identity in that sense. And I mean to address the question that many philosophers have discussed under that name” (Olson 1997, pp. 26-27).

Ci faremo delle domande sull'essenza e le condizioni di sopravvivenza di entità che, *di fatto*, sono persone – ma non assumeremo che queste entità siano persone *essenzialmente*:

“These are the beings who, according to the dualist, are immaterial thinking substances [...], who, according to the Psychological Approach, persist by virtue of psychological continuity, and who, according to me, are human animals whose persistence conditions have nothing to do with psychology” (Olson 1997, p. 125; vd. anche Olson 2007, § 1.3).

# L'approccio psicologico e le condizioni della persistenza degli oggetti materiali

L'approccio psicologico è stato, per diverso tempo, l'approccio standard al problema delle condizioni della nostra sopravvivenza e, di conseguenza, al problema di che cosa siamo essenzialmente.

Il modo migliore di introdurre questo approccio è riflettendo brevemente su di un problema connesso, ossia sul problema delle condizioni della persistenza degli oggetti materiali.

# L'approccio psicologico e le condizioni della persistenza degli oggetti materiali

Le condizioni della persistenza degli oggetti materiali, l'idea generale:

“In the case of most physical objects [...] the criterion of identity over time is the spatio-temporal physical continuity of this object. [...] In the simplest case of physical continuity, like that of the Pyramids, an apparently static object continues to exist. In another simple case, like that of the moon, an object moves in a regular way. Many objects move in less regular ways, but they still trace physically continuous spatio-temporal paths. Suppose that the billiard ball that I painted red is the same as the white ball with which last year I made a winning shot. On the standard view [...] It must be true (1) that there is a line through space and time, started where the white ball rested before I made my winning shot, and ending where the red ball now is, (2) that at every point on this line there was a billiard ball, and (3) that the existence of a ball at each point on this line was in part caused by the existence of a ball at the immediately preceding point” (Parfit 1984, p. 203).

# L'approccio psicologico e le condizioni della persistenza degli oggetti materiali

Le condizioni della persistenza degli oggetti materiali, continuità spaziotemporale e cambiamento qualitativo:

“Some kinds of thing continue to exist even though their physical continuity involves great changes. A Camberwell Beauty is first an egg, then a caterpillar, then a chrysalis, then a butterfly. [...] Other kinds of thing cannot survive such great changes. Suppose that an artist paints a self-portrait and then [...] turns this into a portrait of his father. Even though these portraits are more similar than a caterpillar and a butterfly, they are not stages in the continued existence of a simple painting” (Parfit 1984, p. 203).

# L'approccio psicologico e le condizioni della persistenza degli oggetti materiali

Le condizioni della persistenza degli oggetti materiali, possibili rilassamenti della condizione di continuità spaziotemporale:

“Can there be gaps in the continued existence of a physical object? Suppose that I have the same gold watch that I was given as a boy even though, for a month, it lay disassembled on a watch-repairer's shelf. On one view, in the spatio-temporal path traced by this watch there was not at every point a watch, so my watch does not have a history of full physical continuity” (Parfit 1984, p. 203).

# L'approccio psicologico e le condizioni della persistenza degli oggetti materiali

Le condizioni della persistenza degli oggetti materiali, continuità spaziotemporale e cambiamento materiale:

“It is true of some of these things [...] that their continued existence need not involve the continued existence of their components. Suppose that a wooden ship is repaired from time to time while it is floating in harbour, and that after fifty years it contains none of the bits of wood out of which it was first built. It is still one and the same ship [...]. Something similar is partly true of a human body. With the exception of some brain cells, the cells in our bodies are replaced with new cells several times in our lives” (Parfit 1984, pp. 203-204).

## L'approccio psicologico e due casi utili

Secondo l'approccio psicologico, le condizioni della nostra sopravvivenza sono differenti, in un senso importante, dalle condizioni della persistenza degli oggetti materiali.

Allo scopo, consideriamo un paio di esempi e vediamo che cosa l'approccio psicologico ha da dire su di essi.

## L'approccio psicologico e due casi utili

Il caso del vegetale umano:

“Imagine that you fall into what physiologists call a persistent vegetative state. [...] your higher mental functions are irretrievably lost. You will never again be able to remember the past, or plan for the future, or hear a loved one’s voice, or be consciously aware of anything at all [...]. The subcortical parts of the brain, however, such as the thalamus, basal ganglia, brainstem, and cerebellum [...] continue functioning [...]. Those are the organs that sustain your “vegetative” functions such as respiration, circulation, digestion, and metabolism. [...] The animal [...] can respond to light and sound [...]; it can move its eyes [...]. It can make reflex movements [...]. With the help of a feeding tube inserted into its stomach, it can survive in this state almost indefinitely [...]. Could you survive this adventure? [...] Would the human vegetable in the story be you?” (Olson 1997, pp. 7-9).

## L'approccio psicologico e due casi utili

Il caso del trapianto di cervello:

“Imagine that an ingenious surgeon removes your cerebrum – that organ that is most directly responsible for your higher mental capacities such as reasoning and memory – and implants it into another head. [...] The result is a human being who is psychologically more or less exactly like you. She can apparently remember your past and act on your intentions. [...] and she *thinks* she is you. [...] Imagine [...] that our surgeon leaves the rest of you intact when she removes your cerebrum, so that your brainstem continues to do its job of directing your heartbeat, circulation, breathing, and digestion [...] and in general all of your organs but your cerebrum continue to carry out their life-sustaining functions [...]. Are you the biologically living but empty-headed human being that has inherited your vegetative functions? Or are you the person who ends up with your cerebrum and your memories?” (Olson 1997, pp. 9-10).

## L'approccio psicologico e due casi utili

Il caso del trapianto di cervello è, al momento, tecnicamente impossibile, ma non è radicalmente impossibile, nel senso di Parfit (1984, p. 219).

Ma anche se fosse profondamente impossibile, ossia incompatibile con le leggi di natura, non importerebbe, vista la natura delle domande che ci stiamo ponendo.

## L'approccio psicologico e due casi utili

Una prima caratterizzazione dell'approccio psicologico attraverso i suoi verdetti nei due casi di cui sopra:

“The dominant view is that psychology is the key to resolving puzzles like these. You do not survive in the Vegetable Case, it is said, because those psychological features that are essential to you are not preserved. [...] For the same reason, most philosophers deny that you are the empty-headed human being that has your beating heart, breathing lungs, and other life-sustaining organs in the Transplant Case. Instead you are the person who ends up with your cerebrum [...]” (Olson 1997, p. 12).

## L'approccio psicologico: da Locke a Parfit

Spesso a Locke (1689, cap. 2.27) viene attribuita la tesi che X oggi è numericamente identico a Y in un qualche momento passato se e solo se X ricorda (per così dire “dall'interno”) le azioni di Y.

Questo tipo di posizione è, ovviamente, semplicistica – e non solo perché implica che non possiamo mai dimenticare nulla (Parfit 1984, p. 205): “Supponete che un valoroso ufficiale, da ragazzo, a scuola, sia stato fustigato per aver rubato della frutta, che abbia strappato uno stendardo al nemico nella sua prima campagna e che sia stato fatto generale nella vecchiaia; supponete poi [...] che quando ha preso lo stendardo fosse conscio di essere stato fustigato a scuola e che quando è stato fatto generale fosse conscio di aver preso lo stendardo ma avesse completamente perso la coscienza dell'essere stato fustigato” (Reid 1785, p. 68).

## L'approccio psicologico: da Locke a Parfit

Spesso a Locke (1689, cap. 2.27) viene attribuita la tesi che X oggi è numericamente identico a Y in un qualche momento passato se e solo se X ricorda (per così dire “dall'interno”) le azioni di Y.

Questo tipo di posizione è, ovviamente, semplicistica – e non solo perché implica che non possiamo mai dimenticare nulla (Parfit 1984, p. 205): “[...] dalla teoria del signor Locke segue che il ragazzo che è stato fustigato a scuola è la stessa persona che ha preso lo stendardo e che l'uomo che ha preso lo stendardo è la stessa persona che è stata fatta generale. Dal che segue [...] che il generale è un'identica persona con il ragazzo che è stato fustigato a scuola. Ma la memoria del generale non arriva tanto indietro da raggiungere la sua fustigazione e pertanto, secondo la teoria del signor Locke, lui non è la persona che è stata fustigata. Pertanto il generale è e al tempo stesso non è un'identica persona con il ragazzo che è stato fustigato a scuola” (Reid 1785, pp. 68-69).

## L'approccio psicologico: da Locke a Parfit

Spesso a Locke (1689, cap. 2.27) viene attribuita la tesi che  $X$  oggi è numericamente identico a  $Y$  in un qualche momento passato se e solo se  $X$  ricorda (per così dire “dall’interno”) le azioni di  $Y$ .

Il problema che la teoria implica che non possiamo mai dimenticare nulla può venire risolto rilassando le richieste della teoria (e.g. se e solo se  $X$  ricorda *abbastanza* delle azioni di  $Y$ ), ma il problema su cui Reid richiama la nostra attenzione è più profondo: la relazione  *$X$  ricorda le azioni di  $Y$*  non è transitiva, ma l’identità lo è, pertanto la seconda non può venire analizzata direttamente in termini della prima.

## L'approccio psicologico: da Locke a Parfit

Il problema può però venire risolto:

“[...] between X today and Y twenty years ago, there are *direct memory connections* if X can now remember having some of the experiences that Y had twenty years ago. [...] But even if there are *no* such direct memory connections, there may be *continuity of memory* between X now and Y twenty years ago. This would be so if between X now and Y at that time there has been an overlapping chain of direct memories” (Parfit 1984, p. 205).

## L'approccio psicologico: da Locke a Parfit

Il problema può però venire risolto:

“Psychological connectedness involves the holding of a particular direct causal connection between a mental state in a person at a certain time and a suitably associated mental state in a person [...] at another time. A good example would be my now remembering some particular experience that I had yesterday [...]. In the literature, psychological continuity is a technical notion defined [...] in terms of this notion of psychological connectedness. [...] psychological continuity [...] need involve only the holding of certain overlapping chains of psychological connectedness” (Unger 1990, pp. 71-72).

## L'approccio psicologico: da Locke a Parfit

Il problema può però venire risolto:

La teoria comunemente attribuita a Locke è sviluppata in termini della relazione non-transitiva di *connessione* mnemonica, e questo la rende vulnerabile al controesempio di Reid. La relazione di *continuità* mnemonica, però, è transitiva; pertanto una teoria sviluppata in termini di questa seconda relazione sarà immune a questo tipo di controesempi (Parfit 1984, p. 206).

## L'approccio psicologico: da Locke a Parfit

Una terza modifica alla teoria Lockeana:

“We should also revise the view so that it appeals to other facts. Besides direct memories, there are several other kinds of direct psychological connection. One such connection is that which holds between an intention and the later act in which this intention is carried out. Other such direct connections are those which hold when a belief, or a desire, or any other psychological feature, continues to be had” (Parfit 1984, p. 205).

“I can now define two general relations:

*Psychological connectedness* is the holding of particular direct psychological connections.

*Psychological continuity* is the holding of overlapping chains of strong connectedness” (Parfit 1984, p. 206).

## L'approccio psicologico: da Locke a Parfit

Se teniamo conto di queste modifiche otteniamo:

*“The Psychological Criterion: (1) There is psychological continuity if and only if there are overlapping chains of strong connectedness. X today is one and the same person as Y at some past time if and only if (2) X is psychologically continuous with Y, (3) this continuity has the right kind of cause, and (4) it has not taken a “branching” form. (5) Personal identity over time just consists in the holding of facts like (2) to (4)”* (Parfit 1984, p. 207).

Il criterio è formulato in termini di continuità, non di connessione, e questa continuità è in generale psicologica, non solo mnemonica; infine, le connessioni dirette che generano la continuità devono essere sufficientemente forti, ma non totali. Sulle condizioni (3) e (4) torneremo tra poco.

## L'approccio psicologico: da Locke a Parfit

C'è un ultimo problema di cui ancora non abbiamo tenuto conto: sembra far parte del concetto di memoria che ciascuno di noi può ricordare solo le sue proprie esperienze; quindi la nozione di memoria presuppone quella di identità personale; quindi la nozione di memoria non può venire utilizzata per analizzare quella di identità personale (e mutatis mutandis lo stesso vale per, e.g., le intenzioni).

La risposta di Parfit (ovviamente generalizzabile al caso delle intenzioni):  
“To answer this objection, we can define a wider concept, *quasi-memory*. I have an accurate quasi-memory of a past experience if (1) I seem to remember having an experience, (2) *someone* did have this experience, and (3) my apparent memory is causally dependent, in the right kind of way, on that past experience” (Parfit 1984, p. 220).

L'approccio psicologico: (3) e (4)



## L'approccio psicologico: (3) e (4)

Torniamo ora alle condizioni (3) e (4) nella caratterizzazione di Parfit del criterio psicologico; allo scopo, concentriamoci su di un esempio:

“I enter the Teletransporter. [...] When I press the button, I shall lose consciousness, and then wake up at what seems a moment later. In fact I shall have been unconscious for about an hour. The Scanner here on Earth will destroy my brain and body, while recording the exact states of all of my cells. It will then transmit this information by radio. Travelling at the speed of light, the message will take three minutes to reach the Replicator on Mars. This will then create, out of new matter, a brain and body exactly like mine. It will be in this body that I shall wake up. [...] I press the button. As predicted, I lose and seem at once to regain consciousness, but in a different cubicle” (Parfit 1984, p. 199).

L'approccio psicologico: (3) e (4)

Sono sopravvissuto?

## L'approccio psicologico: (3) e (4)

Torniamo ora alle condizioni (3) e (4) nella caratterizzazione di Parfit del criterio psicologico; allo scopo, concentriamoci su di un esempio:

“Several years pass, during which I am often Teletransported. I am now back in the cubicle, ready for another trip to Mars. But this time, when I press the green button, I do not lose consciousness. [...] I leave the cubicle, and say to the attendant: “It’s not working. What did I do wrong?”. “It’s working”, he replies, handing me a printed card. This reads: “The New Scanner records your blueprint without destroying your brain and body. We hope that you will welcome the opportunities which this technical advance offers”. [...] Someone politely coughs, a white-coated man who asks to speak to me in private. We go to his office [...]: I’m afraid that we’re having problems with the New Scanner. [...] it seems to be damaging the cardiac system which it scans. [...] you must expect cardiac failure within the next few days” (Parfit 1984, pp. 199-200).

L'approccio psicologico: (3) e (4)

Sopravvivrò al mio arresto cardiaco?

## L'approccio psicologico: (3) e (4)

“In Simple Teletransportation, I am destroyed before I am Replicated. This makes it easier to believe that this *is* a way of travelling – that my Replica *is* me. At the end of my story, my life and that of my Replica overlap. Call this the *Branch-Line Case*. [...] Since I can talk to my Replica, it seems clear that he is *not* me” (Parfit 1984, p. 201).

## L'approccio psicologico: (3) e (4)

Un primo modo di ottenere un risultato intuitivo nella nostra storia: abbracciare l'interpretazione rigida (o stretta) di (3).

“There are three versions of the Psychological Criterion. These differ over the question of what is the *right* kind of cause. On the *Narrow* version, this must be the *normal* cause. On the *Wide* version, this could be *any reliable* cause. On the *Widest* version, the cause could be *any cause*” (Parfit 1984, p. 207).

“The Scanner and the Replicator produce a person who has a new but exactly similar brain and body, and who is psychologically continuous with me as I was when I pressed the green button. The cause of this continuity is, though unusual, reliable. On [...] the Narrow Psychological Criterion, my Replica would *not* be me. On the two Wide Criteria, he *would* be me” (Parfit 1984, p. 208).

## Una nota sulla posizione di Locke (Johnston 2010, pp. 22-26)

L'escatologia a cui molti di noi sono abituati vede l'anima abbandonare il corpo al momento della morte per dirigersi immediatamente nella sua definitiva destinazione ultraterrena.

Questa, però, non è l'escatologia che si trova nella Bibbia ma, al più, una sua rivisitazione platonizzante. L'escatologia biblica si scandisce in tre momenti: morte, resurrezione in occasione del giorno del giudizio, trasferimento dell'individuo nella sua definitiva sistemazione ultraterrena.

Se cerchiamo di conciliare un po' meglio l'escatologia biblica con la dottrina dell'anima, pare naturale assumere che, tra il momento della morte e il giorno del giudizio, l'anima non risieda nella sua definitiva sistemazione ultraterrena, ma da qualche altra parte (non è stata giudicata, né ha un corpo con cui entrare in paradiso, o per soffrire all'inferno).

## Una nota sulla posizione di Locke (Johnston 2010, pp. 22-26)

Questo apre la porta alla dottrina del purgatorio e, di conseguenza, alla pratica delle indulgenze.

Lutero cerca di evitare questa conseguenza sostenendo che, tra il momento della morte e il giorno del giudizio, l'anima dorme.

Hobbes e altri sostengono invece che alla morte l'anima venga annichilata col corpo e col corpo venga resuscitato il giorno del giudizio.

Locke pare accettare il criterio psicologico nella sua versione amplissima. Questo gli permette di sostenere che la questione del destino dell'anima è irrilevante, visto che la nostra sopravvivenza, e quindi la nostra resurrezione, non richiede un'anima ma soltanto continuità psicologica.

## L'approccio psicologico: (3) e (4)

Un secondo modo di ottenere un (differente) risultato intuitivo nella nostra storia: aggiungere la condizione (4).

Immaginiamo di leggere (3) alla luce dell'interpretazione ampia o di quella amplissima e di aggiungere la condizione (4). Allora sono sopravvissuto ai miei tanti viaggi passati avanti e indietro da Marte. Ma non sono sopravvissuto al mio ultimo viaggio. Se quando vi ho chiesto se ero sopravvissuto per la prima volta avete risposto sì e quando ve l'ho chiesto la seconda volta avete risposto no, questa strategia è preferibile a quella di abbracciare l'interpretazione rigida di (3).

## L'approccio psicologico: (3) e (4)

Quale delle tre letture della condizione (3) preferisce Parfit?

“I shall argue that we need not decide between these three versions of the Psychological Criterion. [...] When [...] artificial eyes are more advanced, they might give to someone who has gone blind visual experiences just like those that he used to have. What he seems to see would correspond to what is in fact before him. And his visual experiences would be causally dependent, in this new but reliable way, on the light-waves coming from the objects that are before him. Would this person be *seeing* this objects? If we insist that seeing must involve the normal cause, we would answer No. But even if this person cannot see, what he has is *just as good as* seeing [...]. If psychological continuity does not have its normal cause, it may not provide personal identity. But we can claim that, even if this is so, what it provides is *as good as* personal identity” (Parfit 1984, pp. 208-209).

## L'approccio psicologico: (3) e (4)

Questa posizione può sembrare strana. Non è forse un fatto determinato e oggettivo se, in una certa situazione, sono sopravvissuto o meno?

E come può qualcosa che non è esattamente la sopravvivenza essere *tanto buono quanto* la sopravvivenza?

Tenete questo dubbio da parte. Torneremo sulla questione dopo aver discusso i casi di fissione, che ci permetteranno anche di trarre alcune conclusioni intorno a ciò che conta davvero nella sopravvivenza.

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Nella letteratura, esistono posizioni che, anche se spesso vengono opposte (anche terminologicamente) all'approccio psicologico, sono ad esso molto simili – tanto che a volte (e.g. Olson 1997, p. 19) vengono anch'esse raccolte sotto l'etichetta di “approccio psicologico”.

Tra queste la più importante è senz'altro il criterio fisico.

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Per introdurre il criterio fisico ci serve, innanzitutto, una distinzione:

“Among the mental capacities that it comprises, my [...] psychology includes those that I share with all other normal human beings, notably my capacity for conscious experience, my capacity to reason at least in a rudimentary way, and my capacity to form some simple intentions. [...] We may call this group of capacities my *core* psychology [...]. Certain other aspects of my psychology I share with some normal humans but do not share with others, for example, my (ostensible) memory of having tasted butter pecan ice cream. Still other aspects distinguish me from all other actual human beings, for example, my (ostensible) memory of having written the preceding chapter. Let us say that my *distinctive* psychology comprises both of these other aspects of my psychology” (Unger 1990, p. 68).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Possiamo ora introdurre il criterio fisico opponendolo all'approccio psicologico – o meglio: alla versione ampia e alla versione amplissima dell'approccio psicologico.

“[...] the sort of demand made by the physical approach is just the reverse of that made by the psychological approach to personal identity: the physical approach is very demanding as regards the sorts of causal routes that may properly take *any* of my psychology from me now to a person in the future who will be me. But [...] very little is required in the way of how much of my psychology must be causally carried forward: my core psychology will be enough. A surgeon may [...] remove [...] virtually all of my character and personality traits. [...] On the physical approach, that disoriented cretin will still be me. [...] On the psychological approach, by contrast, this unfortunate will not be me” (Unger 1990, p. 98).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Un paio di precisazioni (tra varie possibili) circa la nozione di continuità fisica:

“[...] except for my nerve cells, all of my cells [...] are replaced every several years. Moreover, while many nerve cells in my brain stay with me from birth until death, the matter of these cells itself is constantly changing. [...] What would happen to me if I became involved with replacements much more rapid [...]? [...] As long as they are relevantly even and gradual [...], I can survive the most rapid of complete serial replacements. Let us suppose that an exotic procedure is applied to me so that all of my matter [...] is replaced in a tenth of a second. [...] Anyway, at any [...] millionth of a second, almost all of the matter, present was also present just before [...]. So there is a very rapid, but nonetheless quite gradual, replacement of matter. [...] Our dominant response is quite strong: I will survive” (Unger 1990, pp. 123-124).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Un paio di precisazioni (tra varie possibili) circa la nozione di continuità fisica:

“In other cases the changeover is much more uneven and abrupt. [...] First, I may be extremely well frozen. Then, every fifteen minutes, a different quarter of my brain is replaced with a newly made duplicate, as may also occur with my body. At the end of this hour, a person is successfully unfrozen. This person will have a brain and a body that is [...] at least enormously like the original brain and body. [...] Will I survive this replacement procedure? No. [...] too *much* relevant matter is replaced too *abruptly*” (Unger 1990, p. 124).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Un paio di precisazioni (tra varie possibili) circa la nozione di continuità fisica:

“[...] a *second aspect* of physical continuity concerns *constitutional cohesion*. [...] Suppose my brain is [...] divided into four roughly equivalent quarters. [...] After a while, my brain-quarters may be rejoined and put back in my head. [...] Will I survive this operation? It is clear that I will. From a perspective of self-concern, I will do much to protect the person and the end [...]. [...] we may best think of my quartered brain *as continuing to realize my mental capacities*. For these capacities to be exercised, the quarters need only be rejoined” (Unger 1990, pp. 125-127).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Un paio di precisazioni (tra varie possibili) circa la nozione di continuità fisica:

“There is a spectrum of cases here [...]. At one end, we may place the case of the brain quartering. [...] in the second case from the top, there are three separated quarters and also two separated eights. In the case after that, there are two quarters and four eights; and so it goes. Eventually, [...] we have my brain separated into all of its components neurons [...]. My response to this case [...] is that I will not survive. [...] we think of the rejoining as being much like the creation of a brain from scratch” (Unger 1990, pp. 127-128).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Attenzione a non confondere il criterio fisico con l'idea che io sono il mio cervello, o che l'esistenza del mio cervello è necessaria e/o sufficiente per la mia esistenza.

Una formulazione ingannevole...

*“The Physical Criterion:* (1) What is necessary is [...] the continued existence of *enough* of the brain to be the brain of a living person. X today is one and the same person as Y at some past time if and only if (2) enough of Y's brain continued to exist, and is now X's brain, and (3) this physical continuity has not taken a “branching” form. (4) Personal identity over time just consists in the holding of facts like (2) and (3)” (Parfit 1984, p. 204).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Attenzione a non confondere il criterio fisico con l'idea che io sono il mio cervello, o che l'esistenza del mio cervello è necessaria e/o sufficiente per la mia esistenza.

... perché troppo debole.

“There must be a stronger requirement to the effect that [...] the brain in question continues to realize certain features of the original person's [...] psychology. In any ordinary case, of course, the brain will do this by being, throughout the period, suitably structured” (Unger 1990, p. 104).

“It is plausible that, in taping with molecular restoration, although my brain and body will get through, I myself will not survive. [...] This may be one way [...] for my brain and body not only to exist in the future, but to support personal experience and activity, even while I myself have ceased” (Unger 1990, p. 134; per la terminologia vd. Unger 1990, p. 23).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Attenzione a non confondere il criterio fisico con l'idea che io sono il mio cervello, o che l'esistenza del mio cervello è necessaria e/o sufficiente per la mia esistenza.

Ma in che senso la mia psicologia (di base) deve continuare ad essere realizzata? Non atto, non potenza, ma entelechia prima (Unger 1990, pp. 105 e 117; per la terminologia vd. Aristotele [1983], p. 142).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Attenzione a non confondere il criterio fisico con l'idea che io sono il mio cervello, o che l'esistenza del mio cervello è necessaria e/o sufficiente per la mia esistenza.

Notate che c'è anche un senso in cui la formulazione di Parfit è troppo *forte*. La mia psicologia non deve continuare ad essere realizzata dal *mio* cervello...

“A duplicate of a certain hundredth of your brain comes into existence. [...] the hundredth thus duplicated goes out of your head intact. After that, it may be super frozen or [...] it may be placed in a pickle jar [...]. Anyway, after that the new hundredth goes into the precise place lately vacated. [...] Three days later, a duplicate of a second [...] hundredth comes into existence, replaces another original hundredth [...], while that second hundredth nicely joins up with the first displaced original part” (Unger 1990, p. 157).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Attenzione a non confondere il criterio fisico con l'idea che io sono il mio cervello, o che l'esistenza del mio cervello è necessaria e/o sufficiente per la mia esistenza.

Notate che c'è anche un senso in cui la formulazione di Parfit è troppo *forte*. La mia psicologia non deve continuare ad essere realizzata dal *mio* cervello...

“By the end of the year, all of the new hundredths form a brain in your original head and all of the original hundredths form a dead brain in the jar or, on the colder version, they form a revivable brain in a chamber. It is very clear that, never yourself being in any jar of chamber, you will survive this year” (Unger 1990, p. 157).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Attenzione a non confondere il criterio fisico con l'idea che io sono il mio cervello, o che l'esistenza del mio cervello è necessaria e/o sufficiente per la mia esistenza.

Notate che c'è anche un senso in cui la formulazione di Parfit è troppo *forte*. La mia psicologia non deve continuare ad essere realizzata dal *mio* cervello...

“But, of course, a second question arises. At the end of the year, where is your original brain? [...] the main intuition is that, in the mundane version, my original brain is dead in the pickle jar. [...] In the super freezing version, my old brain may, after the year, be super thawed. Then it may be placed in a suitable body. Quite clearly, there is now a new person there, not me. [...] Proceeding along similar lines, there is a pretty good case of my surviving a brain exchange with another person, who also survives” (Unger 1990, pp. 157-158).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Attenzione a non confondere il criterio fisico con l'idea che io sono il mio cervello, o che l'esistenza del mio cervello è necessaria e/o sufficiente per la mia esistenza.

Notate che c'è anche un senso in cui la formulazione di Parfit è troppo *forte*. La mia psicologia non deve continuare ad essere realizzata dal *mio* cervello...

(Ammesso, ovviamente, che accettiate che il processo descritto equivalga ad un cambio di cervello, e non semplicemente ad un cambio di materia del medesimo cervello)

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Attenzione a non confondere il criterio fisico con l'idea che io sono il mio cervello, o che l'esistenza del mio cervello è necessaria e/o sufficiente per la mia esistenza.

... né in generale da *un qualche* cervello.

“Sequentially and gradually, the work of my brain is taken over by structures that are not bunched together as in a typical animal organ, but are spread quite evenly throughout the whole organism. [...] my central nerve cells are replaced [...] by complex bionic circuitry that is strung throughout most of my body” (Unger 1990, p. 107).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Attenzione a non confondere il criterio fisico con l'idea che io sono il mio cervello, o che l'esistenza del mio cervello è necessaria e/o sufficiente per la mia esistenza.

... né in generale da *un qualche* cervello.

“[...] it will be best for us to make no mention of brains [...] in our formulation of the physical approach. Instead, let us talk of whatever physical entity realizes a person's core psychology [...]: the person X now is one and the same as the person Y at some time in the future if, and only if, (1) there is sufficiently continuous physical realization of a core psychology between the physical realizer of X's core psychology and physical realizer of Y's core psychology, and [probably] (2) {some clause suitable for ruling out unwanted cases of branching}” (Unger 1990, pp. 108-109).

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Il criterio fisico non va confuso neanche con la versione stretta (o rigida) dell'approccio psicologico (Unger 1990, p. 98).

La versione stretta dell'approccio psicologico richiede, proprio come il criterio fisico, molta continuità fisica (anzi, di più; pensate agli ultimi casi discussi).

Ma, a differenza del criterio fisico, richiede anche molta continuità psicologica.

Le versioni ampie dell'approccio psicologico e il criterio fisico insistono su requisiti diversi: continuità psicologica le prime, continuità fisica il secondo. La versione stretta insiste su entrambi i tipi di requisiti ed è, quindi, una posizione particolarmente esigente.

## L'approccio psicologico e i suoi fratelli

Nelle vicinanze ci sono, ovviamente, ancora altre posizioni, che devono venire tenute distinte tanto dal criterio fisico quanto dalle varie versioni dell'approccio psicologico ma che appartengono comunque alla stessa categoria generale (vd., e.g., Unger 1990, pp. 100-101 e 139-142).

Qui non cercherò di decidere quale di queste posizioni sia la migliore (ma vd. Unger 1990, §§ 3.3-3.7 e p. 106); in effetti, più avanti vedremo che un atteggiamento deflazionista, come quello che abbiamo visto esibire a Parfit relativamente alle varie versioni dell'approccio psicologico, è forse la scelta migliore.

Notate, in ogni caso, che la scelta tra l'approccio psicologico e il criterio fisico è largamente indipendente da quella tra dualismo e fisicalismo, e viceversa (vd. Unger 1990, p. 71).

## L'approccio biologico

Ben più importante è l'opposizione tra, da una parte, l'approccio psicologico e i suoi fratelli e, dall'altra, quello che viene generalmente chiamato "l'approccio biologico".

“What it takes for us to persist through time is [...] *biological continuity*: one survives just in case one's purely animal functions – metabolism, the capacity to breathe and circulate one's blood, and the like – continue” (Olson 1997, p. 16; per dettagli vd. Olson 1997, § 6.2).

“[...] psychological continuity is completely irrelevant [...] to our persistence [...]” (Olson 1997, p. 20).

“This is reminiscent of Locke's account of the identity of organisms. He described the difference between a living organism and a mere aggregate of living tissue by means of the concept of a *life*” (Olson 1997, p. 136).

## L'approccio biologico

Ben più importante è l'opposizione tra, da una parte, l'approccio psicologico e i suoi fratelli e, dall'altra, quello che viene generalmente chiamato "l'approccio biologico".

“We must therefore consider wherein an Oak differs from a Mass of Matter, and that seems to me to be in this; that the one is only the Cohesion of Particles of Matter any how united, the other such a disposition of them as constitutes the parts of an Oak; and such an Organization of those parts, as is fit to receive, and distribute nourishment, so as to continue, and frame the Wood, Bark, and Leaves, *etc.* of an Oak, in which consists the vegetable Life. That being then one Plant, which has such an Organization of Parts in one coherent Body, partaking of one Common Life, it continues to be the same Plant, as long as it partakes of the same Life, though that Life be communicated to new Particles of Matter [...]” (Locke 1689, § 2.27.4).

## L'approccio biologico

Ben più importante è l'opposizione tra, da una parte, l'approccio psicologico e i suoi fratelli e, dall'altra, quello che viene generalmente chiamato "l'approccio biologico".

“This also shews wherein the Identity of the same *Man* consists; *viz.* in nothing but a participation of the same continued Life, by constantly fleeting Particles of Matter, in succession vitally united to the same organized Body” (Locke 1689, § 2.27.6).

“An Animal is a living organized Body; and consequently, the same Animal [...] is the same continued Life communicated to different Particles of Matter, as they happen successively to be united to that organiz'd living Body” (Locke 1689, § 2.27.8).

## L'approccio biologico

Ben più importante è l'opposizione tra, da una parte, l'approccio psicologico e i suoi fratelli e, dall'altra, quello che viene generalmente chiamato "l'approccio biologico".

Quel che l'approccio biologico ha da dire sul caso del vegetale umano e sul caso del trapianto di cervello.

E quel che ha da dire su di un altro, analogo, caso:

"It may be possible to replace all of your parts, including your brain, gradually and piece by piece, with inorganic prostheses in such a way that your mental capacities were preserved throughout [...]. The result would be a wholly non-biological person – with rationality, consciousness, free will [...] – who was both psychologically and materially continuous with you. Nevertheless, according to the Biological Approach that being would not be you" (Olson 1997, p. 125).

## L'approccio biologico

Ben più importante è l'opposizione tra, da una parte, l'approccio psicologico e i suoi fratelli e, dall'altra, quello che viene generalmente chiamato "l'approccio biologico".

“The Biological Approach is intended to be compatible with a “dual-aspect” or “property-dualist” theory of mind [...]. If it is possible for anything to have both physical properties [...] and psychological properties [...], this is surely possible for human organisms” (Olson 1997, p. 126).

Ma l'approccio biologico è in linea di principio compatibile anche col dualismo delle *sostanze*; semplicemente noi non abbiamo un'anima *essenzialmente*, né – a fortiori – *siamo* un'anima.

# Psicologia vs biologia

Che cosa faremo ora:

- Inizieremo discutendo un argomento per preferire l'approccio biologico tanto all'approccio psicologico quanto ai suoi fratelli.
- Discuteremo brevemente un argomento, che in realtà abbiamo già costeggiato, che invece sembra darci ragione di preferire l'approccio psicologico (o uno dei suoi fratelli) all'approccio biologico.
- Infine, discuteremo quella che sembra essere la questione principale intorno a cui il dibattito psicologia-biologia ruota.

(Notate che questa è una *selezione* di problemi; vd., e.g., Parfit 2012, pp. 7-23)

## Psicologia vs biologia, 1: il Problema del Feto

“Both biological science and folk wisdom seem to tell us that each human person was once a fetus. [...] this fact makes trouble for the Psychological Approach. The problem is that a human fetus less than about six months old does not have any interesting psychological features. A human embryo does not begin to acquire even the rudiments of a cerebrum until at least six weeks after fertilization [...], and the cerebrum is not capable of functioning as an organ of thought and sensation for another four months or more after that. [...] you could not now be related to a five-month-old human fetus in any psychological way” (Olson 1997, p. 73).

## Psicologia vs biologia, 1: il Problema del Feto

Un primo tentativo di risposta.

“[...] someone might argue that a fetus or embryo does have psychological features, namely certain mental capacities. [...] In one sense, someone has the capacity to swim [...] if she has learned how to swim and is not paralyzed, unconscious, or otherwise handicapped. If you put her in the water, she can swim. We might call this a “first-order capacity”. But there is also a sense in which even someone who has not learned how to swim has the capacity to swim if she *could* learn how to do it. [...] Someone has a “second-order capacity” to swim if she could acquire a first-order capacity to swim. [...] the fetus can *become* rational and self-conscious. It has the second-order capacity to acquire the first-order capacity to think and reason” (Olson 1997, pp. 85-86).

# Psicologia vs biologia, 1: il Problema del Feto

Un primo tentativo di risposta.

Se tenete a mente che cosa abbiamo detto su atto, entelechia prima e potenza parlando del criterio fisico, è chiaro che questa strategia tradisce lo spirito dell'approccio psicologico e dei suoi fratelli.

## Psicologia vs biologia, 1: il Problema del Feto

Un secondo tentativo di risposta.

“Suppose that the fetus my mother bore [...] is numerically different from me. What became of that fetus or infant? [...] There are two possibilities. One is that the fetus ceases to exist and is replaced by a person. The other is that the fetus continues to exist, but never comes to be a person; instead, it simply comes to share its matter with a person numerically different from it. Neither option is easy to believe” (Olson 1997, p. 79).

# Psicologia vs biologia, 1: il Problema del Feto

Un secondo tentativo di risposta.

Non sono così sicuro che la prima opzione sia poi così difficile da credere. Pensate al caso in cui distruggiamo un artefatto e, con la stessa materia, ne costruiamo un altro.

Ovviamente, però, questa risposta diventa più difficile da dare quando passiamo dai feti ai neonati.

## Psicologia vs biologia, 2: il Problema di Masai



## Psicologia vs biologia, 2: il Problema di Masai

“[...] we will simply assume that there are certain non-organic bionic structures that [...] may be joined with various parts of my living human brain [...], the more of me that is composed of the structures, the less of me will then be alive. On the other hand, for any significant portion of my brain, there is a certain bionic structure that may replace it, with the result that the very same dispositional psychology realized organically before will, right after the replacement, be realized by an integrated structure. And, after a suitable sequence of such replacements has been completed, we are supposing, all of my psychology will be realized in an entirely bionic inorganic structure. Perhaps most notably, the capacity for conscious experience will be so realized. [...] The person may then be given a suitable bionic body. [...] this person is not involved in [...] any of the main processes of life. [...] will I survive this bionic replacement process? It seems very clear that I will indeed survive” (Unger 1990, pp. 121-122).

## Psicologia vs biologia, 2: il Problema di Masai

Tre note:

- Notate che il processo di sostituzione è graduale. Le vostre intuizioni dovrebbero essere sensibili a questo dettaglio.
- Quando Unger parla di vita, intende *vita biologica*. Ovviamente, dire che, completato il processo di sostituzione, continuerei ad essere cosciente significa che, in un certo senso, continuerei ad essere vivo – ma questo senso di “essere vivo” non è quello rilevante per l’approccio biologico.
- L’argomento descrive uno scenario e la diagnosi che l’approccio biologico deve darne. Forse lo scenario è radicalmente impossibile, nel senso di Parfit (i.e. non è vero che, completato il processo di sostituzione, continuerei ad essere cosciente), ma questo non importa. Se la diagnosi che l’approccio biologico deve dare è assurda, questo è comunque un problema.

## Psicologia vs biologia, 2: il Problema di Masai

Come abbiamo già visto, l'approccio biologico nega che, in una situazione di questo tipo, io continuerei ad esistere. Se condividete l'intuizione di Unger (e mia), questa sembra una buona ragione per rifiutare questo approccio.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Personalmente, ritengo che la nostra discussione del Problema del Feto e del Problema di Masai sia stata, nel complesso, leggermente favorevole all'approccio psicologico e ai suoi fratelli. In ogni caso, però, il risultato non è assolutamente conclusivo.

Il terreno su cui davvero si decide l'opposizione psicologia-biologia è un altro e ha a che fare con quella che Olson chiama "l'intuizione del trapianto" e con una famiglia di scenari molto discussi nella letteratura, ossia i casi di fissione, o divisione.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La storia di Prince e Cobbler (ispirata da Locke 1689, § 2.27.15) e l'intuizione del trapianto:

“Once there was a prince, called “Prince”, and a cobbler, named “Cobbler”. One day Prince’s cerebrum was cut out of his head and implanted into the head of Cobbler, whose own cerebrum had been removed to make room for Prince’s. Two human beings resulted from this. One of them, called “Brainy”, had Cobbler’s arms, legs, trunk, and other parts, but Prince’s cerebrum. Brainy looked just like Cobbler, but he had Prince’s personality and character, and was able to remember as much of Prince’s past as Prince could; and he knew nothing whatever about Cobbler’s past. The other offshoot, “Brainless”, had all of Prince’s parts except for his missing cerebrum. Although Brainless could wake and sleep, cough and sneeze, and even make reflex movements with his arms and legs, his eyes could only stare vacantly at the ceiling” (Olson 1997, pp. 42-43).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La storia di Prince e Cobbler (ispirata da Locke 1689, § 2.27.15) e l'intuizione del trapianto:

“What happens to Prince when we transplant his cerebrum? Many are inclined to say that he goes along with that organ [...]. I am going to call the inclination to say that Prince survives the transplant as *Brainy the Transplant Intuition*” (Olson 1997, p. 43).

È questa intuizione che si nasconde dietro l'approccio psicologico (e i suoi fratelli).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Notate che i dettagli della storia sono importanti:

- Se la sostituzione del cervello di Cobbler con quello di Prince fosse *graduale*, come nell'esempio che abbiamo discusso in precedenza, l'intuizione sarebbe che Brainy è Cobbler.
- Se il tronco encefalico di Prince seguisse il suo cervello anche l'approccio biologico, non solo quello psicologico, concluderebbe che Brainy è Prince: "What happens when one's entire brain, including the brainstem, is transplanted? Some have argued, on physiological grounds, that this would be to pare down a human animal to a naked brain and then move it to another head [...]" (Olson 1997, p. 45).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

L'intuizione del trapianto costituisce una ragione molto forte per preferire l'approccio psicologico (o uno dei suoi fratelli) a quello biologico.

Se però riflettiamo seriamente sui casi di divisione ci rendiamo conto, secondo Olson, che l'approccio psicologico e i suoi fratelli hanno delle conseguenze assurde, il che ci offre una ragione molto forte per preferire l'approccio biologico.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Quando mettiamo queste ragioni sulla bilancia insieme al Problema del Feto, al Problema di Masai e ad altre questioni, il peso delle considerazioni a favore dell'approccio biologico supera, secondo Olson, quello delle considerazioni a favore dei suoi avversari.

La valutazione di Olson può essere corretta, credo, solo se le conclusioni che l'approccio psicologico e i suoi fratelli traggono dai casi di divisione sono davvero così assurde. È quindi finalmente arrivato il momento di discutere questi casi.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Coscienze divise:

“Human beings have a lower brain and two upper hemispheres, which are connected by a bundle of fibres. In treating a few people with severe epilepsy, surgeons have cut these fibres. [...] The effect [...] was the creation of “two separate spheres of consciousness”. This effect was revealed by various psychological tests. [...] We control our right arms with our left hemispheres, and vice versa. When someone’s hemispheres have been disconnected, psychologists can thus present to this person two different written questions in the two halves of his visual field, and can receive two different answers written by this person’s two hands” (Parfit 1984, p. 245).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Coscienze divise:

“Here is a simplified version of the kind of evidence that such tests provide. One of these people is shown a wide screen, whose left half is red and right half is blue. On each half in a darker shade are the words “How many colours can you see?”. With both hands the person writes “Only one”. The words are now changed to read “Which is the only colour that you can see?”. With one of his hands the person writes “Red”, with the other he writes “Blue”” (Parfit 1984, p. 245).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Coscienze divise (qui dovete tenere a mente che l'emisfero sinistro è quello "linguistico"):

“One of the complications in the actual cases is that [...], after a certain time, each hemisphere can sometimes control both hands [...]: A pipe is placed out of sight in the patient's left hand, and he is then asked to write with his left hand what he was holding. Very laboriously and heavily, the left hand writes the letters P and I. Then suddenly the writing speeds up and becomes lighter, the I is converted to an E, and the word is completed as PENCIL. Evidently the left hemisphere has made a guess based on the appearance of the first two letters, and has interfered... But then the right hemisphere takes over control of the hand again, heavily crosses out the letters ENCIL, and draws a crude picture of a pipe. Such conflict may take more sinister forms. One of the patients complained that sometimes, when he embraced his wife, his left hand pushed her away” (Parfit 1984, p. 246).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Dai casi reali a un caso immaginario:

“Suppose that I have been equipped with some device that can block communication between my hemispheres. [...] By raising an eyebrow I can divide my mind. In each half of my divided mind I can then, by lowering an eyebrow, reunite my mind. [...] Consider *My Physics Exam*. I am taking an exam, and have only fifteen minutes left in which to answer the last question. It occurs to me that there are two ways of tackling this question. I am unsure which is more likely to succeed. I therefore decide to divide my mind for ten minutes, to work in each half of my mind on one of the two calculations, and then to reunite my mind to write a fair copy of the best result. What shall I experience?” (Parfit 1984, pp. 246-247).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Dai casi reali a un caso immaginario:

“When I disconnect my hemispheres, my stream of consciousness divides. But this division is not something that I experience. [...] The only changes in each stream are the disappearance of half my visual field and the loss of sensation in, and control over, one of my arms. Consider my experiences in my “right-handed” stream. I remember deciding that I would use my right hand to do the longer calculation. This I now begin. In working at this calculation I can see, from the movements of my left hand, that I am also working at the other. [...] My work is now over. I am about to reunite my mind. What should I, in each stream, expect? Simply that I should suddenly seem to remember just having worked at two calculations” (Parfit 1984, p. 247).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un secondo caso immaginario:

“There are many people who have survived, when a stroke or injury puts out of action one of their hemispheres. With his remaining hemisphere, such a person may need to re-learn certain things, such as adult speech, or how to control both hands. But this is possible. [...] I shall now combine these [...] two claims. I would survive if my brain was successfully transplanted into my twin's body. And I could survive with only half my brain, the other half having been destroyed” (Parfit 1984, p. 254).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un secondo caso immaginario:

“What if the other half was *not* destroyed? [...] To simplify the case, I assume that I am one of three identical triplets. Consider *My Division*. My body is fatally injured, as are the brains of my two brothers. My brain is divided, and each half is successfully transplanted into the body of one of my brothers. Each of the resulting people believes that he is me, seems to remember living my life, has my character, and is in every other way psychologically continuous with me. And he has a body that is very like mine” (Parfit 1984, pp. 254-255).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un secondo caso immaginario:

“This case is likely to remain impossible. [...] I am assuming that we could divide, not just the upper hemispheres, but also the lower brain. [...] But it seems likely that it would never be possible to divide the lower brain [...]. Does it matter if, for this reason, this imagined case of complete division will always remain impossible? Given the aims of my discussion, this does not matter. This impossibility is merely technical. The one feature of the case that might be held to be *deeply* impossible – the division of a person’s consciousness into two separate streams – is the feature that has actually happened. It would have been important if this had been impossible, since this might have supported some claim about what we really are. It might have supported the claim that we are indivisible Cartesian Egos” (Parfit 1984, p. 255).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

“There are only four possibilities: (1) I do not survive; (2) I survive as one of the two people; (3) I survive as the other; (4) I survive as both. The objection to (1) is this. I would survive if my brain was successfully transplanted. And people have in fact survived with half their brains destroyed. Given these facts, it seems clear that I would survive if half my brain was successfully transplanted, and the other half was destroyed. So how could I fail to survive if the other half was also successfully transplanted? How could a double success be a failure?” (Parfit 1984, p. 256).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

“Simply removing one cerebral hemisphere from your skull [...] is not enough to kill you. But then how could the surgeons kill you by doing something with that detached organ in another room [...]? Imagine waking up after your hemispherectomy operation and discovering that the doctors had kept your detached cerebral hemisphere viable, and are thinking about a transplant. Your lawyer is trying to talk them out of it on the grounds that if the transplant “takes”, it would kill you. Believing that someone can end your existence by transplanting an organ that used to be yours is as absurd as believing that someone can kill you by drawing a picture of you and tearing it up” (Olson 1997, p. 50).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

“But I have not been quite fair. In fact, [(1)] suggests that one could not survive even ordinary hemispherectomy. [...] If I survive as a detached cerebrum during the middle part of a successful transplant operation, [...] for a while there are two people psychologically continuous with me in an ordinary hemispherectomy” (Olson 1997, pp. 50-51).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

“Perhaps I shall be one of the two resulting people” (Parfit 1984, p. 256).

“Suppose you are Lefty. Then [...] you are not Righty. But the Transplant Intuition told us that you *are* Righty [...]. So the Transplant Intuition cannot quite be right. Nor does it seem that there could be any explanation for the fact that you are Lefty rather than Righty [...]. “There is [...] a reason why you might be Lefty rather than Righty [...]”, someone might argue. “The two cerebral hemispheres are not exactly alike [...]”. But the “division of labor” between the cerebral hemispheres is an accidental feature of the fission case. The division is less marked in some people than in others [...]” (Olson 1997, p. 47).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

“There remains the fourth possibility: that I survive as both of the resulting people. [...] I do survive this operation. Its effect is to give me two bodies, and a divided mind. [...] As I argued, we ought to admit as possible that a person could have a divided mind. [...] But [...] this description of the case [...] involves a great distortion in our concept of a person. In my imagined Physics Exam I claimed that this case involved only one person. There were two features of the case that made this plausible. The divided mind was soon reunited, and there was only one body” (Parfit 1984, p. 256).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

“If a mind was permanently divided, and its halves developed in different ways, it would become less plausible to claim that the case involves only one person. [...] the two products [...] could live at opposite ends of the Earth. [...] After many years, they might meet again, and fail even to recognise each other. We might have to claim of such a pair, innocently playing tennis: “What you see out there is a single person, playing tennis with himself. In each half of his mind he mistakenly believes that he is playing tennis with someone else” (Parfit 1984, p. 256).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

Un primo modo di sviluppare questa idea (per cui vd. Lewis 1976b) consiste nel sostenere che una persona è un insieme di stadi temporali, proprio come una strada è un insieme di porzioni spaziali. Prima dell'operazione le due persone coincidevano, proprio come due strade possono coincidere prima di un bivio.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

Una seconda strategia, più interessante, consiste invece nel sostenere che due coscienze hanno sempre coesistito nel mio corpo.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

“Scientists writing on the interpretation of cerebral commissurotomy often talk as if we must reconcile the notion of two minds with the concept of a single person whose minds they are. [...] But how could two minds co-exist in one person? [...] How can commissurotomy *create* two minds or persons if there was just one before? [...] Both brains [...] were conscious [...] before the operation. It is just that they then functioned more synchronously” (Puccetti 1973, pp. 350-351).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

“Thus even in the normal, cerebrally intact human being there must be two persons [...]. Consider also, in the monumental study by Bogen [...], evidence cited of 185 cases involving gross ablations or even complete hemispherectomy where there remained a “person”, no matter which hemisphere was gone. Now if the person were unitary [...] it ought to be the case that only half the original person has survived” (Puccetti 1973, pp. 351-352).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

“Yet over and over again clinical reports suggest that essentially the same personality, character traits and long term memory traces persist postoperatively. The only way I can see to explain this is to say the same “person” did not survive hemispherectomy at all. [...] He or she was a compound of two persons who functioned in concert by transcommissural exchange. What has survived is one of two *very similar* persons [...]” (Puccetti 1973, p. 352).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

“It might well be wondered why, if both hemispheres of the split-brain patient are conscious and capable of independent volition, there are not frequent conflicts between them. [...] The fact that these two separated mental spheres have only one body, so they always get dragged to the same places, meet the same people, and see and do the same things all the time [...] [is one unifying factor]” (Puccetti 1973, p. 343).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

“The unity of the optic image [...] means that both hemispheres automatically center on, focus on, and hence probably attend to, the same items in the visual field all the time. Other unifying factors [...] would be access to the same sounds and smells [...]; common subroutines of learned behaviour stored in the still intact cerebellum; and a common internal milieu (blood sugar, hormone levels, etc)” (Puccetti 1973, p. 343).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

Notate che se Puccetti avesse ragione, questo sarebbe un problema per Parfit.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

Ecco un passaggio che ho già citato:

“The one feature of the case that might be held to be *deeply* impossible – the division of a person's consciousness into two separate streams – is the feature that has actually happened. It would have been important if this had been impossible, since this might have supported some claim about what we really are. It might have supported the claim that we are indivisible Cartesian Egos” (Parfit 1984, p. 255).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

Che un certo caso sia naturalmente impossibile non è sempre irrilevante, lo è solo fintanto che stiamo facendo analisi concettuale, o qualcosa di analogo.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

Tenete però conto che Parfit trae due conseguenze dalla Mia Divisione. La prima riposa, di fatto, interamente su questo caso, ma la seconda no. Quindi se Puccetti ha ragione il problema per Parfit avrebbe a che fare soprattutto con la sua *prima* conclusione.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione – intermezzo

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Un'altra opzione, che noi non discuteremo in dettaglio ma che merita di venire quantomeno menzionata, è che anche prima dell'operazione erano presenti due persone.

E tenete conto anche che è possibile argomentare a favore della divisibilità della coscienza anche sulla base di casi immaginari (vd. Unger 1990, pp. 189-190).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Tutto ciò dovrebbe aver ulteriormente chiarito il ruolo di (4) nella formulazione di Parfit del criterio psicologico (e delle clausole analoghe nelle formulazioni dei vari fratelli di quel criterio).

E dovrebbe aver anche chiarito che questa condizione è decisamente sospetta (“how could a double success be a failure?”):

“[...] no one accepts the Uniqueness Requirement because it sounds right. The Transplant Intuition has led us into a quandary, and the Uniqueness Requirement is seen as the best way out [...]” (Olson 1997, p. 49).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La Mia Divisione è un caso imbarazzante per l'intuizione del trapianto e l'idea che l'identità personale debba venire analizzata in termini di un qualche tipo di continuità psicologica.

Se questa è la situazione, allora forse è meglio semplicemente abbandonare l'approccio psicologico e i suoi fratelli a favore dell'approccio biologico.

Per poter abbracciare l'approccio biologico senza rimorsi, però, è necessario rendere in qualche modo conto dell'intuizione del trapianto, che è troppo forte per poter venire semplicemente messa da parte.

A questo scopo, dobbiamo tornare a Parfit, e discutere la prima delle due conclusioni che pensa si possano trarre dalla Mia Divisione. Discuteremo la seconda dopo aver descritto il modo in cui Olson cerca di rendere conto dell'intuizione del trapianto.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Due posizioni circa ciò che conta:

“Consider an ordinary case where [...] there are two possible outcomes. In one of the outcomes, I am about to die. In the other outcome I shall live for many years. If these years would be worth living, the second outcome would be better for me. [...] What is judged to be important here is whether, during these years, there will be someone living who will *be me*. [...] On one view, in this kind of case, this is always what is important. I call this the view that *personal identity is what matters*” (Parfit 1984, p. 215).

Fate bene attenzione a quello che Parfit sta dicendo qui, perché la posizione che sta descrivendo può sembrare così scontata che potreste avere la tendenza a pensare che deve stare dicendo qualcos'altro – e quindi a fraintendere il passaggio.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Due posizioni circa ciò che conta:

“The rival view is that *personal identity is not what matters*. I claim *What matters is Relation R*: psychological connectedness and/or continuity, with the right kind of cause. Since it is more controversial, I add, as a separate claim In an account of what matters, the right kind of cause could be any cause” (Parfit 1984, p. 215).

Notate che la connessione è ricomparsa. Essa potrebbe contare, in un certo senso, due volte: indirettamente (nella misura in cui fonda la continuità) e direttamente. E che le cose stiano così, se ci pensate un attimo, pare plausibile.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Due posizioni circa ciò che conta:

“It is in imaginary cases that we can best decide whether what matters is Relation R or personal identity. One example may be the Branch-Line Case [...]. Suppose that we believe that I and my Replica are two different people. [...] If personal identity is what matters, I should regard my prospect here as being nearly as bad as ordinary death. But if what matters is Relation R, with any cause, I should regard this way of dying as being about as good as ordinary survival” (Parfit 1984, p. 215).

Tenete ben distinto quel che Parfit dice potremmo voler dire circa la nostra sopravvivenza e ciò che invece pensa dovremmo dire circa che cosa conta!

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Due posizioni circa ciò che conta:

“The disagreement between these views is not confined to imaginary cases. The two views also disagree about all of the actual lives that are lived. The disagreement is here less sharp, because, on both views, all or nearly all these lives contain the relation that matters. [...] But [...] it makes a great difference which of these we believe to be what matters. If we cease to believe that our identity is what matters, this may affect some of our emotions, such as our attitude to ageing and to death. And [...] we may be lead to change our views about both rationality and morality” (Parfit 1984, p. 215).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Parfit pensa che la Mia Divisione ci permetta di scegliere:

“Some people would regard division as being as bad, or nearly as bad, as ordinary death. This reaction is irrational. We ought to regard division as being about as good as ordinary survival. [...] Consider my relation to each of these people. Does this relation fail to contain some vital element that is contained in ordinary survival? It seems clear that it does not. I would survive if I stood in this very same relation to only one of the resulting people. [...] Suppose that I accept this, but still regard division as being nearly as bad as death. [...] I am like someone who, when told of a drug that could double his years of life, regards the taking of this drug as death. The only difference in the case of division is that the extra years are to run concurrently” (Parfit 1984, pp. 261-262).

(Non proprio l'unica differenza ma non importa)

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Parfit pensa che la Mia Divisione ci permetta di scegliere:

“There is still room for minor disagreements. Though R is what fundamentally matters, U [i.e. its holding uniquely] can make a slight difference. I might regard my division as being somewhat better than ordinary survival, or as being somewhat worse. Why might I think it somewhat worse? [...] I may think that each of the resulting people [...] will have to live in a world where there is someone else who, at least to start with, is exactly like himself. This may be unpleasantly uncanny. And it will raise practical problems. [...] Instead of regarding division as being somewhat worse than ordinary survival, I might regard it as being better. The simplest reason would be [...] the doubling of the years to be lived. I might have more particular reasons. Thus there might be two life-long careers both of which I strongly want to pursue” (Parfit 1984, p. 264; vd. anche Unger 1990, §§ 8.4-8.5 e 8.8).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Abbiamo visto perché Parfit pensa che l'identità personale non sia ciò che conta.

Parfit ha anche diverse cose da dire a supporto dell'idea che, quando parliamo di ciò che conta, il corretto tipo di causa è qualsiasi causa; la maggior parte di queste cose (vd., e.g., Parfit 1984, § 96) non sono molto convincenti, ma ce n'è una che, invece, merita di essere discussa.

Torneremo su questo punto dopo aver discusso la seconda delle due conclusioni che Parfit pensa si possano trarre dalla Mia Divisione. Ora torniamo ad Olson e vediamo come utilizza l'idea che l'identità personale non è ciò che conta per rendere conto dell'intuizione del trapianto.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

“Some philosophers have argued from brain-transplant stories like this: You have been diagnosed with cancer in an advanced state, and you have nothing to look forward to but a few months of intense, worsening pain followed by certain death. Nothing, that is, until a brilliant young surgeon offers to transplant your cerebrum [...]. If you are like most people, you would accept the transplant offer. And [...] for entirely selfish reasons. You would anticipate and look forward to the things that your “cerebral offshoot” (call him or her “Frankie”) would be able to do after his recovery, just as if it were you who would recover [...]. Even if you were a completely selfish person [...] you would go to a lot of trouble now to ensure that Frankie is treated well [...]. You would have the same special concern for Frankie that you have for yourself. On the other hand, it would be of no concern to you what the surgeons did with your brainless remains [...]. Unless this attitude is somehow misguided or irrational, it suggests that you would survive the operation as Frankie” (Olson 1997, pp. 52-53).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Oltre a questo (apparente) legame tra interesse speciale e identità personale (per cui vd. anche Unger 1990, § 1.10), esistono analoghi (apparenti) legami tra identità personale e responsabilità morale e tra identità personale e relazioni interpersonali, personalità giuridica ecc.

“Suppose that Prince, on his way to the operating room, risked his life to save a little girl from drowning. Whom should the girl thank when she has recovered? It seems that she should thank Brainy [...]. But we couldn't very well hold Brainy accountable for things he never did. [...] Therefore, Brainy is Prince [...].” (Olson 1997, p. 58).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Oltre a questo (apparente) legame tra interesse speciale e identità personale (per cui vd. anche Unger 1990, § 1.10), esistono analoghi (apparenti) legami tra identità personale e responsabilità morale e tra identità personale e relazioni interpersonali, personalità giuridica ecc.

“Suppose Prince’s mother – Queen – visits the hospital after the operation and asks to see her son. To which of the two men should the nurses take her? [...] It would be [...] appropriate to take Queen to see Brainy. [...] Now consider Prince’s wife, Princess. Is she married to Brainy, or to Brainless (or is she now a widow)? If she has anything to say about the matter, she will consider herself married to Brainy, at least after she has recovered from the novelty. The same goes for Prince’s friends. [...] In the same way, Brainy ought to be considered the owner of Prince’s property, to be given the custody of Prince’s children, and to get Prince’s hospital bill. [...] This supports the claim that Brainy is Prince” (Olson 1997, p. 63).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Oltre a questo (apparente) legame tra interesse speciale e identità personale (per cui vd. anche Unger 1990, § 1.10), esistono analoghi (apparenti) legami tra identità personale e responsabilità morale e tra identità personale e relazioni interpersonali, personalità giuridica ecc.

Per semplicità, mettiamo però da parte questi ultimi due tipi di (apparenti) legami (per una discussione vd. Olson 1997, pp. 59-62 e 64-65) e concentriamoci sulla questione dell'interesse speciale.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

L'idea di Olson è che se accettiamo che l'identità personale non è ciò che conta possiamo vedere l'argomento di cui sopra come il frutto di una confusione tra, per l'appunto, identità personale e ciò che conta. Detto altrimenti, l'argomento trae una conclusione circa l'identità personale sulla base di osservazioni intorno a ciò che conta, assumendo implicitamente che l'identità personale sia ciò che conta – ma visto che l'identità personale non è ciò che conta, l'argomento è fallace.

“There are plenty of reasons [...] for wanting there to be someone in the future who is psychologically continuous with one, even if that person is not strictly oneself [...]. If I have such a “Parfitian successor”, he would be in a position to carry out my projects, defend my values, fulfil my obligations, and care for those I love after I am gone. [...] So dying and being replaced by a Parfitian successor has many advantages over simply dying” (Olson 1997, pp. 56-57).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

L'idea di Olson è che se accettiamo che l'identità personale non è ciò che conta possiamo vedere l'argomento di cui sopra come il frutto di una confusione tra, per l'appunto, identità personale e ciò che conta. Detto altrimenti, l'argomento trae una conclusione circa l'identità personale sulla base di osservazioni intorno a ciò che conta, assumendo implicitamente che l'identità personale sia ciò che conta – ma visto che l'identità personale non è ciò che conta, l'argomento è fallace.

“There are many reasons to prefer it to survival in a persistent vegetative state. One may even find this prospect more attractive than the prospect of living a long and happy life after all of one's mental contents have been permanently erased. [...] But these are not prudential [...] concerns. [...] My concern for my Parfitian successor may be more like the sort of concern I should have for my son or daughter than like the concern I have for myself” (Olson 1997, p. 57).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Il punto di Olson, in definitiva, è che i sostenitori dell'approccio psicologico (o di uno dei suoi fratelli) confondono una questione normativa con una metafisica.

Per tenere le due questioni distinte, Olson propone addirittura, ispirandosi a Locke (1689, § 2.27.26), di introdurre una nozione esplicitamente ed esclusivamente normativa di persona:

“Suppose for a moment [...] that the three kinds of practical concern we have discussed [...] always go together. [...] Then we could define a relation called *“being the same person as”* in the following way: x is at time t the same person as y is at a later time t\* if and only if x ought to be prudentially concerned, at t, for y's well-being at t\*; and y is responsible, at t\*, for what x does at t; and it is natural and right at t\* to treat y as if she were x” (Olson 1997, p. 66).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Il punto di Olson, in definitiva, è che i sostenitori dell'approccio psicologico (o di uno dei suoi fratelli) confondono una questione normativa con una metafisica.

Per tenere le due questioni distinte, Olson propone addirittura, ispirandosi a Locke (1689, § 2.27.26), di introdurre una nozione esplicitamente ed esclusivamente normativa di persona:

“It is at least arguable that this relation [...] does not necessarily coincide with absolute identity. In that case we can define a sense of “being a particular person” as a sort of role or office that a human organism [...] might fill at a particular time” (Olson 1997, p. 66).

(Notate che in questo modo la nozione di persona non sarebbe un concetto sostanziale, ma il concetto di una fase, come *studente* o *scapolo*)

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Il punto di Olson, in definitiva, è che i sostenitori dell'approccio psicologico (o di uno dei suoi fratelli) confondono una questione normativa con una metafisica.

Per tenere le due questioni distinte, Olson propone addirittura, ispirandosi a Locke (1689, § 2.27.26), di introdurre una nozione esplicitamente ed esclusivamente normativa di persona:

“[...] we have not said what it takes for someone to be, at one time, the same person that someone is at another time. [...] Presumably the answer will have something to do with psychological continuity [...]. I am now going to make a bold conjecture: the fact that Brainy is the same person after the operation as Prince was before it, in this practical sense of “same person”, is the main source of the Transplant Intuition. [...] At any rate, that is the *truth* behind the Transplant Intuition” (Olson 1997, p. 69).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La conclusione metafisica che Olson vuole trarre dai casi di divisione è quindi che l'approccio biologico è superiore a quello psicologico (e ai suoi fratelli).

Abbiamo visto che, nel corso del suo argomento, Olson abbraccia una conclusione *normativa* che Parfit trae dai casi di divisione; ma da questi casi Parfit trae anche una conclusione *metafisica*.

È su questa conclusione metafisica che dobbiamo ora concentrarci per cercare di capire qual è la vera morale dei casi di divisione. Così facendo, ci metteremo anche nella posizione di scegliere, finalmente, tra l'approccio biologico e quello psicologico.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Ecco come procederemo:

- Innanzitutto, descriverò due posizioni molto generali: la posizione riduzionista e l'idea secondo cui saremmo “entità che esistono separatamente”.
- Successivamente, descriverò alcune delle ragioni che Parfit porta a favore della posizione riduzionista.
- Per finire, metterò tutto questo in relazione con la questione della fissione e il dibattito tra Parfit ed Olson.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

“On the physical criterion, personal identity over time just involves the physically continuous existence of enough of a brain so that it remains the brain of a living person. On the Psychological Criterion, personal identity over time just involves the various kinds of psychological continuity, with the right kind of cause. These views are both *Reductionist*. [...] they claim (1) that the fact of a person's identity over time just consists in the holding of certain more particular facts. They may also claim (2) that these facts can be described without either presupposing the identity of this person, or explicitly claiming that the experiences in this person's life are had by this person or even explicitly claiming that this person exists. These facts can be described in an *impersonal* way. [...] Many Non-Reductionists believe that *we are separately existing entities*. [...] On the best-known of this view, a person is [...] a Cartesian Pure Ego” (Parfit 1984, pp. 209-210).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

“Besides claiming (1) and (2), Reductionists might also claim (9) Though persons exist, we could give a *complete* description of reality *without* claiming that persons exist. I call this the view *that a complete description could be impersonal*” (Parfit 1984, p. 212).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

Cerchiamo di specificare un po' di più la tesi che siamo entità che esistono separatamente:

“[...] three appealing doctrines about the metaphysics of people [...] may seem to be nearly [...] certain. [...] A subject is in no way a matter of degree. [...] With all of these other things [i.e. mere objects], there may be a middle ground where, if anything does, mere conventions may decide the matters. But quite beyond any conventions, at any particular time, the subject himself either exists in full or else he fails to exist completely” (Unger 1990, p. 41).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

Cerchiamo di specificare un po' di più la tesi che siamo entità che esistono separatamente:

“A subject is separate and distinct from every other subject, as well as from everything else that is not one of his own conscious states. A subject's body may be organically joined to another's subject body. As a result of some suitable fusion or merger, perhaps two subjects might even share the same brain. But, just as no subject can share conscious experience with any other, so no subject can himself merge, fuse or conjoin with any other subject, nor with anything else [...]” (Unger 1990, p. 41).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

Cerchiamo di specificare un po' di più la tesi che siamo entità che esistono separatamente:

“A subject's body and brain certainly may be divided. And perhaps a subject's phenomenal field might also be divided. But the subject himself cannot possibly be divided” (Unger 1990, pp. 41-42).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

La terza dottrina dovrebbe avervi ricordato qualcosa:

“[...] c'è una grossa differenza tra la mente e il corpo, per il fatto che un corpo è per sua natura sempre divisibile, mentre la mente assolutamente indivisibile [...]. Né la facoltà di volere, di sentire, di intendere intellettualmente, ecc. possono venire dette *parti* della mente, ché è sempre un'unica e medesima mente a volere, a sentire, ad intendere. [...] Il che basterebbe da solo ad insegnarmi che la mente è completamente diversa dal corpo, se già non lo sapessi, quanto basta, in altro modo” (Descartes 1641, p. 141).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

La prima dottrina è particolarmente importante per distinguere la posizione riduzionista dalla tesi che siamo entità che esistono separatamente:

“If we accept a Reductionist View, we shall believe that the identity of such a thing may be [...] *indeterminate*. [...] Suppose that a certain club exists for several years, holding regular meetings. The meetings then cease. Some years later, some of the members of this club form a club with the same name, and the same rules. We ask: “Have these people reconvened the *very same* club? [...]”. [...] suppose that there is no [...] rule, and no legal facts, supporting either answer to our question. And suppose that the people involved, if they asked our question, would not give it an answer. There would then be no answer to our question. [...] Though there is no answer to our question, there may be nothing that we do not know. [...] If this is true of some question, I call this question *empty*” (Parfit 1984, p. 213).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

La prima dottrina è particolarmente importante per distinguere la posizione riduzionista dalla tesi che siamo entità che esistono separatamente:

“If we are Reductionists about personal identity, we should make similar claims. We can describe cases where, between me now and some future person, the physical and psychological connections hold only to reduced degrees. If I imagine myself in such a case, I can always ask: “Am I about to die? Will the resulting person be me?”. On the Reductionist View, in some cases there would be no answer. My question would be *empty*. [...] When it is applied to ourselves, this Reductionist claim is hard to believe. [...] These beliefs I call the view that *our identity must be determinate*” (Parfit 1984, p. 214).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

La prima dottrina è particolarmente importante per distinguere la posizione riduzionista dalla tesi che siamo entità che esistono separatamente:

“Reductionists admit that there is a difference between numerical identity and exact similarity. In some cases, there would be a real difference between some person's being me, and his being someone else who is merely exactly like me. Many people assume that there must *always* be such a difference. In the case of nations, or clubs, such an assumption is false. [...] there are some cases where there is a real difference between someone's being me, and his being someone else who is exactly like me. This may be so in the Branch-Line Case, the version of Teletransportation where the Scanner does not destroy my brain and body” (Parfit 1984, pp. 241-242).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Riduzionismo vs esistenza separata.

La prima dottrina è particolarmente importante per distinguere la posizione riduzionista dalla tesi che siamo entità che esistono separatamente:

“If we return to Simple Teletransportation [...] things are different. We could say here that my Replica will be me, or we could instead say that he will merely be someone else who is exactly like me. But we should not regard these as competing hypotheses about what will happen. [...] If my continued existence merely involves physical and psychological continuity, we know just what happens in this case. There will be some future person who will be physically exactly like me, and who will be fully psychologically continuous with me. This psychological continuity will have a reliable cause [...]. But this continuity will not have its normal cause [...]. This is a full description of the facts” (Parfit 1984, p. 242).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Descriverò ora tre argomenti a favore del riduzionismo. Il primo è un argomento contro l'idea che siamo degli ego cartesiani. Il secondo e il terzo sono invece argomenti per la conclusione che se non siamo ego cartesiani, allora dovremmo essere riduzionisti – tenete a mente che, in linea di principio, esistono diverse forme di non-riduzionismo.

Nell'argomentare a favore del riduzionismo, ci concentreremo sulla prima delle tre dottrine metafisiche descritte da Unger, ma ovviamente anche le prime due possono venire criticate (vd. Unger 1990, §§ 6.3-6.5).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 1.

“I believe that there might have been evidence supporting the Cartesian View. [...] A Japanese woman might claim to remember living a life as a Celtic hunter and warrior in the Bronze Age. On the basis of her apparent memories she might make many predictions which could be checked by archaeologists. [...] Suppose next that there are countless other cases in which people alive today claim to remember living certain past lives, and provide similar predictions that are all verified. This becomes true of most of the people in the world's population. If there was enough such evidence, and there was no other way in which we could explain how most of us could know such detailed facts about the distant past, we might have to concede that we have accurate quasi-memories about these past lives” (Parfit 1984, p. 227).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 1.

“It might next be discovered that there is no physical continuity between the Celtic warrior and the Japanese woman. We might therefore have to abandon the belief that the carrier of memory is the brain. We might have to assume that the cause of these quasi-memories is something purely mental. [...] This kind of evidence would not directly support the claim that [...] the continued existence of these Egos is all-or-nothing. But there might have been evidence to support this claim. There might have been various kinds or degrees of damage to a person's brain which did not in any fundamental way alter this person, while other kinds or degrees of damage seemed to produce a completely new person [...]. We might have generally reached the conclusion that these kinds of interference either did nothing at all to destroy psychological continuity, or destroyed it completely” (Parfit 1984, pp. 227-228).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 1.

“We do not in fact have the kind of evidence described above. [...] And we have much evidence both to believe that the carrier of psychological continuity is the brain, and to believe that psychological connectedness could hold to any reduced degree” (Parfit 1984, p. 228).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Come procederemo:

- Inizieremo discutendo un argomento a favore del criterio fisico e contro l'approccio psicologico.
- Dopodiché discuteremo un argomento analogo a favore dell'approccio psicologico e contro il criterio fisico.
- Infine, combineremo i due argomenti, ottenendo così un argomento a favore del riduzionismo e contro l'idea che siamo entità che esistono separatamente.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Un argomento a favore del criterio fisico e contro l'approccio psicologico: "I shall next consider another objection to the Psychological Criterion. This is advanced by Williams. This objection seems to show that, if some person's brain continues to exist, and to support consciousness, this person will continue to exist, however great the breaks are in the psychological continuity of this person's mental life" (Parfit 1984, p. 229).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

“I am the prisoner of some callous neuro-surgeon, who intends to disrupt my psychological continuity by tampering with my brain. I shall be conscious while he operates, and in pain. I therefore dread what is coming. The surgeon tells me that, while I am in pain, he will do several things. He will first activate some neurodes that will give me amnesia. I shall suddenly lose all of my memories of my life up to the start of my pain. Does this give me less reason to dread what is coming? [...] Surely not. The pain might so occupy my mind that I would even fail to notice the loss of all these memories. The surgeon next tells me that, while I am still in pain, he will later flip another switch, that will cause me to believe that I am Napoleon, and will give me apparent memories of Napoleon's life. Can I assume that this will cause my pain to cease? The natural answer is again No” (Parfit 1984, p. 229).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

“The surgeon then tells me that, during my ordeal, he will later flip a third switch, that will change my character so that it becomes just like Napoleon’s. Once again, I seem to have no reason to expect the flipping of this switch to end my pain. [...] this argument seems to show that I can have reason to fear future pain whatever psychological changes precede this pain. Even after all these changes, it will be I who feels this pain. If this is so, the Psychological Criterion of personal identity is mistaken. [...] It may be objected that, if I remain conscious throughout this ordeal, there will at least be one kind of psychological continuity. [...] I would have memories of my ordeal. [...] To meet this objection we can add one feature to the case. After I have lost all my other memories, I am for a moment made unconscious. [...] As the ordeal continues, I would have new memories. But there would be no continuity of memory [...]” (Parfit 1984, pp. 229-230).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

L'argomento rivisto:

“I shall now revise Williams’ argument. [...] I shall discuss a *spectrum*, or range of cases, each of which is very similar to its neighbours. These cases involve all of the possible degrees of psychological connectedness. I call this the *Psychological Spectrum*. In the case at the far end, the surgeon would cause very many switches to be simultaneously flipped. This would cause there to be no psychological connections between me and the resulting person. This person would be wholly like Napoleon. In the cases at the near end, the surgeon would cause to be flipped only a few switches. If he flipped only the first switch, this would merely cause me to lose a few memories, and to have a few apparent memories that fit the life of Napoleon. [...] Similar claims are true about the changes in my character” (Parfit 1984, p. 231).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

L'argomento rivisto:

“[...] we must decide which are the cases in which I would survive. In the case at the near end, the surgeon does nothing. In the second case, I would merely lose a few memories, have a few delusions, and become more bad-tempered. It is clear that, in this case, I would survive. [...] It is hard to believe both that I would survive in one of these cases, and that, in the next case, I would cease to exist. [...] If no such small change could cause me to cease to exist, I would continue to exist in all of these cases. A Reductionist might say: The argument assumes that, in each of these cases, the resulting person would or would not be me. This is not so. [...] In many of the intervening cases, neither answer would be true. [...] Though there is no answer to this question, I could know exactly what will happen. This question is, here, *empty*” (Parfit 1984, pp. 231-233).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

L'argomento rivisto:

“These remarks are analogous to remarks that we accept when applied to heaps. [...] As Williams claims, when applied to our own existence, such remarks seem incredible. [...] The Reductionist View would provide an answer to Williams's argument. When Williams gives his version of this argument, he rejects this view. He concludes instead that, if my brain continues to exist, and to be the brain of a living person, I shall be that person” (Parfit 1984, p. 233).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Insomma, ci sono tre opzioni:

- Abbracciare il riduzionismo e l'idea che a volte l'identità non è determinata.
- Sostenere che a un certo punto, quando passiamo da un certo caso dello Spettro Psicologico al successivo, improvvisamente smetto di esistere.
- Sostenere che continuo ad esistere anche nei casi alla fine dello Spettro Psicologico, abbracciando la versione di Williams del criterio fisico (secondo cui è necessario che il mio cervello continui a supportare una psicologia, ma non è richiesta alcun tipo di continuità psicologica).

E Williams accetta la terza.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Un argomento a favore dell'approccio psicologico e contro il criterio fisico: “One objection is that a similar argument applies to physical continuity. Consider [...] the *Physical Spectrum*. [...] In the case at the near end of this spectrum, there would later be a person who would be fully continuous with me as I am now, both physically and psychologically. In the case at the far end, there would later be a person who would be psychologically but not physically continuous with me as I am now. The far end is like the case of Teletransportation. The near end is the normal case of continued existence. In a case close to the near end, scientists would replace 1% of the cells in my brain and body with exact duplicates. In the case in the middle of the spectrum, they would replace 50%. In a case near the far end, they would replace 99% [...]. At the far end, the “replacement” would involve the complete destruction of my brain and body[...].” (Parfit 1984, p. 234).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Un argomento a favore dell'approccio psicologico e contro il criterio fisico:  
“What is important in this last case is not just that my Replica's brain and body would be entirely composed of new matter. [...] this might become true in a way that does not destroy my brain and body. It could become true if there is a long series of small changes in the matter in my body, during which my brain and body continue to exist, and to function normally”  
(Parfit 1984, p. 234).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Un argomento a favore dell'approccio psicologico e contro il criterio fisico: “This range of cases challenges the Physical Criterion [...]. Imagine that you are about to undergo one of these operations. You might try to believe this version of Reductionism. [...] In any central case in this range, the question “Am I about to die?” has no answer. But I know just what will happen. [...] If we do not yet accept the Reductionist View [...] what should we claim about these cases? If we continue to assume that my Replica would not be me, we are forced to the following conclusion. There must be some critical percentage which is such that, if the surgeons replace less than this percent, it will be me who wakes up, but if they replace more than this percent, it will *not* be me” (Parfit 1984, p. 235).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Un argomento a favore dell'approccio psicologico e contro il criterio fisico: “Perhaps there is some crucial part of my brain which is such that, if the surgeons do not replace this part, the resulting person will be me, but if they do, it will be someone else. But this makes no difference. What if they replace different percentages of this crucial part of my brain? [...] Such a view is [...] hard to believe” (Parfit 1984, p. 235).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Un argomento a favore dell'approccio psicologico e contro il criterio fisico:  
“We have three alternatives (1) We could accept the Reductionist reply [...].  
(2) We could believe that there *is* a sharp borderline between two cases.  
[...] (3) We could believe that, in all of these cases, the resulting person  
would be me. [...] If we accept (3), we believe that psychological  
continuity provides personal identity [...] even when this continuity does  
not have its normal cause” (Parfit 1984, p. 236).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Un argomento a favore dell'approccio psicologico e contro il criterio fisico: “When we considered the Psychological Spectrum, Williams’s argument seemed to show that psychological continuity is not necessary for personal identity. Physical continuity would be sufficient. When we consider the Physical Spectrum, a similar argument seems to show that [...] Psychological continuity would be sufficient. We could accept both of these conclusions. We could claim that either kind of continuity provides personal identity. [...] One objection arises if we combine, not our two conclusions, but the two arguments for these conclusions” (Parfit 1984, p. 236).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Un argomento per il riduzionismo:

“Consider another range of possible cases. These involve all of the possible variations in the degrees of *both* physical *and* psychological connectedness. This is the *Combined Spectrum*. At the near end of this spectrum is the normal case in which a future person would be fully continuous with me as I am now, both physically and psychologically. [...] At the far end of this spectrum the resulting person would have no continuity with me as I am now, either physically or psychologically. In this case the scientists would destroy my brain and body, and then create, out of new organic matter, a perfect replica of [...] Greta Garbo” (Parfit 1984, pp. 236-237).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Un argomento per il riduzionismo:

“In considering the first two Spectra, we had three alternatives: accepting a Reductionist reply, believing that there must be some sharp borderline, and believing that the resulting person would in every case be me. Of these three, the third seemed the least implausible conclusion. In considering the Combined Spectrum, we cannot accept this conclusion. [...] We might continue to believe that our identity must be determinate. [...] We would then be forced to accept the following claims: [...] There must be some critical set of the cells replaced, and some critical degree of psychological change, which would make all the difference. [...] It is hard to believe [...] that the difference between life and death could just consist in [...] very small differences [...]. We should therefore now conclude that the Reductionist View is true” (Parfit 1984, pp. 238-239).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 2.

Notate che il fatto che un essere umano si sviluppa da un feto offre un argomento analogo, e meno fantasioso (vd. Unger 1990, pp. 197-198).

Notate però anche che se l'idea che siamo degli ego cartesiani fosse sostenibile, tanto la seconda quanto la terza opzione risulterebbero più accettabili.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 3.

Questo terzo argomento si serve di alcune osservazioni di Parfit, ma le sviluppa in una direzione differente.

E a differenza dell'argomento originale di Parfit, assume che l'identità personale sia ciò che conta – è quindi un argomento per una forma di riduzionismo leggermente diluita rispetto a quella di Parfit (che considera l'idea che l'identità personale non è ciò che conta parte della posizione riduzionista).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 3.

“[...] Williams advances another argument against the Psychological Criterion. [...] Identity is logically a one-one relation. [...] psychological continuity is not logically a one-one relation. [...] psychological continuity cannot be the criterion of identity. [...] a criterion of identity must itself be logically a one-one relation. [...] Some reply that this criterion might appeal to *non-branching* psychological continuity. [...] Williams rejects this answer. He claims *Requirement (1)*: Whether a future person will be me must depend only on the *intrinsic* features of the relation between us. [...] *Requirement (2)*: Since personal identity has great significance, whether identity holds cannot depend on a trivial fact. [...] Williams takes this argument to support a Non-Reductionist version of the Physical Criterion. [...] a similar argument can challenge this view” (Parfit 1984, pp. 266-268).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 3.

“Physical continuity could take a branching form. [...] Williams [...] must therefore revise the Physical Criterion, so that it takes a non-branching form [...]: If there will be a future person with enough of my brain to be the brain of a living person, this person will be me, unless there will also be someone else with enough of my brain. Williams would reject this Criterion, since it violates both of his Requirement. [...] Williams might suggest *The New Physical Criterion*: A future person will be me if and only if this person is both living and has *more than half* my brain. [...] This criterion [...] meets Requirement (1). It fails, however, to meet the other requirement. [...] It is a trivial fact whether some future person has half my brain, or slightly more than half” (Parfit 1984, pp. 268-270).

(È dubbio che l'approccio biologico sia impermeabile a questo argomento)

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Perché dovremmo essere riduzionisti, 3.

Notate che, ancora una volta, se avessimo ragione di credere che siamo ego cartesiani, allora avremmo una qualche ragione per rifiutare l'argomento.

Ma se non siamo ego cartesiani, la conclusione pare essere che i casi di divisione sono casi in cui la domanda "Chi sono io?" è vuota, il che è ovviamente un punto a favore della posizione riduzionista.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Possiamo ora formulare la seconda conclusione, la conclusione metafisica, che Parfit ritiene si possa trarre dai casi di fissione:

“Suppose that, for the reasons given earlier, we reject the claim that each of us is really a Cartesian Ego. And we reject the claim that a person is any other kind of separately existing entity [...]. How then should we answer the question about what happens when I divide? I distinguished four possibilities. When I discussed each possibility, there seemed to be strong objections to the claim that it would be what happens. If we believe that these are different possibilities, any of which might be what happens, the case is a problem [...]. On the Reductionist View, the problem disappears. On this view, the claims that I have discussed do not describe different possibilities, any of which might be true, and one of which must be true. These claims are merely different descriptions of the same outcome” (Parfit 1984, p. 259).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Possiamo ora formulare la seconda conclusione, la conclusione metafisica, che Parfit ritiene si possa trarre dai casi di fissione:

“We know what this outcome is. There will be two future people, each of whom will have the body of one of my brothers, and will be fully psychologically continuous with me, because he has half of my brain. Knowing this, we know everything. I may ask: “But shall I be one of these two people, or the other, or neither?”. But I should regard this as an empty question. Here is a similar question. In 1881 the French Socialist Party split. What happened? Did the French Socialist Party cease to exist, or did it continue to exist as one or other of the two new Parties? Given certain further details, this would be an empty question” (Parfit 1984, pp. 259-260).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

La seconda conclusione che Parfit ritiene si possa trarre dai casi di fissione è quindi la verità della posizione riduzionista.

Il suo ragionamento è quindi simile al terzo degli argomenti a favore del riduzionismo che abbiamo discusso.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un buon modo per rendersi conto che i casi di fissione spingono in direzione del riduzionismo è riflettere sul fatto che questi casi sembrano mostrare che siamo più simili ad artefatti come le navi di quanto inizialmente saremmo disposti a pensare:

“Some ancient Greeks were exercised by the old problem of the ship of Theseus [...]. When in each port, some few of its planks are replaced by highly similar planks. [...] By the end of a year [...] all of the original planks have been replaced. [...] even with all new planks and all new matter, it will be the same ship” (Unger 1990, p. 162).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un buon modo per rendersi conto che i casi di fissione spingono in direzione del riduzionismo è riflettere sul fatto che questi casi sembrano mostrare che siamo più simili ad artefatti come le navi di quanto inizialmente saremmo disposti a pensare:

“It was Hobbes [...] who proposed a more difficult variation on this old and rather easy problem. On the variation, when a plank is replaced it is saved, perhaps by being put in a certain storehouse. [...] The planks may all have been tagged with numbers. Following the order of the numbers, these planks may be intentionally reassembled into their original arrangement. [...] Do they compose the *original* ship? Or, do the planks that replaced them compose the original ship? Or, is neither of these the original ship [...]? Or, do none of the previous three questions have determinate answers?” (Unger 1990, pp. 162-163).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un buon modo per rendersi conto che i casi di fissione spingono in direzione del riduzionismo è riflettere sul fatto che questi casi sembrano mostrare che siamo più simili ad artefatti come le navi di quanto inizialmente saremmo disposti a pensare:

“[...] there is an interesting lesson to be learned from Hobbes' variation [...]: if the old planks are never reassembled, and especially if they are allowed to rot, then the way is clear for the newer planks to constitute the original ship [...]. As if by magic, when Hobbes has them be stored and reassembled, the old planks might put up a sort of *logical obstacle* for the new planks, as regards how much they can do for the original ship's clear-cut survival” (Unger 1990, p. 163).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un buon modo per rendersi conto che i casi di fissione spingono in direzione del riduzionismo è riflettere sul fatto che questi casi sembrano mostrare che siamo più simili ad artefatti come le navi di quanto inizialmente saremmo disposti a pensare:

“This sort of apparent strangeness is pretty pervasive. By considering a third case, we may notice what may be a more blatant instance of it: suppose that, instead of being put in the storehouse as a consequence of a *replacement* process, the original planks are put there as part of a gradual and protracted *dismantling* process. [...] As in Hobbes's case, the old planks may then be reassembled in their original arrangement. When thus reassembled, those old planks will compose, not just a ship, but the one and only original ship” (Unger 1990, pp. 163-164).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un buon modo per rendersi conto che i casi di fissione spingono in direzione del riduzionismo è riflettere sul fatto che questi casi sembrano mostrare che siamo più simili ad artefatti come le navi di quanto inizialmente saremmo disposti a pensare:

“When we compare this dismantling case with Hobbes’s replacement example, we seem to get strong logical magic working in the other direction: by being sequentially inserted into the old planks’ places after they have been removed, the *new* planks seem to erect a strong logical barrier against what the *old* planks can do for the original ship’s clear survival. [...] A fairly standard way of trying to articulate the appearance of strangeness is to say this: “The survival of an ordinary concrete individual, even a ship, should be wholly determined only by factors that are *intrinsic* to that ship [...]” (Unger 1990, p. 164).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un buon modo per rendersi conto che i casi di fissione spingono in direzione del riduzionismo è riflettere sul fatto che questi casi sembrano mostrare che siamo più simili ad artefatti come le navi di quanto inizialmente saremmo disposti a pensare:

“[...] to parallel Hobbes's with a case about people, we must take good care of the brain-parts that are replaced by their duplicates [...]. At the end of the year, these [...] old parts may be rejoined [...]. They will then compose a brain that is qualitatively identical to the example's continuously intact brain. Both the brain they then cohesively compose and also the continuously intact brain may be placed in duplicates of the original body. [...] Who, if anyone, is the original person? Unlike the possibly indeterminate situation with which Hobbes's two ships presented us, in this parallel personal case the correct answer is extremely clear [...]” (Unger 1990, pp. 166-167).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un buon modo per rendersi conto che i casi di fissione spingono in direzione del riduzionismo è riflettere sul fatto che questi casi sembrano mostrare che siamo più simili ad artefatti come le navi di quanto inizialmente saremmo disposti a pensare:

“[...] the original person is the person whose brain-parts were, over a year, sequentially assimilated [...]. In another place, however, there seems to be, in the Hobbesian personal case, a *more powerful* magic at work than there appeared in Hobbes's nautical example. [...] Presenting no potentially confusing competitors, this [...] case mirrors the third example in the nautical trio, the straightforward dismantling and reassembly of a ship's planks. This third personal case is, of course, a standard case of the separation and rejoining of a person's brain-parts. [...] If these parts are well synchronized [...] then the person will clearly survive” (Unger 1990, p. 167).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Un buon modo per rendersi conto che i casi di fissione spingono in direzione del riduzionismo è riflettere sul fatto che questi casi sembrano mostrare che siamo più simili ad artefatti come le navi di quanto inizialmente saremmo disposti a pensare:

“This Hobbesian personal example presents a glaring appearance of strangeness: by coming into the situation as they do, the new brain-parts erect a terribly strong logical barrier against what the old brain-parts can do for the original person's survival” (Unger 1990, p. 167).

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

I casi di fissione che hanno come protagoniste delle navi suggeriscono una conclusione convenzionalista intorno alle condizioni di persistenza e, di conseguenza, all'essenza di questi oggetti: se il fatto della persistenza di una nave dipende da fattori estrinseci e accidentali, questo fatto non può essere un fatto robusto, totalmente oggettivo; deve essere invece questione di convenzione.

Nel caso di oggetti meramente materiali come le navi questa conclusione viene suggerita anche dai casi di coincidenza (vd. Sidelle 1998).

I casi di fissione suggeriscono però questa conclusione anche nel caso delle persone.

## Psicologia vs biologia, 3: l'intuizione del trapianto e la questione della fissione

Qual è quindi la conclusione corretta che dobbiamo trarre dai casi di divisione? Che dovremmo abbracciare l'approccio biologico, o che dovremmo essere riduzionisti?

Personalmente penso che dovremmo propendere per la seconda ipotesi, soprattutto se teniamo a mente che non è chiaro che l'approccio biologico – inteso come un approccio non-riduzionista – sia immune ai problemi sollevati dalla fissione.

## Ancora teletrasporto

Torniamo ora alla strana dichiarazione di Parfit che avevamo visto parlando del caso del teletrasporto:

“I shall argue that we need not decide between these three versions of the Psychological Criterion. [...] When [...] artificial eyes are more advanced, they might give to someone who has gone blind visual experiences just like those that he used to have. What he seems to see would correspond to what is in fact before him. And his visual experiences would be causally dependent, in this new but reliable way, on the light-waves coming from the objects that are before him. Would this person be *seeing* this objects? If we insist that seeing must involve the normal cause, we would answer No. But even if this person cannot see, what he has is *just as good as* seeing [...]. If psychological continuity does not have its normal cause, it may not provide personal identity. But we can claim that, even if this is so, what it provides is *as good as* personal identity” (Parfit 1984, pp. 208-209).

## Ancora teletrasporto

L'avevamo trovata strana per due ragioni:

- Non è forse un fatto determinato e oggettivo se, in una certa situazione, sono sopravvissuto o meno?
- E come può qualcosa che non è esattamente la sopravvivenza essere tanto buono quanto la sopravvivenza?

Queste domande dovrebbero ora aver ricevuto una risposta:

- L'identità non è sempre determinata.
- L'identità non è ciò che conta.

## Ancora teletrasporto

Sul primo punto ci siamo appena soffermati. Riprendiamo il secondo:

“Does my relation to *this* Replica contain what matters? He is fully psychologically continuous, not with me as I am now, but with me as I was this morning, when I pressed the green button. Is this relation about as good as survival? It may be hard to believe that it is. But it is also hard to believe that it can matter much whether my life briefly overlaps with the life of my Replica. It may help to consider *The Sleeping Pill*. Certain actual sleeping pills cause *retrograde* amnesia. [...] if I take such a pill, I shall remain awake for an hour, but after my night’s sleep I shall have no memories of the second half of this hour. [...] Suppose that I took such a pill nearly an hour ago. The person who wakes up in my bed tomorrow will not be psychologically continuous with me as I am now. He will be psychologically continuous with me as I was half an hour ago. I am now on a *psychological branch-line* [...]” (Parfit 1984, p. 287)

## Ancora teletrasporto

Sul primo punto ci siamo appena soffermati. Riprendiamo il secondo:

“The actual case of the Sleeping Pill provides a close analogy to one of the special features of the Branch-Line Case: the fact that I am on a psychological branch-line. The imagined Physics Exam provides a close analogy to the other special feature: that my life overlaps with that of my Replica. When we consider these analogies, this seems enough to defend the claim that, when I am on the Branch-Line, my relation to my Replica contains almost everything that matters” (Parfit 1984, pp. 288-289)

## Ancora teletrasporto

Parfit sostiene non solo che l'identità personale non è ciò che conta, ma anche che ciò che conta è la relazione R (continuità e/o connessione psicologica) con *qualsiasi* causa. Vi avevo detto che, tra varie ragioni non troppo convincenti per quest'ultima tesi, c'è n'è una apparentemente piuttosto forte. Ora che abbiamo discusso la tesi riduzionista, possiamo finalmente descrivere questa ragione:

“On the Reductionist View, my continued existence just involves physical and psychological continuity. On the Non-Reductionist View, it involves a further fact. It is natural to believe in this further fact, and to believe that compared with continuities, it is a *deep* fact, and is the fact that really matters. When I fear that, in Teletransportation, *I* shall not get to Mars, my fear is that the abnormal cause may fail to produce this further fact. As I have argued, there is no such fact. What I fear will not happen, *never* happens” (Parfit 1984, p. 279)

## Ancora teletrasporto

Parfit sostiene non solo che l'identità personale non è ciò che conta, ma anche che ciò che conta è la relazione R (continuità e/o connessione psicologica) con *qualsiasi* causa. Vi avevo detto che, tra varie ragioni non troppo convincenti per quest'ultima tesi, c'è n'è una apparentemente piuttosto forte. Ora che abbiamo discusso la tesi riduzionista, possiamo finalmente descrivere questa ragione:

“When I come to see that my continued existence does not involve this further fact, I lose my reason for preferring a space-ship journey. But, judged from the stand-point of my earlier belief, this is not because Teletransportation is *about as good as* ordinary survival. It is because ordinary survival is *about as bad as*, or little better than, Teletransportation. *Ordinary survival is about as bad as being destroyed and Replicated*”  
(Parfit 1984, p. 280)

# Buddha



# Buddha

L'idea che la nostra esistenza sia una questione di convenzione è così lontana dalla nostra solita concezione di noi stessi che sembra possibile formularla in termini di non-esistenza.

Formulata così, la posizione riduzionista rivela una parentela inaspettata: “[...] al cuore del buddhismo sta la tesi frequentemente indicata come “dottrina del non-sé”. “Non-sé” è il modo più frequente di tradurre la parola sanscrita “*anātman*”, un termine costituito dal prefisso privativo “*an*” e dal sostantivo “*ātman*” [...]. Ma che cos'è, anzitutto, un *ātman*? Si tratta di una nozione centrale [...] che è usata per riferirsi a una sostanza semplice [...], immateriale, eterna, immutabile e sussistente di per sé [...]” (Tomasetta 2015, p. 156).

# Buddha

L'idea che la nostra esistenza sia una questione di convenzione è così lontana dalla nostra solita concezione di noi stessi che sembra possibile formularla in termini di non-esistenza.

Formulata così, la posizione riduzionista rivela una parentela inaspettata: “Questo, naturalmente, non implica, di per sé, la non esistenza delle persone umane [...]. Che le cose stiano così era ben chiaro anche ad alcuni antichi filosofi *abhidharma* negatori dell'esistenza dell'*ātman* ma sostenitori dell'esistenza delle persone e perciò noti sotto il nome di “personalisti”. [...] Occorre però sottolineare che si tratta di una posizione senz'altro minoritaria, dato che la grande maggioranza del pensiero *abhidharma*, e in generale del pensiero buddhista, rifiuta l'idea che le persone siano enti irriducibili” (Tomasetta 2015, pp. 157-158).

# Buddha

L'idea che la nostra esistenza sia una questione di convenzione è così lontana dalla nostra solita concezione di noi stessi che sembra possibile formularla in termini di non-esistenza.

Formulata così, la posizione riduzionista rivela una parentela inaspettata: “Una delle più antiche e tipiche distinzioni della buddhista [...] è quella tra due livelli differenti di realtà e di verità: da un lato c'è il piano di ciò che è reale in senso ultimo e fondamentale, cui corrisponde la nozione di un enunciato esprime una verità ultima e basilare, e dall'altro ci sono il livello di ciò che è reale in senso convenzionale e la corrispondente nozione di un enunciato convenzionalmente vero” (Tomasetta 2015, p. 159).

# Buddha

L'idea che la nostra esistenza sia una questione di convenzione è così lontana dalla nostra solita concezione di noi stessi che sembra possibile formularla in termini di non-esistenza.

Formulata così, la posizione riduzionista rivela una parentela inaspettata: “Secondo la filosofia *abhidharma*, al livello ultimo e fondamentale dell'ontologia appartengono senz'altro le entità dette “*dharma*” [...]. I *dharma* [...] sono *occorrenze di proprietà* come, per esempio, una particolare forma fisica, un particolare colore, una particolare solidità, una particolare temperatura o, anche, uno specifico stato mentale [...]. Secondo i riduzionisti [...] non si può che concludere che la persona umana non appartiene al livello ontologico fondamentale [...]” (Tomasetta 2015, pp. 159-160).

# Buddha

L'idea che la nostra esistenza sia una questione di convenzione è così lontana dalla nostra solita concezione di noi stessi che sembra possibile formularla in termini di non-esistenza.

Formulata così, la posizione riduzionista rivela una parentela inaspettata: “Più che di “riduzionismo” sembra [...] più appropriato parlare di “eliminativismo buddhista”” (Tomasetta 2015, p. 167).

# Buddha

L'idea che la nostra esistenza sia una questione di convenzione è così lontana dalla nostra solita concezione di noi stessi che sembra possibile formularla in termini di non-esistenza.

Questa parentela viene sottolineata anche da Parfit, che conclude *Ragioni e persone* con una citazione dal *Visuddhimagga* [*Sentiero della purificazione*]:

“The mental and the material are really here, but here there is no human being to be found. For it is void and merely fashioned like a doll, just suffering piled up like grass and sticks” (Parfit 1984, p. 503).

## Non-esistenza e ciò che conta

L'idea che non esistiamo, o che la nostra esistenza è questione di convenzione, può suonare parecchio deprimente.

Parfit vede la cosa diversamente:

“Is the truth depressing? Some may find it so. But I find it liberating, and consoling. When I believed that my existence was [...] a further fact, I seemed imprisoned in myself. My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. When I changed my view, the walls of my glass tunnel disappeared. I now live in the open air. There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my own life, and more concerned about the lives of others” (Parfit 1984, p. 281).

## Non-esistenza e ciò che conta

L'idea che non esistiamo, o che la nostra esistenza è questione di convenzione, può suonare parecchio deprimente.

Parfit vede la cosa diversamente:

“When I believed the Non-Reductionist View, I also cared more about my inevitable death. After my death, there will be no one living who will be me. I can now redescribe this fact. Though there will later be many experiences, none of these experiences will be connected to my present experiences by chains of such direct connections as those involved in experience-memory, or in the carrying out of an earlier intention. Some of these future experiences may be related to my present experiences in less direct ways. There will later be some memories about my life. And there may later be thoughts that are influenced by mine, or things done as the result of my advice” (Parfit 1984, p. 281).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer

Che l'atteggiamento di Parfit di fronte alla conclusione riduzionista non sia poi così alieno rispetto al nostro solito modo di pensare è suggerito da un altro scenario – che può produrre una nuova, differente, forma di depressione.

Che cosa sopravviverebbe al giorno del giudizio:

“Suppose you knew that, although you yourself would live a normal life span, the earth would be completely destroyed thirty days after your death in a collision with a giant asteroid. How would this knowledge affect your attitudes during the remainder of your life? [...] One reaction that I think few of us would be likely to have [...] is complete indifference. [...] things other than our own experiences matter to us. A postmortem event that matters to us would not be one of our experiences” (Scheffler 2013, pp. 18-19).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer

Che l'atteggiamento di Parfit di fronte alla conclusione riduzionista non sia poi così alieno rispetto al nostro solito modo di pensare è suggerito da un altro scenario – che può produrre una nuova, differente, forma di depressione.

“[...] the prospect of the earth's imminent destruction would induce in us reactions of grief, sadness, and distress. But we must also consider how [...] it would affect our subsequent motivations and our choices about how to live. [...] To what extent would the activities in which we now engage continue to seem worth pursuing? [...] Consider [...] the project of trying to find a cure for cancer. This project would seem vulnerable for at least two reasons. First, it is a project in which it is understood that ultimate success may be a long way off. [...] Second, the primary value of the project lies in the prospect of eventually being able to cure the disease and to prevent the death and suffering it causes” (Scheffler 2013, pp. 23-24).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer

Che l'atteggiamento di Parfit di fronte alla conclusione riduzionista non sia poi così alieno rispetto al nostro solito modo di pensare è suggerito da un altro scenario – che può produrre una nuova, differente, forma di depressione.

“This is true [...] of much research in science, technology, and medicine. It is also true of much social and political activism. [...] It is true of many projects to [...] protect the environment. [...] many creative and scholarly projects have no obvious practical aim [...] but they are nevertheless undertaken with an actual or imagined audience or readership of some kind in mind. [...] Would artistic, musical, and literary projects still seem worth undertaking? [...] Nor is it merely projects of the kinds I have been discussing [...] whose appeal might weaken or disappear. Consider, for example, procreative activity” (Scheffler 2013, pp. 24-25).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer

Che l'atteggiamento di Parfit di fronte alla conclusione riduzionista non sia poi così alieno rispetto al nostro solito modo di pensare è suggerito da un altro scenario – che può produrre una nuova, differente, forma di depressione.

Che cosa ci dice lo scenario del giorno del giudizio:

“[...] it is noteworthy that the attractions of these same projects and activities are not similarly undercut by the mere prospect of our own deaths. [...] it seems difficult to avoid the conclusion that, in some significant respects, the existence of the afterlife matters more to us than our own continued existence. It matters more to us because it is a condition of other things mattering to us” (Scheffler 2013, pp. 25-26).

Tenete presente che qui “afterlife” compare con un senso tecnico (Scheffler 2013, p. 15).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer

Che l'atteggiamento di Parfit di fronte alla conclusione riduzionista non sia poi così alieno rispetto al nostro solito modo di pensare è suggerito da un altro scenario – che può produrre una nuova, differente, forma di depressione.

L'importanza dell'appartenenza:

“In addition to participating in valued personal relations with other specific individuals [...] many people also belong to, and value their membership in, communal or national groups, most of whose members they do not know personally. [...] for some people, the survival of the community [...] has an importance that is comparable to [...] the importance they attach to the survival of their loved ones. [...] Even if [...] the survival of the group does not mean that one will personally be remembered, it nevertheless gives one license to imagine oneself as retaining a social identity in the world of the future” (Scheffler 2013, p. 34).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer

Che l'atteggiamento di Parfit di fronte alla conclusione riduzionista non sia poi così alieno rispetto al nostro solito modo di pensare è suggerito da un altro scenario – che può produrre una nuova, differente, forma di depressione.

Appartenenza vs affetti:

“[...] these examples may create or reinforce the impression that [...] it is really the postmortem survival of specific individuals or groups that we care about. [...] Yet this conclusion is too hasty. [...] The imminent disappearance of human life would be sufficient for us to react with horror even if it would not involve the premature death of any of our loved ones. This, it seems to me, is one lesson of P. D. James's novel *The Children of Men* [...]” (Scheffler 2013, pp. 37-38).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer

Che l'atteggiamento di Parfit di fronte alla conclusione riduzionista non sia poi così alieno rispetto al nostro solito modo di pensare è suggerito da un altro scenario – che può produrre una nuova, differente, forma di depressione.

I limiti dell'egoismo (anche di quello inclusivo):

“I take the afterlife conjecture to have implications of a number of different kinds. Perhaps the most striking of these has to do with the nature and limits of our egoism. [...] Every single person now alive will be dead in the not-too-distant future. This fact is universally accepted and is not seen as remarkable, still less as an impending catastrophe. There are no crisis meetings of world leaders to consider what to do about it [...]. In certain [...] respects, the fact that we and everyone we love will cease to exist matters less to us than would the nonexistence of future people whom we do not know [...]” (Scheffler 2013, pp. 44-45).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer

Che l'atteggiamento di Parfit di fronte alla conclusione riduzionista non sia poi così alieno rispetto al nostro solito modo di pensare è suggerito da un altro scenario – che può produrre una nuova, differente, forma di depressione.

Il valore della razza umana...

“[...] the entire range of phenomena that consists in people's valuing things [...] occurs within the implicit framework of a set of assumptions that includes, at the most basic level, the assumption that human life itself matters, and that it is an ongoing phenomenon with a history that transcends the history of any individual” (Scheffler 2013, p. 59).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer

Che l'atteggiamento di Parfit di fronte alla conclusione riduzionista non sia poi così alieno rispetto al nostro solito modo di pensare è suggerito da un altro scenario – che può produrre una nuova, differente, forma di depressione.

... e la sua fine.

“Alvy Singer [...] is the character played by Woody Allen in his movie *Annie Hall*. The movie contains a flashback scene in which the nine-year-old Alvy is taken by his mother to see a doctor. Alvy is refusing to do his homework on the ground that the universe is expanding. He explains that “the universe is everything, and if it’s expanding, someday it will break apart and that would be the end of everything!”. [...] Alvy might have a point” (Scheffler 2013, p. 62).

## Le preoccupazioni del giovane Alvy Singer



## Bibliografia

- Aristotele [1983]. De anima. Traduzione italiana Dell'anima. In Aristotele, *Opere – Volume 4*. Roma-Bari: Laterza, 97-191.
- Balaguer, Mark (2009a). Why There Are No Good Arguments for Any Interesting Version of Determinism. *Synthese* 168 (1), 1-21.
- Balaguer, Mark (2009b). The Metaphysical Irrelevance of the Compatibilism Debate (and, More Generally, of Conceptual Analysis). *Southern Journal of Philosophy* 47 (1), 1-24.
- Bechtel, William (1988) [1992]. *Philosophy of Mind: an Overview for Cognitive Science*. Traduzione italiana *Filosofia della mente*. Bologna: Il Mulino.
- Beebe, Helen (2003). Local Miracle Compatibilism. *Noûs* 37 (2), 258-277.
- Boyd, Richard (1980). Materialism without Reductionism: What Physicalism Does not Entail. In Ned Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology – Volume 1*. Cambridge: Harvard University Press, 67-106.

## Bibliografia

- Carroll, John W.; Markosian, Ned (2010). *An Introduction to Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chalmers, David J. (1995) [2010]. Facing Up to the Problem of Consciousness. In David J. Chalmers, *The Character of Consciousness*. New York-Oxford: Oxford University Press, 3-28.
- Chalmers, David J. (1996). *The Conscious Mind – In Search of a Fundamental Theory*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (2006) [2010]. Two-Dimensional Semantics. In David J. Chalmers, *The Character of Consciousness*. New York-Oxford: Oxford University Press, 541-568.
- Chalmers, David J. (2010a). Consciousness and Its Place in Nature. In David J. Chalmers, *The Character of Consciousness*. New York-Oxford: Oxford University Press, 104-139.

## Bibliografia

- Chalmers, David J. (2010b). The Two-Dimensional Argument against Materialism. In David J. Chalmers, *The Character of Consciousness*. New York-Oxford: Oxford University Press, 141-192.
- Cuypers, Stefaan E.; Rummens, Stefan (2010). Determinism and the Paradox of Predictability. *Erkenntnis* 72 (2), 233-249.
- Dennett, Daniel C. (1984). *Elbow Room – The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge-London: MIT Press.
- Descartes, René (1641) [1997]. *Meditationes de prima philosophia*. Traduzione italiana *Meditazioni metafisiche*. Roma-Bari: Laterza.
- Descartes, René (1644) [1985]. Principia philosophiae. Traduzione inglese Principles of Philosophy. In John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes – Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 179-291.
- Fara, Michael (2008). Masked Abilities and Compatibilism. *Mind* 117 (468), 843-865.

## Bibliografia

- Frankfurt, Harry G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy* 66 (23), 829-839.
- Frankfurt, Harry G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy* 68 (1), 5-20.
- Grzankowski, Alex (2014). “Can” and the Consequence Argument. *Ratio* 27 (2), 173-189.
- Guardo, Andrea (2013). Due osservazioni sulla metafisica della prescienza. *Lebenswelt* 3 (1), 47-57.
- Guardo, Andrea (manuscript). Making Sense of Locke’s Confession.
- Harris, James A. (2005). *Of Liberty and Necessity – The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Horwich, Paul (1975). On Some Alleged Paradoxes of Time Travel. *Journal of Philosophy* 72 (14), 432-444.

## Bibliografia

- Hume, David (1739-1740) [1987]. *A Treatise of Human Nature – Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Traduzione italiana *Trattato sulla natura umana – Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali*. In David Hume, *Opere filosofiche – Volume 1*. Roma-Bari: Laterza, 1-665.
- Huxley, Aldous (1932) [1991]. *Brave New World*. Traduzione italiana *Il mondo nuovo*. In Aldous Huxley, *Il mondo nuovo – Ritorno al mondo nuovo*. Milano: Mondadori, 1-231.
- Johnson, David; McKay, Thomas J. (1996). A Reconsideration of an Argument against Compatibilism. *Philosophical Topics* 24 (2), 113-122.
- Johnston, Mark (2010). *Surviving Death*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Kane, Robert (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York-Oxford: Oxford University Press.

## Bibliografia

Kripke, Saul (1972) [1999]. *Naming and Necessity*. Traduzione italiana *Nome e necessità*. Torino: Bollati Boringhieri.

Kim, Jaegwon (1998) [2000]. *Mind in a Physical World*. Traduzione italiana *La mente e il mondo fisico*. Milano: McGraw-Hill.

Kumar, Manjit (2008) [2010]. *Quantum*. Traduzione italiana *Quantum – Da Einstein a Bohr, la teoria dei quanti, una nuova idea della realtà*. Milano: Mondadori.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1710) [1993]. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Traduzione italiana *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*. Milano: Rizzoli.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1720) [1997]. *La Monadologie*. Traduzione inglese *The Monadology*. In Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, Monadology*. La Salle: Open Court, 249-272.

## Bibliografia

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1840) [1997]. Discours de métaphysique. Traduzione inglese Discourse on Metaphysics. In Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, Monadology*. La Salle: Open Court, 1-63.
- Lewis, David (1976a). The Paradoxes of Time Travel. *American Philosophical Quarterly* 13 (2), 145-152.
- Lewis, David (1976b). Survival and Identity. In Amélie O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 17–40.
- Lewis, David (1979). Counterfactual Dependence and Time's Arrow. *Noûs* 13 (4), 455-476.
- Lewis, David (1980). Mad Pain and Martian Pain. In Ned Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 216-222.
- Lewis, David (1981). Are We Free to Break the Laws?. *Theoria* 47 (3), 113-121.

## Bibliografia

List, Christian (2014). Free Will, Determinism, and the Possibility of Doing Otherwise. *Noûs* 48 (1), 156-178.

Locke, John (1689) [1975]. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York-Oxford: Oxford University Press.

LoLordo, Antonia (2012). *Locke's Moral Man*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Merricks, Trenton (2009). Truth and Freedom. *Philosophical Review* 118 (1), 29-57.

Nichols, Shaun (2015). *Bound – Essays on Free Will and Responsibility*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Olson, Eric T. (1997). *The Human Animal – Personal Identity without Psychology*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Olson, Eric T. (2007). *What Are We? – A Study in Personal Ontology*. New York-Oxford: Oxford University Press.

## Bibliografia

Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Parfit, Derek (2012). We Are Not Human Beings. *Philosophy* 87 (339), 5-28.

Pereboom, Derk (2014). *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Predelli, Stefano (2017). *Proper Names – A Millian Account*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Puccetti, Roland (1973). Brain Bisection and Personal Identity. *British Journal for the Philosophy of Science* 24 (4), 339-355.

Putnam, Hilary (1967) [1987]. The Nature of Mental States. Traduzione italiana La natura degli stati mentali. In Hilary Putnam, *Mente, linguaggio e realtà*. Milano: Adelphi, 461-472.

## Bibliografia

- Putnam, Hilary (1975) [1987]. The Meaning of “Meaning”. Traduzione italiana Il significato di “significato”. In Hilary Putnam, *Mente, linguaggio e realtà*. Milano: Adelphi, 239-297.
- Reid, Thomas (1785) [2013]. *Of Memory*. Traduzione italiana *Saggio sulla memoria*. Milano-Udine: Mimesis.
- Reid, Thomas (1788) [2010]. *Essays on the Active Powers of Man*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Rorty, Richard (1979) [1986]. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Traduzione italiana *La filosofia e lo specchio della natura*. Milano: Bompiani.
- Russell, Paul (2008). *The Riddle of Hume’s Treatise – Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Scriven, Michael (1965). An Essential Unpredictability in Human Behavior. In Benjamin B. Wolman, Ernest Nagel (eds.), *Scientific Psychology: Principles and Approaches*. New York: Basic Books, 411-425.

## Bibliografia

Scheffler, Samuel (2013). *Death and the Afterlife*. New York-Oxford: Oxford University Press.

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.

Shapiro, Lawrence A. (2004). *The Mind Incarnate*. Cambridge-London: MIT Press.

Sidelle, Alan (1998). A Sweater Unraveled: Following One Thread of Thought for Avoiding Coincident Entities. *Noûs* 32 (4), 423-448.

Sider, Theodore (2002). Time Travel, Coincidences and Counterfactuals. *Philosophical Studies* 110 (2), 115-138.

## Bibliografia

- Smart, John J. C. (1959) [2004]. *Sensations and Brain Processes*. Traduzione italiana *Sensazioni e processi cerebrali*. In A. De Palma, G. Pareti (eds.), *Mente e corpo – Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*. Torino: Bollati Boringhieri, 27-45.
- Smith, Nicholas J. J. (1997). Bananas Enough for Time Travel?. *The British Journal for the Philosophy of Science* 48 (3), 363-389.
- Spinoza, Baruch (1677) [1997]. *Ethica more geometrico demonstrata*. Traduzione italiana *Etica*. In Baruch Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*. Torino: UTET, 83-376.
- Tomasetta, Alfredo (2015). *Persone umane – Teorie contemporanee in metafisica analitica*. Roma: Carocci.
- Unger, Peter (1990). *Identity, Consciousness and Value*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- van Inwagen, Peter (1983). *An Essay on Free Will*. New York-Oxford: Oxford University Press.

## Bibliografia

- van Inwagen, Peter (1989). When Is the Will Free?. *Philosophical Perspectives* 3 (1), 399-422.
- van Inwagen, Peter (2000). Free Will Remains a Mystery. *Philosophical Perspectives* 14 (1), 1-19.
- van Inwagen, Peter (2004). Freedom to Break the Laws. *Midwest Studies in Philosophy* 28 (1), 334-350.
- Vegetti, Mario (1989). *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza.
- Velleman, David J. (1992). What Happens when Someone Acts?. *Mind* 101 (403), 461-481.
- Vihvelin, Kadri (2013). *Causes, Laws, and Free Will – Why Determinism Doesn't Matter*. New York-Oxford: Oxford University Press.